



Teología y mundo actual

Facultad de Teología
Granada

Número extraordinario 75 años
de la Facultad de Teología de Granada

75 años de la Facultad de Teología

DIEGO M. MOLINA SJ

Cristología integral para un mundo en desarrollo

PEDRO ARRUPE SJ

La obra "María en la patrística de los siglos I y II"
del P. José Antonio de Aldama SJ

CÁNDIDO POZO SJ

El pensamiento trinitario de los padres a
propósito de un libro reciente

AUGUSTO SEGOVIA SJ

La nueva racionalidad y la fe en Dios

RICARDO FRANCO SJ

La corporeidad de la Resurrección de Jesús

ENRIQUE BARÓN SJ

Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos

CARMELO GRANADO BELLIDO SJ

255 octubre - diciembre 2014

Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LXI
nº 255
octubre – diciembre 2014

DIRECTOR

Pablo Ruiz Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Ildefonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Encarnación Ruíz Callejón: Universidad de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildefonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terrer Álvarez
luna-biblioteca@teol-granada.com

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

DIRECCIÓN POSTAL: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 Granada. Tel.: 958 18 52 52. Fax: 958 16 25 59. E-mail: administracion@teol-granada.com. PRECIOS: España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €. Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo), 52\$; número suelto, 18,39\$. No se admiten talones.

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

La Revista PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL figura en el Directorio Latindex, Catálogo Latindex (desde mayo de 2009), Dialnet, Dulcinea y Ulrich's.

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

IMPRIME

Aeroprint Producciones S.L.

Pol. Industrial La Rosa. C/ Industria nave 38 y 40 · 18330 Chauchina (GRANADA)

Teléf.: 958 292 739

E-mail: info@aeroprint.es

(Con licencia eclesiástica)

SUMARIO

75 años de la Facultad de Teología	377-381
<i>DIEGO M. MOLINA SJ</i>	
Cristología integral para un mundo en desarrollo	383-394
<i>PEDRO ARRUPE SJ</i>	
La obra "María en la patrística de los siglos I yII" del P. José Antonio de Aldama SI	395-410
<i>CÁNDIDO POZO SJ</i>	
El pensamiento trinitario de los padres a propósito de un libro reciente	411-427
<i>AUGUSTO SEGOVIA SJ</i>	
La nueva racionalidad y la fe en Dios	429-440
<i>RICARDO FRANCO SJ</i>	
La corporeidad de la Resurrección de Jesús	441-449
<i>ENRIQUE BARÓN SJ</i>	
Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos	451-462
<i>CARMELO GRANADO BELLIDO SJ</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	463-481
LIBROS RECIBIDOS.....	483

PEDRO ARRUPE SJ

Bilbao 1907 - Roma 1991. Preósito General de la Compañía de Jesús entre 1965 y 1983. Impulsó la renovación y adaptación de la Compañía de Jesús tras el Vaticano II. En el año 1970 visitó la Facultad de Teología de Granada. El texto que se publica en este número es la conferencia que dirigió a los miembros de la misma.

CÁNDIDO POZO SÁNCHEZ SJ

Cáceres 1925 - Málaga 2011. Fue profesor de Teología Dogmática entre 1956 y 1997. En la Pontificia Universidad Gregoriana (los segundos semestres de 1969-75). Miembro de la Comisión Teológica asesora del Episcopado español (1984-2000); y Profesor de Historia de la Teología (1994-2000). Fue también colaborador del Sínodo de los Obispos y del equipo redactor del Catecismo de la Iglesia Católica; miembro de la Pontificia Academia Mariana Internacional, de la Pontificia Academia Teológica Romana y de la Comisión Teológica Internacional (1980 y 1997). Autor de diversas obras entre las que destacan: *María en la escritura y en la fe de la Iglesia* y *Teología del más allá*.

AUGUSTO SEGOVIA MUÑOZ SJ

Madrid 1902 - Granada 1993. Profesor de Trinidad en la Facultad. Rector de la misma entre 1950 y 1953. Dedicó gran parte de su vida a ser bibliotecario de la facultad, la cual organizó y fue su gran renovador. Director de "Archivo Teológico Granadino". Escribió diversas obras y artículos entre las que destacan: *Espiritualidad Patrística* (1944).

RICARDO FRANCO HERNÁNDEZ SJ

Sevilla 1920 - Loja (Granada) 1995. Fue profesor en la Facultad de Teología de Granada del Tratado de Dios, de Sacramentos y de Penitencia. Rector de la facultad entre 1966 y 1967. Escribió diversas obras y artículos entre los que destacan: *El hombre nuevo. Ensayo de antropología teológica* (1962).

ENRIQUE BARÓN MORA-FIGUEROA SJ

Sevilla 1922 - Granada 1991. Profesor de Cristología en la Facultad. Director de Proyección durante mucho años. Escribió diversas obras y artículos entre las que destacan: *La racionalidad de la fe en el Concilio Vaticano I* (1966).

CARMELO GRANADO BELLIDO SJ

Lebrija 1942 - Granada 2013. Licenciado en Filosofía y licenciado en Filosofía y Letras. Doctor en Teología por la Facultad de Teología de Granada, de la que fue Rector de 1988 a 1991, y donde como catedrático impartió, durante muchos años, Antropología Teológica, Patrología e Historia de la Teología Patrística e Historia de la Teología Medieval. Fue profesor invitado en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Entre sus publicaciones se pueden señalar: *El Espíritu Santo en la Teología Patrística*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1987; *Los Mil Nombres de Jesús. Textos espirituales de los primeros siglos*, Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid 1988 (traducido al japonés [1994] y al italiano [1996]); Atanasio, *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo*, Biblioteca de Patrística 71, Ciudad Nueva, Madrid 2007.

75 AÑOS DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

El 3 de diciembre de 1939 se firmó en Roma el Decreto por el que se erigía la Facultad de Teología de Granada, que entre 1924 y 1931 había sido centro de estudios superiores de Filosofía y Teología de las Provincias jesuíticas de Toledo y Andalucía, y que como tal había funcionado durante el exilio y con motivo de la guerra civil, en dos sedes, la de filosofía en la ciudad belga de Marneffe, y la de teología en la ciudad de Entre-os-rios en la vecina Portugal.

El 3 de diciembre es una fecha de gran resonancia en la Compañía de Jesús porque la Iglesia hace memoria de la figura de San Francisco Javier. Y fue precisamente un día de San Francisco Javier cuando la Iglesia tuvo a bien dotar de un nuevo estatuto jurídico y, por tanto, de nuevas y desafiantes posibilidades a ese centro de estudios situado en un magnífico edificio construido en los terrenos de dos espléndidas fincas, Huerta de Cartuja y Cercado alto de Cartuja y que había sido inaugurado en 1894.

La biografía del Santo nos sirve para reflexionar al comienzo de este número de la Revista *Proyección* dedicado al 75 aniversario de la Facultad de Teología.

Francisco de Javier, navarro, hijo del señor de Javier, fue a la Universidad de París y estudió Filosofía en la Sorbona. Su intensa amistad con Ignacio de Loyola le ayudó a cambiar el rumbo de su vida y a participar con él en la fundación de la Compañía de Jesús, grupo de vanguardia y renovación espiritual, y a extender la fe católica hasta el confín del mundo.

Su fuerte personalidad, su celo apostólico y su manera de sentirse Compañía en dispersión lo han hecho no sólo una de las grandes figuras de la Orden fundada por San Ignacio, sino el modelo universal de apóstol y misionero. Y la memoria de su disponibilidad y creatividad apostólica, así como su contemplación del mundo como un lugar sin puertas ni barreras al evangelio, nos ofrecen algunas claves que nos ayudan a hacer memoria de estos 75 años.

La Facultad de Teología se ha distinguido, posiblemente, por una actitud constante de servicio a la Iglesia abierta a lo nuevo; de disposición para emprender nuevos itinerarios; o, parafraseando al Papa Francisco, la de ser una institución de Iglesia en salida (EG 46).

La erección canónica de la Facultad de Teología significó, entre otras muchas cosas, la apertura del centro de formación de la Compañía en el sur de España a alum-

nos que no provenían de la Compañía. Ese paso trajo consigo, entonces, y ha seguido posibilitando la disposición para la novedad; y, de todas las novedades, nos atrevemos a destacar cinco a lo largo de estos 75 años.

La primera la trajeron los seminaristas de las seis Diócesis de la Provincia eclesiástica de Granada, que se incorporaron oficialmente a la misma a partir del 11 de febrero de 1940.

La segunda novedad la trajo el Concilio Vaticano II cuya asimilación se plasmó institucionalmente en la redacción de nuevos Estatutos, aprobados oficialmente el 25 de febrero de 1973, y que inmediatamente fueron complementados por un Reglamento preparado y aprobado por la Junta de Facultad, una de las nuevas estructuras académicas y de gobierno. Los Estatutos, entre otras cosas, abrieron la Facultad a un nuevo destinatario: cualquiera, hombre o mujer, religioso, laico o seminarista, que quisiera estudiar Teología. Pero, además, abrieron el claustro a docentes provenientes de mundos distintos de la Compañía de Jesús.

La tercera novedad está en los cambios en los planes de estudio que tuvieron que hacerse como consecuencia de la aprobación de la *Sapientia Christiana* que trajo consigo un nuevo currículum y una nueva articulación de los estudios académicos.

La cuarta novedad fue la venta de los terrenos de la finca en la que radicaba la Facultad al Patrimonio Nacional el 11 de febrero de 1971 para la construcción de un Campus Universitario nuevo en Granada. Este fue sin duda un signo del deseo posibilitar la expansión de los estudios universitarios en Granada, así como la constatación de que la Teología tenía que tener un rango universitario, y que eso le impedía aislarse de la relación con los demás saberes e instituciones universitarias.

La última novedad fue la aprobación el 6 de mayo de 1996 del Instituto de Ciencias Religiosas Tomás Sánchez para otorgar títulos de Diplomado y Licenciado en Ciencias Religiosas y, así “proporcionar a los laicos, así como a los miembros de los Institutos de Vida Consagrada (Religiosos e Institutos Seculares) y Sociedades de Vida Apostólica, que no sean presbíteros, la formación teológico-pastoral, de rango y nivel universitario, que les capacite para desempeñar diversas tareas de responsabilidad en la misión pastoral de la Iglesia y en la evangelización del mundo actual” .

Por otra parte, la creatividad apostólica se ha ido expresando a lo largo de estos 75 años en distintas iniciativas y gestos que han llevado a la institución a ser “algo más” que un lugar en el que enseñar teología.

Y, así, esta creatividad se ha mostrado en un abanico grande de actividades académicas dentro y fuera de la Facultad. Pero, además, se ha explicitado en la firma de numerosos convenios con otras instituciones con las que colabora y de las que se ayuda para desarrollar muchas de sus iniciativas.

Entre las actividades académicas podríamos distinguir las revistas de investigación, las publicaciones, y los programas académicos oficiales y propios.

Desde 1938 se viene publicando *Archivo Teológico Granadino*, una revista de alta investigación orientada a la búsqueda y catalogación de manuscritos inéditos de los ss. XVI y XVII que, a lo largo de los años, y como podemos comprobar al leer los artículos que hemos incluido en este libro homenaje, ha sido también cauce para la publicación en lengua castellana de discusiones teológicas que han marcado el quehacer teológico hasta el Concilio Vaticano II.

Desde 1954 se publica esta revista en la que escribimos el número homenaje, *Proyección*, que lleva como subtítulo *Teología y mundo actual*. La revista que empezó con el interés de alumnos y profesores por expresar la teología en categorías y lenguajes accesibles a cualquier universitario, ha evolucionado hasta nuestros días dejando de ser expresión del interés de los alumnos para ser más bien plataforma de publicación de profesores pero siempre con esa intención de “proyectar una teología que dialogue con el mundo actual”.

Y desde el curso 1939-1940, cuando el P. Aldama disertó sobre “Investigaciones y problemas de la mariología actual”, hasta nuestros días, se tiene una lección magistral en el acto de inauguración del curso que siempre trata de abordar una cuestión candente de la teología, que se encomienda a un profesor del claustro, y que se publica y distribuye por las distintas instituciones académicas nacionales e internacionales.

Además, en el diseño de su acción docente, siguiendo siempre muy de cerca las normas de la *Sapientia Christiana* y los demás documentos de la Congregación para la educación católica, intenta hacer una reflexión sobre su carácter propio y, así, por ejemplo, en la reunión de enero de 2005 para comenzar a trabajar la incorporación al proceso de Bolonia, se llegó a la explicitación de las competencias generales a trabajar en cualquiera de las asignaturas impartidas en la Facultad:

- Capacidad para comprender la especificidad del saber teológico y su relación con otros saberes científicos.
- Capacidad para el trabajo interdisciplinar.
- Capacidad para usar los recursos de la sociedad del conocimiento.

Y en la configuración de su oferta de extensión universitaria, y en colaboración con otras instancias académicas de la ciudad, ha ido proponiendo a lo largo de estos años: cursos de orientación y mediación familiar; cursos bíblicos; cursos para coordinadores de pastoral; cursos de iniciación teológica; cursos de formación de directivos de centros de Iglesia; cursos para la oferta del Aula de formación permanente de la Universidad; aulas bíblicas y teológicas.

Por otra parte, se ha dotado en su estructura de una serie de cátedras y centros específicos para desarrollar la investigación en distintas áreas del saber teológico: la bioética, el diálogo interreligioso, las tradiciones populares andaluzas, el patrimonio artístico andaluz...

Y, como hacíamos notar, ha firmado numerosos convenios con otras instituciones con las que trabaja codo a codo intentando llevar a la teología a ámbitos en los que no siempre parece evidente su presencia.

Entre estas instituciones merece destacarse la relación con la Universidad de Granada que desde 1531 y hasta hoy lidera la tradición docente que enlaza con la Madraza del último reino nazarí. Ella ha sido fiel compañera de camino en estos 75 años, no sólo porque desde los años 70 nos envuelve con las Facultades de Ciencias de la Educación, Filosofía y Letras, Farmacia, Biblioteconomía y Documentación..., sino porque son muy numerosos los acuerdos y colaboraciones docentes entre las dos instituciones, y de la que la Cátedra de Teología es uno de los últimos proyectos realizados.

Por último, la mirada universal, la condición universitaria de la Facultad, se ha ido gestando y modelando a lo largo de estos 75 años teniendo como centro neurálgico la Biblioteca que reúne en este momento un total de 196.520 títulos, 1.056 publicaciones periódicas vivas. Los fondos provienen de todos los centros de formación y casas de la Compañía que han existido en Granada desde que, en tiempos de San Ignacio, se fundara el Colegio de San Pablo, y también de otras casas de la Provincia y de particulares que donan sus bibliotecas privadas a la Facultad de Teología.

La Biblioteca es la fuente del estudio de los profesores y en ella se elabora la teología que se imparte en las distintas disciplinas. Los profesores la enriquecen cuando solicitan nuevos títulos; ellos la acercan a los alumnos cuando les instan a investigar en sus fondos; en ella trabajan cuando escriben sus libros y artículos. La Biblioteca es, además, punto de encuentro de muchísimos investigadores de otras instituciones que llegan buscando obras a las que, a veces, sólo aquí pueden acceder. La Biblioteca, por el préstamo interbibliotecario, es, además, manantial de conocimiento más allá de las fronteras de nuestra Facultad. Y, cómo no, la Biblioteca de la Facultad de Teología es un tesoro bibliográfico no sólo por la importancia del número de sus ejemplares, sino por el altísimo valor de su fondo antiguo, constituido por 35.000 volúmenes de los siglos XVI a XVIII, así como 19 incunables.

Sólo desde la Biblioteca los profesores pueden tener conciencia de la condición universal del conocimiento. Sólo por la lectura de lo que va llegando nuevo acceden a la novedad de la teología en otras latitudes y sensibilidades. El contacto con los libros hace a los académicos capaces de ponerse en contacto con los otros; inaugura mundos compartidos, y también revela los puntos ciegos del pensamiento, los lugares que reclaman de la filosofía y la teología para ser dignamente humanos.

Porque investigan y publican, y eso sólo es posible en la Biblioteca, tienen un lugar en la Universidad. Tienen algo que decir, y mucho que escuchar. Pueden viajar a otros lugares, enseñar en otras Facultades, participar en proyectos investigadores con otros. Y, todo esto, con otros, a veces, de ramas del saber muy distintas a las nuestras en las que la teología puede tener un papel: la Biblia en la literatura o el arte; el dogma en la historia; la praxis en la gestión pública...

En esta Biblioteca trabajaron los autores de los artículos que encontrarán en este número-homenaje. Todos ellos, salvo el P. Arrupe, que visitó la Facultad en dos ocasiones en estos 75 años, han sido profesores e investigadores de la Facultad de Teología. Los artículos se han seleccionado por la importancia que tuvieron en su momento, pero también por la actualidad de su discurso. Ninguno vive ya, pero de todos podemos decir “que se dispusieron para mucho”, que entregaron su vida generosamente al servicio de la Teología en esta Facultad que hoy “pide conocimiento interno de tanto bien recibido, para que enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad.” (Ej 233,1).

Diego M. Molina sj
Rector de la Facultad de Teología de Granada

CRISTOLOGÍA INTEGRAL PARA UN MUNDO EN DESARROLLO

Pedro Arrupe sj

Sumario: En el año 1970, el Prepósito General de la Compañía de Jesús, el P. Pedro Arrupe, visitó nuestra Facultad y ofreció la reflexión que ofrecemos a continuación. En el contexto de un mundo signado por profundos y rápidos cambios, y partiendo de una cristología integral, el P. Arrupe intenta ofrecer unas pistas de reflexión que ayuden al discernimiento del tiempo presente. La cristología, asumida de modo integrador, nos permite superar consideraciones dualistas, donde naturaleza y gracia, natural y sobrenatural, historia y fe, sean visibilizadas en alternativa. Por la encarnación del Verbo, lo humano asumido llega a la cumbre de su propia realización.

Summary: In 1970, the Superior General of the Society of Jesus, Rev. Fr. Pedro Arrupe visited our Faculty, and he offered a reflection which we are offering here. In the context of a world marked by deep and rapid changes, and setting off from an integral Christology, Fr. Arrupe intends to offer some clues of reflection that may help to discern the current times. The Christology, assumed on an integrating way, allows us to overcome the dualistic considerations, where nature and grace, natural and supernatural, history and faith, be perceived in an alternative way. Through the Word's incarnation, the human entity reaches to the summit of its own realization.

Palabras clave: cristología, discernimiento, hombre, encarnación.

Key words: Christology, discern, man, incarnation.

Texto de la conferencia del P. Pedro Arrupe, Gran Canciller de la Facultad de Teología de Granada, pronunciada en esta Facultad el 14 de Mayo de 1970.

1. Introducción

Esta toma de contacto con vosotros, aunque rápida y fugaz, ha de ser para mí un incentivo para entender mejor vuestros problemas y para poder contribuir en lo que yo pueda, desde mi puesto, al desarrollo de esta Facultad, a la formación de tantos sacerdotes, religiosos y laicos, que el día de mañana van a trabajar por la Iglesia de Cristo, y que ahora pueden participar de lo que esta Facultad les puede dar, que es mucho, y espero que cada vez sea más.

Quisiera dar algunas ideas acerca de nuestro trabajo sacerdotal, exponiendo sencillamente algunos puntos de vista.

2. Imagen del sacerdote en una cristología integral

Para intuir la imagen del sacerdote actual, nos debemos fijar en la figura histórica de Jesús. Pero es también menester que desbordemos esa mirada y la perspectiva de una imitación personal de Jesús, para ver lo que es, según nuestra fe, la realidad integral de Jesucristo en el centro de todo el plan creador y salvador de Dios. Jesucristo, clave de la creación y de la historia de la comunidad humana. Al conocer internamente a Jesucristo, como diría S. Ignacio, para más amarle y seguirle, el hombre se identifica con su muerte redentora y con su resurrección. El sacerdote no sólo busca imitar a Jesucristo; busca también “cristificar” el mundo, contribuir, en la pequeña medida de sus fuerzas y de la gracia con la que Dios le llama, a la realización del plan de Dios que quiere recapitular todo en Cristo. Es desde aquí, desde esa teología cristocéntrica, desde donde mira al mundo, tratando de explicarse la crisis de desarrollo que hoy ve en él y por la que también se siente afectado. Desde aquí, entrevé lo que él puede aportar a la solución. Pero es además una teología de la historia, teología de un mundo en desarrollo, lo que se despliega así ante sus ojos; teología, no sólo del Logos creador, sino también del Logos encarnado revelador y del Logos encarnado redentor.

Hay que tener en cuenta todos los aspectos, para que la visión no sea unilateral. Vamos a tratar de evocar esa equilibrada visión del mundo en la fe, tratando después de la resurrección.

3. Teología del Logos encarnado

El fin último de todo es la gloria de Dios. Esta gloria se realiza en el hombre, a través del hombre. Se cita muchas veces: “Gloria Dei vivens homo”; como: “Vita hominis, visio Dei”. El “homo” es quien da realmente sentido al mundo. El mundo recibe del hombre su destino. La relación del mundo a Dios pasa toda a través del hombre. Esta elemental teología del Logos creador no queda de ningún modo anulada sino elevada, en la doctrina cristiana del Logos encarnado. Lo que ésta añade es que precisamente de este modo, en este sentido, Dios destina al hombre hacia sí, en Cristo, Hijo de Dios encarnado. Dios llama a cada hombre a ser también hijo suyo, hijo en el Hijo: La gracia de Cristo, cabeza de la humanidad entera, se nos da a participar a todos, a cada uno, en la medida del plan generoso de Dios. Esta gracia, que nos une a Dios como Cristo, nos hace su cuerpo místico, sus hermanos, hijos de Padre, poseedores del Espíritu; esa gracia es una realidad para la fe.

Toda nuestra visión de las cosas, de nuestras posibilidades y aspiraciones, deberá contar con ella. De lo contrario seremos tímidos, nos acobardaremos ante un mundo que, después de haberse sentido inmensamente grande y poderoso por el despliegue de la ciencia y la técnica, se siente hoy muchas veces impotente para realizar el amor y la justicia. El creyente cristiano se sabe inmensamente fuerte, por la gracia de Dios, que vive en él, capaz de seguir el inmenso ejemplo de amor que es la vida toda de Jesucristo. Y la gracia, lo sabemos por la fe, está llamada a culminar, tras la muerte y más allá de

todas las metas de la historia humana, en la visión de Dios en quien, por fin, aparecerá también lo que somos; en el amor, ya sin límites y sin egoísmos, en el que Él será “todo en todos”. Así nosotros realizaremos en Él la ciudad fraternal, el Cristo total, llegado a la madurez.

Quizá en tiempos pasados, miraba la teología estas realidades del mundo de la fe de un modo excesivamente individualista por una parte y de un modo dualista por otra, escindiendo excesivamente el mundo de la naturaleza y el de la gracia. Contra ambos excesos hemos reaccionado hoy, aunque habrá que cuidar de no incidir en el otro extremo, que sería la abolición naturalista de toda distinción, la reducción de la gracia a lo natural.

3.1. No al dualismo

El principio teológico equilibrado estuvo siempre presente en la teología católica. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona. A su luz, vemos hoy claro que la elevación sobrenatural y la gracia no han de pensarse como realidades de tal manera extrínsecas al hombre que le resulten postizas. No hay que pensar la Historia de la Salvación como si fuera subsistente por sí, en absoluta independencia de la historia humana; como si los hechos de la historia humana fueran indiferentes, y la salvación siguiera otro camino simplemente individual e interno; como si sólo hubiera de aparecer al final, a la hora del juicio y de la sanción.

Frente a toda esa concepción, en la medida en que impregnaba la espiritualidad y las obras apostólicas, se han alzado hoy las justas protestas de quienes ven así desgarrada la unidad del plan de Dios, dividido el Dios Creador del Dios Salvador, empequeñecida finalmente la obra de la Salvación. El primado universal de Cristo, del que habla S. Pablo, les parece pedir otra visión de la historia.

Y es ciertamente esa teología, ya no dualista, esa Cristología integral, la que impregna y preside los desarrollos espléndidos de la Constitución “*Gaudium et Spes*” del Vaticano II, patente especialmente en las explícitas referencias a Jesucristo con las que van concluyendo las diversas partes. Tal teología, es muy importante para que el sacerdote entienda hoy a fondo su misión.

3.2. No al individualismo

Será bueno además recoger algunos rasgos de la imagen del hombre que subyace a esta visión: porque la gloria de Dios, a alcanzar en Cristo y por la gracia de Cristo, incluye en su base el armónico desarrollo personal y comunitario del hombre; y el creyente cristiano, y el apóstol, deben hoy sentirse sus promotores.

Desarrollo personal: pues por su mundo interior y espiritual es, en efecto, como el hombre es superior al universo entero; a esta interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de corazones.

Desarrollo en el mundo: pues el hombre necesita de él para su propio perfeccionamiento, para el desarrollo de su poder creativo, y para el crecimiento indefinido de su libertad. Ayudar al hombre a aceptar y realizar su obligación de transformar el mundo es prepararlo a ir hacia Dios; es labor cristificadora de pre-evangelización.

Desarrollo también comunitario: pues el hombre es esencialmente social; y por ello, el desarrollo de la propia persona y el crecimiento de la propia sociedad se condicionan mutuamente. Desarrollo finalmente de las estructuras sociales, conforme a los postulados de la dignidad personal, de la justicia fundada sobre el reconocimiento de los derechos de todos los hombres, y de su fundamental igualdad.

Todo esto, insistimos, para quien tiene fe en Cristo y una justa teología de la Encarnación, no es un simple humanismo. Para la fe, el hombre no existe sino como teniendo su fin en Cristo; el mundo tampoco, sino como teniendo su fin en el hombre cristificado y, en último término, en Cristo. La transformación del hombre, por la acción humana, está realmente ordenada a llegar a ser participación y expresión de la gloria de Cristo. Más aún, es ya desde ahora, preparación y anticipación suyas. El progreso del hombre en la historia tiene para el creyente cristiano su definitiva dimensión en la plenitud de Cristo.

3.3. Progreso e historia de la salvación

Esta teología, a la vez alentadora pero exigente, nos ilumina hoy a todos en la búsqueda de lo concreto de nuestra vocación sacerdotal. Es seguramente ella la que espolea a vosotros jóvenes, cuando queréis ver en la Iglesia una institución más desligada de las estructuras en las que se hace posible una injusticia tan generalizada. Querríais por el contrario verla más comprometida en acciones eficaces en la línea del progreso. ¿Quién negaría que hay un profundo latir cristiano, enteramente conforme al espíritu sacerdotal, en esa aspiración? Todos tenemos que revisar continuamente nuestra acción. A la impaciencia vuestra, jóvenes, sana en el fondo, importuna a veces en la forma, poco realista con frecuencia, hay que pedir que recuerde, no sólo que no se puede hacer todo rápidamente, ni se pueden hacer las cosas a la ligera, sino también que tenga siempre presentes estos principios teológicos, con los que la visión expuesta evitará el ser llevada a consecuencias contradictorias.

Primero: No se pueden identificar simplemente progreso e historia de la salvación, como si del primero se siguiera automáticamente la última. Tendríamos peligro de reducir la salvación a algo natural e inmanente, lo que, por otra parte, destruiría la mejor esperanza de la misma naturaleza, que apunta siempre más allá de sí. El progreso natural es básico y la salvación cristiana no puede desentenderse de él, ni promoverlo como simple instrumento, con tono apologético. Pero, al promoverlo, lo desborda.

Segundo: las realidades terrenas tienen su autonomía y deben desarrollarse conforme a sus leyes internas, sin ingerencias extrañas.

Tercero: por ambas razones combinadas, sigue siendo necesaria una distinción entre el servicio natural de la humanidad y de su progreso, que ya hemos dicho que es en sí mismo un servicio al plan de Dios en Cristo, y un servicio más específicamente sobrenatural, destinado a ayudar a los hombres a descubrir el sentido último de toda su acción, a cultivar en ellos la fe, la esperanza y la caridad cristianas, a realizar el sacramento que es la Iglesia en su vida comunitaria.

3.4. El sacerdote y el seglar

Lo prevalente en la vocación del sacerdote, y en su servicio a los prójimos por amor a Cristo va en la línea del servicio sobrenatural. No debemos olvidarlo, llevados por las innegables urgencias actuales de otros más inmediatos. Nada excluimos, sino aquello que, en determinadas circunstancias, impide mayores bienes. Pero deberíamos más bien, si buscamos una verdadera y ordenada eficacia, aprender a distribuir las tareas y -muy importante en la época posconciliar- a promocionar a los seglares y dejarles la más directa promoción del desarrollo humano, reservándonos nosotros, conforme a lo específico de nuestra vocación, el animar cristianamente a estos seglares. Esto es lo que ellos más exigen de nosotros, y lo otro podría encubrir una nueva actividad paternalista o neo-clericalista.

Es verdad que existen muchas situaciones ambiguas en las que no es posible definir netamente las fronteras; es verdad que hay a veces que ejercer suplencias y que hay que hacer esfuerzos visibles de testimonio en que deshagamos prejuicios adversos. Pero quizás no es bueno estabilizar y perpetuar lo provisorio. Hoy debemos hacer continuas experiencias en busca de nuevos caminos. Sepamos también revisarlas siempre a la luz del ideal. Los numerosos sacerdotes y religiosos que deban emplear buena parte de sus energías en la promoción humana de sus prójimos sean alegremente conscientes de que ello es también necesario para la edificación del Cristo total.

3.5. Desarrollo integral del sacerdote

Quizás es oportuno cerrar estas reflexiones sobre el sentido y valor cristiano del desarrollo humano en el marco de una cristología integral, de una teología del Logos encarnado, con una consideración del desarrollo integral del propio sacerdote.

Es tradición cristiana, la de la honrada búsqueda de una plena fructificación de las fuerzas y talentos naturales. Identificado afectivamente con Cristo y con la Humanidad que busca integrar en él, el sacerdote no verá su propio desarrollo como algo propio, con mirada egoísta que lo empequeñecería y mancharía; lo mira como patrimonio de Cristo y de la Iglesia, como algo sagrado que no le pertenece y no puede dejar baldío. Deseará poder rendir al máximo, como lo hizo el mismo Jesús; porque lo hace sin egoísmo, estará dispuesto a sacrificar determinados aspectos del propio desarrollo por el mayor desarrollo en sí y en los demás de otros valores superiores y no rehusará participar en la mutilación que hoy impone a tantos el subdesarrollo.

4. Teología del Logos redentor

Con esto llegamos a un segundo aspecto de esta Cristología, que no podríamos de ningún modo olvidar sin traicionar el evangelio: La teología del Logos redentor, la teología de la Cruz. Si hubo en el pasado un defecto en subrayar unilateralmente este aspecto de la figura y de la función teológica de Jesucristo, sería igualmente defectuoso y nocivo incidir en el extremo contrario y olvidar que sólo por la muerte en la cruz llegó Jesús a la exaltación de la Resurrección que le mereció el nombre de Señor. Quienquiera que desee seguirle en la gloria, ha de seguirle en la humillación y en el dolor.

4.1. *Drama del pecado*

Porque la humanidad a la que pertenecemos y en la que el Logos divino se encarnó, es una humanidad pecadora que habita en un mundo asediado por el mal. No cabe desconocer esto ni desolidarizarse de esta situación. Sólo aceptándola tal cual es, afrontando el mal, luchando contra el pecado, hasta la cruz y hasta la muerte, participamos de la redención, tanto para bien personal nuestro como para bien de toda la Humanidad. El mal es un aspecto innegable de nuestro mundo; y el hombre que puede y debe luchar siempre contra él, tratando de superarlo y convertirlo en bien de orden superior, lo agrava muchísimas veces, para sí y para sus semejantes, con el mismo egoísmo con que pretende evadirse de él.

Llamado al amor por lo mejor de su misma naturaleza, hecha por Dios a su imagen, llamado a una vocación superior de amor por la gracia y ejemplo de Cristo; el hombre congénitamente pequeño y cobarde, se retrae de esa llamada, se cierra sobre sí y, queriendo ganarse, se pierde. Ese es el drama del pecado, presente en la historia humana desde el principio. Desde su aparición sobre la tierra es el hombre pecador.

La tradición ascética cristiana no lo ha olvidado nunca y ha entendido que por ello el creyente ha de volverse siempre de nuevo a Dios por la sincera conversión, desde su situación de pecador. Ha de luchar, inspirado por la gracia, para hacer triunfar en sí y en los demás el bien sobre el mal, el amor sobre el egoísmo. Pero, sobre todo, ha de sentirse identificado con la muerte de Jesús, en la que Él se ofreció al Padre como expiación por el pecado del mundo, para renacer así, en Él, a la nueva vida.

No tenemos hoy ninguna razón para olvidar esto, sino todo lo contrario. ¿Hay menos egoísmo en nuestro mundo? ¿Está más libre del imperio del pecado? Lo que quizás hiere a algunos en la presentación del pecado y de la penitencia, y de la necesidad ascética de la mortificación y de la cruz es, tal vez en algunos, una unilateralidad que mutilaba el plan integral de Dios: la elevación de la humanidad por la encarnación y la resurrección de Cristo, la llamada al amor de caridad.

Aislados ciertos aspectos de esa presentación clásica y ciertos ejemplos ascéticos del pasado, pueden parecer a algunos además individualistas, como fruto de una obse-

sión por la salvación individual sin suficiente perspectiva hacia la realidad más plena de un Cristo total.

Estos defectos ya están hoy superados. Es menester recuperar, desde la nueva perspectiva más sana, más honda y más confortante toda la insuperable verdad de la cruz y su valor redentor, la necesidad de la lucha y de la mortificación para poner un coto eficaz al egoísmo y al pecado, la necesidad de la humildad profunda y de la conversión continua al Señor.

4.2. Pecados sociales

Hay un aspecto del pecado que se solía poner menos de relieve, pero cuya importancia vemos hoy mejor que nunca y cuya comprensión podrá ayudarnos a entender mejor el misterio de la cruz y la participación que hoy se nos pide en él. En el sentido más estricto, el pecado es el acto de la voluntad personal por el que, llamada al bien por la gracia, se cierra deliberadamente a esa llamada a impulsos del atractivo egoístico.

Pero este pecado del hombre tiende, por la inevitable proyección social de todo lo humano, a objetivarse, a constituir, junto con el pecado semejante de los demás, estructuras sociales que perpetuarán y tutelarán la actitud egoísta de los individuos y engendrarán situaciones durísimas para otros: en ellas difícilmente podrán los demás sustraerse a la tentación de pecar y llegará a hacerse muy difícil o, aun prácticamente imposible, la práctica del bien y el seguimiento de la voz de la conciencia.

¿No es, por desgracia, esa descripción adecuada a grandes aspectos o sectores de la realidad social del mundo? Los males del Tercer Mundo ¿no provienen de ahí? Los jóvenes lo sienten muchas veces muy agudamente. Por eso les parecen hipócritas las diatribas contra ciertos pecados individuales, que olvidan estos otros mayores pecados sociales. No tienen razón en lo que niegan, pero sí en lo que afirman. Es decir, en la existencia de ese otro mayor mal. Porque todo pecado debe ser denunciado y combatido por quien quiere participar en la vocación profética de Jesús. La Iglesia tiene que ser neta en su toma de posición frente a los graves pecados colectivos de hoy.

Es claro sin embargo, que al no tratarse de pecados personales concretos, el remedio es muy difícil y que no todo se arregla con la denuncia, ni siquiera con el ejemplo personal, ni con una acción concreta contraria. El misterio de iniquidad está en el mundo y no lo abandonará mañana ni pasado. Hay que contar con él, y entablar contra él una acción de largo alcance, paciente, bien dirigida. Una tal acción no deberá despreciar cuanto las ciencias y las técnicas modernas (aquí sobre todo las psicológicas, sociales, económicas y políticas) pueden aportar. Hay que saber contar con las taras psicológicas del hombre y remediarlas en la medida de lo posible. Hay que saber convencer a los hombres de que su felicidad no está en el egoísmo. Hay que saber, sin embargo, contar con esas frías leyes de la sociología y la economía que parten de un hombre egoísta, sin quedar por otra parte prisioneros de ese presupuesto, sino confiando en que hay en el

hombre mejores recursos de lo que hasta ahora ha mostrado. Hay que hacer un sabio esfuerzo, combinando la técnica realista y positivista con el necesario coraje renovador. Nada de esto se puede omitir. Pero sería grandemente ingenuo creer que todo eso va a arreglar pronto este mundo, o lo va a arreglar definitivamente.

4.3. Actitud ante el mal

El camino de la cruz de Cristo sigue entonces abriéndonos el otro camino: el de la participación en el dolor redentor. Todos lo encontraremos en nuestra vida, como Él lo encontró, a poco que seamos honrados en luchar como Él contra el egoísmo propio y ajeno, si es que no lo rehuimos cobardemente cuando llame a nuestras puertas. Es justo haber caído en la cuenta de que lo importante es la aceptación del mal que nos sale al encuentro, que nos hace participar solidariamente con nuestros hermanos en el dolor causado por la injusticia y el egoísmo. Si queremos estar dispuestos para esa participación, lo decisivo será la aceptación del mal que nos viene por ser fieles como Jesucristo a nuestra vocación, para sentirnos con Él y como Él solidarios del mal que sufre la humanidad.

Una predicación a ultranza de la resignación ante el mal, sobre todo ante aquél que causan los egoísmos humanos, sería con razón juzgada por los hombres de hoy como evasión y culpable complicidad. Contra la injusticia hay que luchar en nombre de Dios, del hombre hijo de Dios, de la solidaridad del Cristo total; pero hay también que continuar enseñando a los hombres que el mal puede transformarse en bien a través del amor, de la fidelidad, del sacrificio y aun de la muerte.

Jesús de Nazaret no fue un político, pero con su muerte en la cruz por fidelidad a su vocación profética, concentrando contra sí las fuerzas del pecado y del egoísmo humano, las venció más eficazmente que con ninguna acción política, a través de su amor y de su ejemplo.

No se excluye que el cristiano seglar tenga esa vocación política. Todo lo contrario. Pero el sacerdote, de ordinario, dejando al laico la acción más propiamente política, iluminará con la luz de la fe los principios de dicha acción, y, al mismo tiempo, en cuanto pueda, solidario con ellos.

Jesús, siendo Dios, no quiso presentarse como Dios, sino que se anonadó, haciéndose siervo, hecho un hombre como todos; se humilló hasta la muerte, y muerte de cruz; así pudo redimirnos, compartiendo con nosotros las estructuras del mal en que estábamos. El sacerdote sólo hará honor al nombre que ostenta cuando sepa renunciar a privilegios que no sean estrictamente necesarios a su misión y trabajo, y comparta la suerte de la mayoría de la Humanidad, a la que quiere salvar. En un mundo compuesto aun, en su mayoría, de pobres y oprimidos, hay aquí, aparte de todas las otras, una decisiva razón para ser pobre.

4.4. Renovación de la humanidad

La Humanidad creada, que se ha pervertido a sí misma, convirtiéndose en Humanidad inicua, donde unos hombres oprimen a los demás, impidiéndoles su desarrollo integral, es también Humanidad re-creada por Cristo. Esta re-creación de la Humanidad por Cristo constituye un elemento esencial de la situación histórica de la Humanidad. El sacerdote tiene como única razón de ser su incorporación a la tarea de recrear con Cristo a la Humanidad. Del grado de su participación profunda y existencial en el Espíritu de Cristo, renovador de la Humanidad, depende, más que de ningún otro factor, el éxito de su misión en la historia de la salvación del mundo. La identificación de los rasgos esenciales de la renovación cristiana, tal como aparecen en los Evangelios, se convierte así en condición a priori de la efectividad de su acción. Y el esfuerzo por lograr su asimilación a través del estudio, de la meditación y de la iluminación divina es la necesidad existencial de su ser en cuanto sacerdote.

4.5. Ejemplo de Jesús: denuncia de la sociedad

Cristo apareció históricamente para enseñar al hombre, miembro de una sociedad dada, donde la iniquidad humana iba unida a la elección de lo que es el hombre renovado. Consiguientemente, su enseñanza y su acción se mueven en el marco de una sociedad histórica dada, pero en ella se nos revela lo que el hombre renovado debe ser. Nos conviene, por lo tanto, recordar algunos rasgos evidentes de aquella sociedad, en cuanto provocaron la acción de Cristo.

Características de la sociedad en que Cristo se encarnó y que sirvieron de referencias vivenciales (*Sitz im Leben*) de su acción fueron:

- el menosprecio en que aquella sociedad, como tantas otras, tenía, cultural y estructuralmente, al pobre, al enemigo y al extranjero.
- la opresión y la alienación religiosa creada por una serie vastísima de preceptos ceremoniales y, disciplinares, que servían obviamente a los intereses de los que dominaban y que mataban el sentido humanista, creador, libre de la creación.
- la perversión práctica del sentido de la actividad humana, como consecuencia de su orientación prácticamente exclusiva al logro de riquezas y de la preeminencia social.

La acción de Cristo fue la denuncia. La acción de Cristo en esa sociedad aparece, en los Evangelios, como denuncia perfectamente clara e insobornable de aquel orden social. En efecto:

- frente al desprecio al pobre y al enemigo, Cristo predicó el valor de sus personas, y con manifiesta y asombrosa insistencia, antepuso la pobreza y la persecución a la riqueza y al ejercicio del poder. Esta denuncia del desprecio interno y social hacia los

pobres y enemigos la fundamentó Cristo en la paternidad universal de Dios sobre todos los hombres, definitivamente sellada con la Encarnación.

- Cristo clamó, sin temor a las consecuencias que habrían de ser fatales para El, por la liberación de la alienación religiosa ceremonial, llegando a condicionar claramente la legitimidad del culto; al respeto y al aprecio de los hombres, imágenes del Dios a quien se quiere dar culto. Cristo recalcó así el carácter provisional, no absoluto, de toda institución humana, tanto de la civil, como de las manifestaciones de organización religiosa, juzgándolas por su respeto al hombre, obra de Dios, No es posible identificar ninguna institución humana con Dios mismo.

- Cristo condenó la perversión económica del sentido de la acción humana y de su orientación total al poder, insistiendo en la necesidad de buscar a Dios y su justicia. Aquí está la garantía de toda acción humana que no quiera apartar al resto de los hombres de su libertad creadora.

La acción denunciadora de Cristo frente a la sociedad de su tiempo, que presenta tantas analogías con las del nuestro, aparece así como una clara condena de todo aquello que permita la opresión del hombre y de todo compromiso social que niegue a Dios. Precisamente porque Dios es creador y renovador de una humanidad libre, no puede existir legítimamente religión alguna que ayude a esclavizar al hombre por el hombre, ni humanismo alguno que olvide a Dios.

4.6. Ejemplo de Jesús: exigencia de servicio

La acción de Cristo fue además un mensaje de servicio positivo. La acción tan renovadora de Cristo no fue solamente contestaria de la sociedad. Cristo ofreció al mundo un mensaje que es servicio positivo de la Humanidad y que supone, una genuina conversión religiosa hacia el hombre. En efecto, Cristo acentuó:

- 1º: la necesidad de ayudar eficazmente a todos los hombres que necesitan de nosotros, haciendo de ese servicio la norma misma del juicio definitivo de Dios sobre el hombre e identificándose a sí mismo con el hombre en necesidad.

- 2º: la solaridad de los cristianos en su apoyo y respeto mutuo, de forma que su unión sea signo visible de la unidad del Padre y del Hijo, y condición para que, movidos por el Espíritu que habita en nosotros, podamos llamar Padre a Dios.

- 3º: la libertad de cada hombre para realizarse a sí mismo, aun religiosamente, defendiendo el derecho de justos e injustos, a coexistir, porque sobre ambos deja caer Dios los bienes de la creación.

- 4º: este servicio de Cristo, orientador de la humanidad renovada, se caracteriza finalmente, por ser una llamada a la conciencia y no un poder social que quiere

imponer su enseñanza. La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio.

4.7. Sinceridad cristiana

La eficacia del mensaje renovador del cristianismo es una función de nuestras convicciones. Íntimamente unida con este énfasis en la conversión religiosa hacia el hombre, y consiguientemente con la reserva frente al uso del poder social, está como nota típica del estilo cristiano, la sinceridad. (“Sí; sí; no, no”) del mensaje de la vida de Cristo. Podemos hablar de una aversión de Cristo a prácticas engañosas, tácticas para conseguir la renovación de la humanidad. Esta se logrará por la fuerza de lo que es el hombre renovado, ser libre y creador por creación divina. La conciencia de esta realidad, ella sola, será la fuerza generadora de un mundo renovado por Cristo.

De un convencimiento profundo de las características de esta acción de Cristo a la que hemos sido incorporados, dependerá la eficacia en el momento histórico por el que pasa la humanidad. Por esta razón, sería intolerable nuestra ausencia en la acción apostólica que se encamina a la renovación del hombre entero, y de todos los hombres en Dios.

4.8. Pluralismo y discernimiento

Sin embargo, la incorporación del sacerdote a la acción re-creadora de Cristo, su denuncia de valores y de instituciones sociales que apartan al hombre de sí mismo y su servicio orientador de la Humanidad no es garantía de que su actuación concreta en esta situación del mundo sea siempre acertada. Tenemos que reconocer, sincera y humildemente, el riesgo de error en el cumplimiento de esta tarea. La siempre presente posibilidad de equivocarnos y la finalidad misma de nuestro servicio a los hombres, su orientación positiva hacia Dios en un cristianismo coherente con el plan divino, deben movernos a someter nuestra acción a un proceso de discernimiento espiritual, testimonio de nuestra responsabilidad frente a Dios y frente a los hombres con quienes trabajamos. La necesidad de este discernimiento de espíritus es manifiesta para quien conoce la variación continua que ofrecen a lo largo del tiempo la realidad social y las interpretaciones de esta realidad. Más aún, cuando, como sucede hoy, estas interpretaciones están fuertemente coloreadas por la visión simplificadora de grupos de intereses encontrados.

Nada de extraño, pues, que muchos sacerdotes y religiosos en su interpretación de la realidad social y en su acción apostólica renovadora, puedan llegar a conclusiones que difieran de nosotros.

Esta divergencia de opiniones es prácticamente necesaria. Tanto el grado de nuestra experiencia y de nuestro conocimiento de la sociedad, como el de nuestro compromiso con ella es, con frecuencia, distinto en los diversos individuos y en los diversos

grupos; ni conviene que tal divergencia desaparezca del todo, pues por ella puede lograrse una visión más adecuada de la sociedad y de su conexión con la Iglesia. Sin embargo, el hecho mismo de que se den opiniones, a veces tan diametralmente opuestas, debe excitar en todos nosotros el deseo de analizarlas, seriamente, a la luz del Espíritu renovador de la tierra. Tanto a nivel de individuo como a nivel de comunidad, tenemos que estar ansiosos de probar el espíritu que anima nuestra acción y desconfiar de posiciones tomadas repentinamente y sin seria consideración.

Condición previa a todo proceso de discernimiento de espíritus, es el desprendimiento afectivo y en lo posible efectivo de nuestras reales ataduras a la riqueza, al prestigio frente a la moda intelectual, a las opiniones de personalidades relevantes, a nuestras pasiones de simpatía y repulsión. Para poder adentrarnos en el espíritu personal y comunitario de nuestras opiniones, tenemos que emprender, como primer paso, esta lucha sincera y dolorosa por despojarnos de todos los intereses que no sean los de Cristo, renovador del hombre, y por lograr la verdadera pobreza interior.

LA OBRA "MARÍA EN LA PATRÍSTICA DE LOS SIGLOS I Y II" DEL P. JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA SI

Cándido Pozo sj

Sumario: El P. José Antonio Aldama fue profesor de la Facultad de Teología de Granada durante gran parte del siglo XX y uno de los más influyentes mariólogos de su tiempo. Él mismo consideraba que su más importante aportación teológica había sido la reflexión sobre María en la patrística del siglo I y II. El P. Pozo nos ofrece en este artículo un análisis de la teología del P. Aldama demostrando por qué, en efecto, es razonable considerar que su aportación es digna de considerarse y valorarse.

Summary: Fr. José Antonio de Aldama was professor at the Faculty of Theology of Granada (Spain), during a large part of the 20th Century, and one of the most influential mariologists of his time. He himself thought that his most meaningful contribution, in the field of theology, had been the reflection about Mary in the patristic literature of the 1st and 2nd century. Fr. Pozo offers us in this article an analysis of Fr. Aldama's theology, while showing why, in fact, it is reasonable to consider that his contribution is worth being taken into consideration and be valued.

Palabras clave: Mariología, virginidad de María, patrología, método teológico.

Key words: Mariology, Mary's virginity, patrology, theological method.

1. Introducción

La Mariología constituye uno de los tres campos fundamentales a los que dedicó su actividad teológica el P. José Antonio de Aldama¹, a quien no dudo en considerar como uno de los teólogos españoles más importantes de este siglo. Aparte de su abundante producción mariológica², su trayectoria en este campo está unida a la historia primera de la Sociedad Mariológica Española, de la que fue uno de sus socios fundadores³ y presidente desde 1954 a 1957⁴, y a cuya Junta directiva perteneció casi durante toda su vida. Trabajó

¹ Cf. C. Pozo, *El P. José Antonio de Aldama, S.I., como teólogo*: ATG 43 (1980) 49-54.

² Cf. C. Pozo, *Bibliografía Mariana del R.P. José A. de Aldama, SI.*: Scripta de Maria 2 (1979) 511-518. A esa larga lista bibliográfica hay que añadir todavía dos publicaciones posteriores: *La Piedad Mariana en el Tratado "Passio Duorum"*: EstMar 44 (1979) 51-72 (se trata de su postrera aportación a dicho Anuario) y *La devoción de San Bernardo a Nuestra Señora*, en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati*, t. 4 (Romae 1980) p. 131-151 (su última intervención en un Congreso Mariológico internacional).

³ Cf. EstMar 1 (1942) 17.

⁴ Fue elegido presidente en Zaragoza en la Asamblea de 1954 (cf. EstMar 15 [1955] 348). En la Asamblea de Madrid de 1957 hubo renovación de la Junta y fue elegido, de nuevo, Presidente el P. Narciso García Garcés C.M.F.; pero el P. Aldama siguió en la Junta como Vicepresidente (cf. EstMar 19 [1958] 365).

en dicha Sociedad con una actividad incansable. De ella ha quedado testimonio fehaciente en los diversos volúmenes de su Anuario⁵. Con cariño fraterno tuvo la iniciativa de publicar durante los años 1969 a 1971 un “Boletín Informativo de la Sociedad Mariológica Española”⁶, que recogía y comunicaba las publicaciones y actividades marianas de todos los miembros de la Sociedad. Sin duda, el P. Aldama representa uno de los nombres, cuyo prestigio más han honrado a la Sociedad Mariológica, y que supo granjearle un serio respecto teológico, incluso comenzados ya los años difíciles de la crisis mariológica del posconcilio.

Precisamente por la abundancia de su producción mariológica se impone preguntarse cuál sería la más decisiva de sus aportaciones a la Mariología. Afortunadamente conocemos con certeza la valoración que él mismo hacía. En una entrevista concedida a un periódico granadino muy poco antes de su muerte afirmaba: “Pienso que aparte de mi tesis doctoral, mi obra más importante es *María en la Patrística de los siglos I y II*”⁷. Al no ser su tesis doctoral de tema mariológico⁸, hemos de retener la segunda obra citada como la que el P. Aldama consideraba su más importante estudio dentro del campo de la Mariología⁹.

Naturalmente no podemos limitarnos a tomar nota de esta valoración personal. Tendremos que intentar descubrir las razones de ella. Ahora bien, no creo que sea posible valorar la aportación mariológica del P. José Antonio de Aldama sin tener presente su concepción de la misma Teología. Ésta surge en él como fruto de los influjos que recibió durante sus años de formación sacerdotal. Tuvo un gran maestro en filosofía, que fue el P. José Hellín, al que el P. Aldama debía su estima por el rigor en el pensamiento¹⁰, Asimiló el gusto por lo positivo en sus años de estudio de Teología en Valkenburg (Holanda), el teologado de los jesuitas alemanes desde los tiempos de su destierro durante el “Kulturkampf”¹¹. Allí su gran maestro fue el P. Johannes Rabeneck. A él debía el P. Aldama su interés por un tipo de Teología cimentada sobre una fuerte documentación positiva, que era en Rabeneck mucho más patrística que bíblica¹². El fenómeno de esta preferencia por lo patrístico, más bien que por lo bíblico, no es nuevo en la historia de la Compañía de Jesús. Sus orígenes pueden colocarse en el nuevo estilo teológico que nace con Dionisio Petavio¹³.

⁵ Para sus colaboraciones en los 25 primeros volúmenes cf. Indices. Vols. I-XXV (1942-1964): EstMar (1986)85. Los datos posteriores pueden tomarse de la bibliografía que aduzco en la nota 2.

⁶ El número 1º se publicó en noviembre de 1969; el 2º en junio de 1970 y el 3º en mayo de 1971.

⁷ “Ideal”, 16 de octubre de 1979, p. 13

⁸ El Símbolo Toledano I (Roma 1934).

⁹ *María en la Patrística de los siglos I y II* (BAC 300] (Madrid 1970).

¹⁰ Cf. A MONTERO, *Aldama, mi Maestro*, en *Διακονία πίστεως*. Homenaje al R. P. José Antonio de Aldama por un grupo de amigos y discípulos en sus treinta y cinco años de profesorado y sesenta y cinco de edad (Granada 1969) p. XV-XVI.

¹¹ Véase su testimonio autobiográfico en las declaraciones a “Ideal”, 16 de octubre de 1979, p. 13. El P. Aldama estudió en Valkenburg los cursos segundo y tercero (1927-1928 y 1928-1929 respectivamente) de su Teología. Sobre este centro académico cf. H. WOLTER, *Valkenburg*: LThK 10, 606.

¹² Cf. POZO, *El P. José Antonio de Aldama, S.I., como teólogo*: ATG 43(1980)18-19

¹³ Cf. POZO, *San Ignacio de Loyola y la Teología*: ATG 53(1990)24.

Creo que este doble influjo de los PP. Hellín y Rabeneck fue formando en el P. Aldama el ideal de un método teológico en el que lo positivo y lo especulativo estuvieran en equilibrio, más aún en el que lo positivo –concebido en el P. Aldama mucho más como estudio de la historia patrística de las doctrinas que como exégesis bíblica (él fue siempre mucho más patrólogo que escritorista)– constituyera la base sobre la que lo especulativo se apoyara¹⁴. Ese equilibrio corresponde a la mejor Teología postridentina¹⁵ y, dentro de ella, a la escuela naciente de la Compañía de Jesús¹⁶. Este es, sin duda, el método teológico que el P. Aldama practicó cuando se acercaba al conjunto de un problema o cuando escribía tratados teológicos¹⁷.

Pero él que fue y se sentía patrólogo¹⁸, además de no pocos estudios dentro de esta especialidad, ofreció a los mariólogos la base patrística del dogma de la virginidad de María en el parto¹⁹ y una visión de conjunto, fruto de una investigación pormenorizada, de la primera tradición sobre la figura de nuestra Señora, la obra que ahora nos ocupa: *María en la Patrística de los siglos I y II*. De este modo, ponía a disposición de todos un material riquísimo que haría posible que otros muchos después de él construyeran sobre la base que él aportaba, una Mariología con el equilibrio entre lo positivo y lo especulativo que constituía la fisonomía esencial de su método teológico.

2. Madre y Virgen

El P. Aldama, como aparece ya en el tema de su tesis doctoral, fue un excelente especialista en Símbolos de la fe²⁰. Es, por ello, normal que haya abierto su investigación intentando determinar cuál es la imagen de María que se expresa en las más primitivas fórmulas de fe hasta llegar a su formulación prácticamente definitiva en el Símbolo de la *Traditio Apostolica*²¹. Por más lejos que se ascienda en la búsqueda de este tipo de fórmulas en la tradición más primitiva, aparece, como el dato más primario de ella con respecto a María, una doble afirmación: es Madre de Jesucristo y, a la vez, Virgen.

¹⁴ Para los orígenes históricos de este ideal en el modo de hacer Teología cf. Pozo, *a.c.*: ATG 53 (1990) 17-20.

¹⁵ Sobre la dedicación del P. Aldama a la historia de la Teología postridentina cf. Pozo, El P. José Antonio de Aldama, S.I., como teólogo: ATG 43 (1980) 46-49. Para el modo como él valoraba este equilibrio de lo positivo y lo especulativo en esa Teología cf. J. A. DE ALDAMA, *La Teología Post-Tridentina*: Razón y Fe 131 (1945) 121.

¹⁶ 16 Cf. ALDAMA, *El perfil teológico de Suárez y la primera generación científica de la Compañía de Jesús*: Razón y Fe 138 (1948) 270-271.

¹⁷ Cf. POZO, *El P. José Antonio de Aldama, S.I., como teólogo*: ATG 43(1980)54-56. A este equilibrio entre lo positivo y lo especulativo hay que añadir la importancia que el P. Aldama atribuía al Magisterio de la Iglesia dentro de su método teológico.

¹⁸ Para este aspecto de su personalidad teológica cf. Pozo, *a.c.*: ATG 43 (1980) 43-46.

¹⁹ *Virgo Mater*. Estudios de teología patrística (Granada 1963).

²⁰ Cf. POZO, *El P. José Antonio de Aldama, S.I., como teólogo*: ATG 43 (1980) 44- 45.

²¹ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 7-32.

Según parece, la fórmula de fe, más antigua y más corriente en el siglo II, debió de consistir en presentar a Jesús como “nacido de una virgen”; a finales del siglo, especialmente con Tertuliano, se pasa a mencionar expresamente el nombre de María: “nacido de María virgen”²². En efecto, según Tertuliano, hay que creer “en un solo Dios omnipotente creador del mundo y en su Hijo Jesucristo nacido de la Virgen María”²³ o en “Cristo Jesús, [que procede] de la Virgen María, Hijo de Dios creador”²⁴. A veces, incluso concreta que esta maternidad nueva ha tenido lugar por una acción del Espíritu Santo: “Ese Verbo, llamado Hijo de Dios,... finalmente llevado por el Espíritu de Dios y su potencia a la Virgen María, hecho carne en su seno y nacido de ella”²⁵. Especialmente desarrollada es la fórmula de la llamada *Epistula Apostolorum*: “Dios, el Señor, el Hijo de Dios, creemos que es el Verbo hecho carne de la santa Virgen María, llevado en su seno, del Espíritu Santo, engendrado no por concupiscencia de carne, sino por voluntad de Dios”²⁶. De este modo, lentamente se van preparando las fórmulas posteriores del *Romanum Vetus* y del Apostólico; la del primero se anuncia ya en la *Traditio Apostolica*: “¿Crees en Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que nació del Espíritu Santo, de María Virgen?”²⁷.

Esta primera presentación de la figura de María tiene un carácter sumamente paradójico. En este caso –como siempre que se trata de misterios– la profesión de fe impone la afirmación de dos polos difícilmente conciliables entre sí: verdaderamente Madre y verdaderamente Virgen. Nada tiene de extraño que pronto surgiera la tentación de dejar caer uno de los polos, para suprimir así la dificultad propia del misterio²⁸.

²² Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 21. Véase A. VON HARNACK, *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte*, en L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3ª ed. (Breslau 1897) p. 374-377.

²³ *De virginibus velandis* 1, 3: CCL 2, 1209

²⁴ *De praescriptione haereticorum* 36, 5: CCL 1, 217

²⁵ Ibid. 13, 3: CCL 1, 197. HARNACK, *Materialien...*: HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3ª ed., p. 377, cita además la fórmula de *Adversus Praxeam* 27, 5: CCL 2, 1198: “de Spiritu Sancto virgo concepit et quod concepit, id peperit”. Es importante no sólo por la mención del Espíritu Santo, sino por la utilización del verbo “concibió” que pasará a los Símbolos posteriores.

²⁶ *Epistula Apostolorum* 3 (14): ed. H. DUENSING en E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, 3ª ed. (Tübingen 1959) p. 128. Véase el texto etiópico *Le Testament en Galilée* 14: PO 9, 190.

²⁷ *Traditio Apostolica* 21: SC 11, 50-51.

²⁸ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 33. Anteriormente había visto la misma índole paradójica del misterio a propósito de la virginidad de María en el parto y había señalado cómo también entonces se presentó la tentación de eliminar uno de los dos extremos; cf. ALDAMA, *Virgo Mater*, p. 1-17. Un texto de San Agustín que el P. Aldama coloca como pórtico a esta segunda obra suya, es característico del método respetuoso de los dos datos del misterio que habría que mantener siempre: “Hoc de Manichaeorum nomine et crimine faciebat etiam Iovinianus, negans Mariae sanctae virginitatem, quae fuerat duro conciperet, permansisse duro pareret: tamquam Christum curo Manichaeis phantasma crederemus, si Matris incorrupta virginitate diceremus exortum. Sed in adiutorio ipsius Salvatoris spreverunt Catholici velut acutissimum quod Iovinianus exseruerat argumentum, et nec sanctam Mariam pariendo fuisse corruptam, nec Dominum phantasma crediderunt: sed et illam virginem mansisse post partum, et ex illa lamen verum Christi corpus exortum”, *Contra Iulianum* 1, 2, 4: PL 44, 643.

Una de estas líneas nace en ambientes judeo-cristianos. Según el testimonio de San Ireneo, ebionitas, Cerinto y Carpócrates coinciden en "lo que se refiere al Señor"²⁹. Jesús habría sido hijo de María y de José y como los demás hombres (no Dios), aunque mejor y más sabio que ellos. A los ebionitas alude San Justino con una bella formulación: "Hay algunos de vuestro linaje que, confesando a Jesús por Cristo, le tienen, sin embargo, por hombre nacido de hombres"³⁰. La fórmula "hombre nacido de hombres", aunque extraordinariamente concisa, está llena de contenido: "hombre", es decir, puro hombre, sin admitir su divinidad; "nacido de hombres" implica la negación de su nacimiento virginal³¹. Se comprende, por tanto, la presentación sintética que del ebionismo haría más tarde Eusebio de Cesarea: "Se llama herejía de los ebionitas la de los que dicen que Cristo nació de José y de María, y pretenden que era un puro hombre"³². Naturalmente el P. Aldama está interesado en presentar la forma que el ebionismo tuvo en el siglo II. Es sabido que ya en tiempos de Orígenes existía una bifurcación entre los ebionitas: "unos negaban la maternidad virginal de María, otros la admitían, aunque todos coincidiesen en rechazar la divinidad de Jesús"³³. En todo caso, es interesante que, por lo que se refiere al ebionismo del siglo II, Tertuliano haya sugerido la existencia de cierto nexo entre la negación de la maternidad virginal y la negación de la divinidad³⁴. Con ello se anuncia un tema que tendrá que ser posteriormente tratado.

En el extremo contrario se colocan las diversas formas de docetismo. Éste aparece ya en la gnosis vulgar y se caracteriza, al negar la realidad corpórea de Jesús, por dejar caer la verdadera maternidad de María. Así Saturnil (o Saturnino) "afirma que el Salvador fue no nacido, sin cuerpo ni figura, y que se hizo ver como hombre de una manera puramente aparente"³⁵. María podrá ser Virgen, pero no existe el problema de conciliar su virginidad con su maternidad, ya, que no fue verdaderamente Madre. Lo mismo puede decirse de la manera en que S. Ireneo expone el pensamiento de Basílides, "el primer ensayo de gnosis sabia": el Padre envió a su Nous (su Entendimiento), su Primogénito, que apareció en figura de hombre³⁶. Este docetismo permanece con todo su rigor en Marción. Jesús, enviado por el Padre, se habría manifestado "en forma de hombre";

²⁹ *Adversus haereses* 1, 26, 2: SC 264, 346 (donde el texto latino se debe corregir a la luz del griego citado allí p. 347; cf. la nota 3 a SC 264, 347 en SC 263, 293).

³⁰ *Dialogus cum Tryphone iudaeo* 48, 4: ed. G. ARCHAMBAULT, t. 1 (París 1909) p. 214-216.

³¹ Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 36.

³² *Historia Ecclesiástica* 6, 17: GCS 9/2, 554-556.

³³ *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 36. Cf. ORIGENES, *Contra Celsum* 5, 61: GCS 3, 65

³⁴ «Poterit haec opinio Hebionii convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et Dei Filium, constituit Iesum». *De carne Christi* 14, 5: CCL 2, 900. Cf. también, a propósito de Carpócrates, PSEUDO-TERTULIANO, *Adversus omnes haereses* 3, 1: CCL 2, 1405: «Christum non ex virgine Maria natum, sed ex semine Ioseph hominem tantummodo genitum». Y para Cerinto: «Post hunc Cerinthus haereticus erupit, similia docens. [...] Christum ex semine Ioseph natum proponit, hominem illum tantummodo sine divinitate contendens». *Ibid.* 3, 2: CCL 22, 1405.

³⁵ S. IRENEO, *Adversus haereses* 1, 24, 2: SC 264, 322.

³⁶ *Adversus haereses* 1, 24, 4: SC 264, 326-328. Sobre la presentación completamente distinta del sistema de Basílides que hace Hipólito en su *Elenchos* cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 43-44.

no creyendo que Jesús haya sido engendrado de María, “Marción mutila el Evangelio según Lucas, eliminando de él todo lo que se refiere a la generación del Señor”³⁷.

Tanto Apeles como el gnosticismo valentiniano suponen una cierta atenuación del docetismo estricto, sin suprimirlo del todo. En ambos casos, se piensa que es necesario admitir la realidad del cuerpo de Jesús, pero no se atribuye a ese cuerpo, origen terreno. Por ello, aunque parece hombre como nosotros, sólo aparentemente tuvo carne humana, es decir, cuerpo material terreno. Así Apeles piensa que el Salvador en su venida, según iba descendiendo por las diversas esferas, fue tomando un cuerpo sidereal y etéreo³⁸. Ese cuerpo no tiene, en modo alguno, origen en María³⁹. De modo semejante a Marción, también Apeles suprimía en su Evangelio toda narración de los orígenes humanos y de la infancia de Jesús⁴⁰. Por su parte, en el gnosticismo valentiniano se afirma que Jesús tenía un cuerpo “psíquico” formado por el demiurgo en el seno de la Virgen, pero no un cuerpo material como el nuestro. También aquí desaparece la verdadera maternidad de María. Cristo “ha pasado a través de María como el agua pasa a través de un tubo”⁴¹. Lo decisivo es que, en el pensamiento de un San Ireneo, este pasar por María como el agua por un tubo es sinónimo de no haber recibido nada de Ella⁴².

De gran interés me parece haber recogido que ya en el siglo II se tiene sumo cuidado en marcar las distancias entre la concepción virginal del Señor y los mitos paganos de teogamia⁴³. Ya San Justino ha subrayado la profunda diferencia existente entre ambos conceptos⁴⁴.

El peligro doceta hizo que la afirmación de la verdadera maternidad de María se subrayara fuertemente desde los mismos inicios de la literatura patristica. San Ignacio de Antioquía nos habla de Jesucristo procedente “del linaje de David, de María, el cual nació

³⁷ S. IRENEO, *Adversus haereses* 1, 27, 2: SC 264, 350.

³⁸ Cf. TERTULIANO, *De carne Christi* 6, 3,: CCL 2, 883-884, donde parece conservarse una cita literal del mismo Apeles.

³⁹ Habuerit, inquit, carnem Dominus, dum non natam». Ibid. 6, 1: CCL 2, 883.

⁴⁰ H.-CH. PUECH, *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente: HENNECKE-SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, p. 260, quien cita a HARNACK, *Marcion*; 2ª ed. (Leipzig 1924) p. 190, nota 1

⁴¹ S. IRENEO, *Adversus haereses* 1, 7, 2: SC 264, 102. Todos los informes que sobre esta forma de gnosticismo recoge aquí San Ireneo, se refieren a Tolomeo. Según parece, una reconstrucción del pensamiento del mismo Valentín podría hacerse partiendo de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Excerpta ex Theodoto* 58-60: SC 23, 176-178. Para más detalles sobre la cuestión, que, a mi juicio, no pueden ser referidos aquí, cf. ALDAMA, *María en la Patristica de los siglos I y II*, p. 45-52.

⁴² “Ostendimus autem quoniam idem est putative dicere eum visum et nihil ex Maria accepisse: neque enim esset vere sanguinem et camero habens, per quam nos redemit, nisi antiquam plasmationem Adae in semetipsum recapitulasset. Vani igitur qui a Valentino sunt, hoc dogmatizantes, uti excludant salutem carnis et reprobent plasmationem Dei”. *Adversus haereses* 5, 1, 2: SC 153, 24. Cf. también *Adversus haereses* 3, 22, 1: SC 211, 430-434.

⁴³ Cf. ALDAMA, *María en la Patristica de los siglos I y II*, p. 60-61.

⁴⁴ *Apología* 1, 33, 3-4: FlorPatr 2 (2ª ed), 64-66

verdaderamente"⁴⁵. San Ireneo, por su parte, justifica para nuestro Señor, Hijo de Dios y Verbo del Padre, también el título de Hijo del hombre "porque de María, que tenía de creaturas humanas su naturaleza y era ella misma una creatura humana, había recibido un nacimiento humano"⁴⁶. Todo el plan salvador de Dios, en el que es esencial la idea de recapitulación, supone que Cristo recibe de la Virgen una corporeidad idéntica a la que tuvo Adán: "era necesario que este mismo Verbo, efectuando en sí mismo la recapitulación de Adán, poseyera la semejanza de la generación"⁴⁷; "él mismo siendo el Verbo, recapitulando en sí a Adán, con razón recibe de María [...] la generación de la recapitulación de Adán"⁴⁸.

Aunque se trate de un tema marginal, es curioso que en el siglo II se afirma corrientemente la ascendencia davídica de María⁴⁹. Incluso, a veces, se la subraya con insistencia. Es posible que ésta se explique, porque los ebionitas argüían que era necesario que Jesús descendiera realmente de José, ya que sólo de él consta que era davídico⁵⁰.

Viniendo al otro polo de la afirmación primaria de la Tradición sobre María (Ella ha concebido a Jesús virginalmente), es importante subrayar que no se mantiene con menor energía que la realidad de su maternidad. Para Ignacio de Antioquía se unen en una misma frase, "nacido verdaderamente de una Virgen"⁵¹, los dos polos que constituyen el misterio. Ello es especialmente significativo en un incansable debelador del docetismo. Los Padres del siglo II ven esta afirmación como ineludible, incluso porque estaba predicha en las profecías. Un papel singular compete entre ellas a Is 7, 14. De ella se ocupa, por ejemplo, San Justino a lo largo de veinte capítulos de su *Diálogo con el judío Trifón*⁵². Es interesante no sólo su insistencia en que las profecías no se refieren –tampoco la de Is 7, 14– a Ezequías, como también la defensa de la traducción de los LXX, – la traducción de "vuestros ancianos"– para la palabra 'almâh como παρθένος frente a νεάνις⁵³. El mismo rechazo para la traducción de Teodoción y Aquila en la que se apoyarían los ebionitas, y la misma defensa de la traducción de los LXX aparecen en San Ireneo⁵⁴.

Mérito importante del P. Aldama es haber estudiado el problema de la posible existencia de una colección de "Testimonia" en torno al tema de la concepción virginal⁵⁵. Debe igualmente reseñarse su matizada exposición de la exégesis de Lc 1, 35 que en el si-

⁴⁵ *Ad Trallianos* 9, 1: FUNK 1, 248; J. J. AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 142.

⁴⁶ *Adversus haereses* 3, 19, 3: SC 211, 180.

⁴⁷ *Adversus haereses* 3, 21 10: SC 211, 428.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 78-80.

⁵⁰ A ellos parece aludir ORIGENES, *In Matthaeum commentarium* 16, 12: GCS 40, 513.

⁵¹ *Ad Smyrnaeos* 1, 1: FUNK 1, 276; AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 170.

⁵² Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 108-109.

⁵³ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 84, 3: ed. ARCHAMBAULT, t. 2 (París 1909) p. 52. ⁵⁴ *Adversus haereses* 3, 21, 1: se 211, 398-400.

⁵⁴ *Adversus haereses* 3, 21, 1: se 211, 398-400.

⁵⁵ Cf. *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 128-139.

glo II hacen los diversos autores. Para San Justino, tanto el πνεῦμα como la δύναμις en ese versículo es el Logos⁵⁶. En San Ireneo con un acentuado paralelismo a como Dios formó el cuerpo de Adán, se habla de que el Padre formó en el seno de María el cuerpo de Jesús; es notable que unas veces se dice que el Padre realizó esa acción con su mano, es decir, con el Logos⁵⁷; en otras ocasiones, habla de sus manos, en plural, refiriéndose al Logos y al Espíritu Santo⁵⁸. La atribución de la encarnación al Logos aparece, en la *Epistula Apostolorum* con una forma diversa: el Verbo se habría presentado a María en figura de Gabriel⁵⁹.

De un interés teológico mucho más primordial es la problemática de la relación existente entre concepción virginal y filiación divina en los Padres del siglo II. Un conocido texto de San Ignacio de Antioquía puede iluminar la cuestión: “Llenos de una plena fe en nuestro Señor que verdaderamente es del linaje de David según la carne, Hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen”⁶⁰. Th. Zahn interpretó el pasaje viendo en él la afirmación de que Jesús sería Hijo de Dios por haber nacido de una virgen⁶¹. Esta interpretación ha tenido una amplia resonancia⁶². Conviene ser conscientes de que, de esta manera, San Ignacio de Antioquía sería partidario de una “filiación divina” de Jesús en sentido impropio, no preexistente a la encarnación, sino consecuencia de su concepción virginal y consistente en que Dios ha suplido al padre humano. Dios sería su Padre por el papel que ha tenido en su concepción humana, pero nada más. Esta explicación es imposible, ya que San Ignacio de Antioquía conoce dos nacimientos de Cristo, un carnal y otro espiritual, uno de María y otro de Dios⁶³. “De la antítesis ‘y de María y de Dios’ [A los Efesios 7, 2] se sigue que Cristo considerado según su lado humano procede de María, y que según su lado divino procede de Dios y es Hijo de Dios”⁶⁴. Volviendo al pasaje ignaciano punto de partida de estas reflexiones, es claro que en él se afirma que si atendemos a la voluntad y al poder de Dios que le engendraron, es Hijo de Dios verdaderamente nacido de una virgen⁶⁵.

⁵⁶ *Apologia* 1, 33, 6: FlorPatr 2, 66. Esta concepción estaría también presente en la *Natividad de María* 11, 2: ed. E. AMANN (París 1910) p. 222.

⁵⁷ Cf. *Adversus haereses* 3, 22, 1: SC 211, 430.

⁵⁸ Cf. *Adversus haereses* 5, 1, 3: SC 153, 28; en el contexto se trata de explicar Le 1, 35. Inmediatamente antes (SC 153, 26) se explican esas manos como “Verbum Patris et Spiritus Sanctus”. Véase explicada la expresión a propósito de la creación de Adán: “plasmatus in initio horno per manus Dei, hoc est Filii et Spiritus”. *Adversus haereses* 5, 28, 4: se 153, 360.

⁵⁹ *Epistula Apostolorum* 14 (25): HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, p. 133.

⁶⁰ S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrnaeos*, 1, 1: FUNK 1, 276; AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 170.

⁶¹ *Ignatius von Antiochien* (Gotha 1873) p. 470: “Soferne er σάρξ hat, stammt er durch Vermittlung seiner Mutter aus David Geschlecht; dass dieser Fleisch Geworden, aber gleichwohl Gottes Sohn ist, verdankt er dem besonderen Willen und der Kraft Gottes, wodurch die wunderbare Geburt von einer Jungfrau möglich wurde”, Nótese que Zahn en la página inmediatamente anterior a la citada, es decir, en p. 469 rechaza que Ignacio de Antioquía sea representante de la idea eclesíastica posterior de una generación del Hijo por el Padre antes del tiempo.

⁶² Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 171.

⁶³ Cf. *Ad Ephesios* 7, 2: FUNK 1, 218; AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 110. En cuanto al sentido de la palabra “ingénito” en la fórmula empleada aquí (γεννητὸς καὶ ἀγέννητος) cf. M. RACKL, *Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien* (Freiburg i.B. 1914) p. 260-270.

⁶⁴ RACKL, *o.c.*, p. 268.

⁶⁵ Cf. P. RICHARD, *Fils de Dieu*: DThC 5, 2409.

En la expresión “según la voluntad y el poder de Dios” se alude simultáneamente a Lc 1, 35 y a Jn 1, 13 (leído en singular como era común en el siglo II). Los dos términos se refieren así a la concepción virginal. Esto supuesto, si la concepción virginal no es ni puede ser la causa de la filiación divina de Jesús, parece que en la mente de San Ignacio de Antioquía es manifestación externa sobre la tierra de la eterna filiación divina de Cristo⁶⁶.

Más arriba recordábamos la fórmula que nos ha conservado San Justino como resumen del pensamiento ebionita: “Hay algunos de vuestro linaje que, confesando a Jesús por Cristo, le tienen, sin embargo, por hombre nacido de hombres”⁶⁷. Al reproducirla, tuvimos ocasión de indicar su alcance: los ebionitas entendían la palabra “hombre” como indicativa de que Jesús es puro hombre, mientras que “nacido de hombres” es una negación de la concepción virginal de Cristo. Nada tiene de extraño que quien ha unido ambos elementos en una fórmula única al exponer la posición ebionita, los una también al refutarlos. Después de citar la bendición de Jacob a Judá (Gén 49, 11) en la que ve una profecía de la concepción virginal, concluye: “Esta profecía, señores, que os he citado, demuestra que Cristo no es hombre nacido de hombres, engendrado como los demás hombres”⁶⁸. Para San Justino, Jesús es el Cristo “que preexistió Hijo del Hacedor del universo, siendo Dios, y que nació hombre de la virgen”⁶⁹; esta fórmula explica positivamente que no es hombre en sentido ebionita (puro hombre), sino Hijo preexistente del Creador, ni nacido de hombres o sea como los demás hombres, sino nacido hombre de la virgen. Ahora bien, la generación eterna del Hijo de Dios es, según San Justino, por el poder y la voluntad del Padre⁷⁰; también su concepción humana virginal, profetizada en Is 7, 14, tiene lugar “por el poder y la voluntad del Hacedor del universo”⁷¹. Esta identidad de fórmulas indica una conexión entre ambas generaciones, consistente en que la segunda se hace a imagen de la primera⁷². Es característico que también San Ireneo ponga para Jesús, en un cierto paralelismo, la generación del Padre altísimo y la generación de la virgen⁷³, y que vea en la concepción virginal un signo de que Jesús no es un puro hombre⁷⁴.

⁶⁶ Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II* p. 175

⁶⁷ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 48, 4: ed. G. ARCHAMBAULT, t. 1, p. 214-216.

⁶⁸ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 54, 2: ed. ARCHAMBAULT, t. 1, p. 240.

⁶⁹ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 48, 2: ed. ARCHAMBAULT, t. 1, 214.

⁷⁰ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 100, 4: ed. ARCHAMBAULT, t. 2, p. 122: “salido del Padre por su poder y voluntad, antes de todas las creaturas”,

⁷¹ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 84, 2: ed. ARCHAMBAULT, t. 2, p. 52.

⁷² Cf. A. ORBE, *La unción del Verbo* [Estudios Valentinianos, 3] (Roma 1961) p. 25: “El nacimiento *ex Maria* no estaba desligado del nacimiento eterno. Coexistía con la generación eterna, y continua, *ex Patre*. Jesús nació a través del instrumento humano ‘según la voluntad del Padre’, ‘de la voluntad de Dios’ como de simiente divina”. Cf. *Id.*, *La teología del Espíritu Santo* [Estudios Valentinianos, 4] (Roma 1966) p. 50s, nota 31.

⁷³ Cf. *Adversus haereses* 3, 19, 2: SC 211, 376-378: “Sed quoniam praeclaram praeter omnes habuit in se eam quae est ab Altissimo Patre genituram, praeclara autem functus est, et ea quae est ex Virgine generatione, utraque Scripturae divinae de eo testificantur”, Véase cómo comenta este paralelismo en San Ireneo ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* [Estudios Valentinianos 1] (Roma 1958) p. 672 y 478, nota 18.

⁷⁴ Cf. *Adversus haereses* 3, 21, 8: SC 211, 422: “Si enim Ioseph filius esset, quemadmodum poterat plus quam Salomon aut plus quam Ionas habere aut plus esse David, cum esset ex eadem serminatione generatus et proles existens ipsorum?”. Es superfluo indicar que en el contexto está refutando a los ebionitas.

Ya hemos recordado que el P. Aldama escribió la historia del dogma de la virginidad de María en el parto⁷⁵. En su estudio sobre María en la Patrística de los dos primeros siglos no podía omitir una exposición del estado en que se encuentra este dogma en el período que corresponde a los inicios mismos de la Tradición⁷⁶. En el comienzo mismo del capítulo que dedica al tema, señala cómo “el P. Daniélou ha escrito que el tema del nacimiento virginal de Cristo tiene un puesto importante en la teología del judío-cristianismo”⁷⁷. En este contexto debe colocarse el conocido texto de San Ignacio de Antioquía⁷⁸: “Y se ocultó al príncipe de este mundo la virginidad de María y el parto de ella. Así mismo, la muerte del Señor. Tres misterios clamorosos que tuvieron lugar en el silencio de Dios”⁷⁹. Difícilmente puede negarse que San Ignacio de Antioquía habla de tres misterios distintos; “y dada esa distinción, *παρθενία Μαριάς* no puede designar otra cosa que su virginidad conservada a pesar de la concepción, es decir, la concepción virginal; ni el *τοκετὸς αὐτῆς* otra cosa, sino el alumbramiento posterior”⁸⁰. Pero no se vería en qué puede consistir el carácter misterioso de ese parto, precisamente en cuanto distinto de la concepción virginal, si no se admite que también él es virginal. Ello se refuerza por otros documentos de ambiente judeo-cristiano que afirman sin ambages la existencia de un parto virginal⁸¹. La misma tradición está atestiguada en la *Natividad de María*⁸².

San Ireneo merece, con respecto al parto virginal, una atención cuidadosa. Por lo pronto, conviene no olvidar su afirmación de parto milagroso en un pasaje de la *Epídeixis*, en el que se habla de que el nacimiento de Cristo tuvo lugar sin que María padeciera los dolores del parto; en ello consistiría el carácter inesperado e inopinado del nacimiento de la Virgen⁸³. Este texto obliga a no resolver, de modo expeditivo, la problemática de un discutido pasaje de *Adversus haereses*: “el Puro abriría de una manera pura el seno puro que regenera los hombres para Dios y que él hizo puro”⁸⁴. Toda la dificultad radica en la expresión “abrir el seno”. Pero en el fondo no pasa de ser una reminiscencia de Lc 2, 23, y constituye una fórmula que coexiste en no pocos Padres posteriores con explícitas afirmaciones de parto virginal⁸⁵. Por otra parte, San Ireneo, fuera de este caso, ha utilizado la expresión sólo en otras dos ocasio-

⁷⁵ Véase más arriba la nota 19.

⁷⁶ *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 189-224.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 189. Cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme* (Tournai 1958) p. 237, quien remite en nota a H. E. PLUMPLE, *Some little-known early Witnesses to Mary's virginity in partu*: *Theological Studies* 9(1948)567-577.

⁷⁸ Es el método seguido ya por DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 237-239.

⁷⁹ *Ad Ephesios* 19, 1: FUNK 1, 228; AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 122

⁸⁰ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 197-198.

⁸¹ 81 Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 204-213, donde estudia especialmente la *Ascensión de Isaías* y las *Odas de Salomón*.

⁸² *Ibid.*, p. 213-216.

⁸³ *Demonstratio praedicationis apostolicae* 54: SC 62, 115.

⁸⁴ *Adversus haereses* 4, 33, 11: SC 100, 830.

⁸⁵ Cf. ALDAMA, *Virgo Mater*, p. 130-149

nes. En una de ellas se hace meramente una cita literal de Lc 2, 23⁸⁶, en la otra curiosamente ni siquiera se aplica hablando del parto, sino de la concepción⁸⁷. Con estos prenotandos, puede decirse que el texto que estudiamos, habla de que los profetas “han predicado al Emmanuel nacido de la Virgen; con ello han hecho conocer la unión del Verbo de Dios con el plasma, a saber, que el Verbo se haría carne, y el Hijo de Dios, hijo del hombre”; esto lo realiza el Puro actuando puramente en el seno virginal⁸⁸.

Con respecto a la virginidad perpetua de María, H. Koch insistió en que habría sido negada por San Ireneo quien al hablar de la concepción virginal del Señor, pone la restricción según la cual María sería “todavía virgen”⁸⁹. Pero esta restricción se encuentra en un solo pasaje de San Ireneo, sugerida por el paralelismo con la tierra de que fue tomado Adán (tierra todavía no cultivada)⁹⁰, mientras que falta inesperadamente en una serie de pasajes paralelos en que hubiera sido obvio introducir la restricción con respecto a María, si realmente San Ireneo hubiera sido contrario a la perpetuidad de la virginidad en Ella⁹¹. La persuasión de que María fue siempre virgen, subyace a la idea de hacer a los “hermanos” del Señor, hijos de un anterior matrimonio de San José, representada en el siglo II por el libro de la *Natividad de María*⁹². “Poco importa que ese conato [de explicación] se abandonase después generalmente; lo interesante es que, a través de esa hipótesis, se vislumbra la fe de la Iglesia en la virginidad perpetua de María, como algo existente con seguridad a fines del siglo II”⁹³.

Con decir que María es Madre-Virgen de Jesús no se agota la profundidad de su misterio fundamental. El pleno sentido de su Maternidad sólo se alcanza cuando se añade que esa Maternidad es divina, es decir, con el dogma de Éfeso⁹⁴. En los primeros siglos no es posible encontrar todavía el término técnico de Θεοτόκος, pero a través del uso de la “comunicación de idiomas” se vislumbra lo que será el punto de partida para el progreso de ese dogma. Este uso de “comunicación de idiomas” aparece en los estratos más antiguos de la tradición. Baste citar dos ejemplos significativos. Ya San Ignacio de

⁸⁶ *Adversus haereses* 3, 10, 5: SC 211, 132

⁸⁷ *Adversus haereses* 1, 3, 4: SC 264, 56.

⁸⁸ Las palabras que citamos entre comillas, son traducción literal de San Ireneo (*Adversus haereses* 4, 33, 11: SC 100, 830) y constituyen las frases inmediatamente anteriores al texto que estudiamos; a continuación resumimos lo que nos parece el sentido del texto discutido y que corresponde a la interpretación que de él hace el P. Aldama (*María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 222-223). *En el texto ni siquiera sería claro que se está hablando del parto, y no más bien de la concepción del Señor.*

⁸⁹ Cf. *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts* (Tübingen 1929) p. 8-11; *Virgo Eva - Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche* (Berlin-Leipzig 1937) p. 17-36.

⁹⁰ *Adversus haereses* 3, 21, 10: SC 211, 428.

⁹¹ Cf. *Demonstratio praedicationis apostolicae* 32: se 62, 82; *Adversus haereses* 3, 22, 4: SC 211, 438-440. Véase también *Adversus haereses* 3, 18, 7: SC 211, 368-370

⁹² Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 243-245.

⁹³ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 369.

⁹⁴ Concilio de Éfeso, *Carta de S. Cirilo a Nestorio*: DS 251. Cf. *Anatematismos*, 1: DS 252.

Antioquía escribe: “Porque nuestro Dios Jesucristo fue llevado por María en su seno, conforme a la disposición divina”⁹⁵. A propósito de Is 7,14, San Ireneo señala los aspectos humanos del Emmanuel, contenidos en la profecía “para que, por el nombre de Emmanuel, no supusiéramos un Dios sin carne”⁹⁶.

3. Nueva Eva

No muy posterior a la primera gran afirmación de fe sobre María “Madre y Virgen”, es una segunda que se centra en la consideración de su persona como “Nueva Eva”. El tema es sumamente sugestivo y lleno de consecuencias para el futuro progreso del dogma en torno a María. Lo abordaré recogiendo los datos esenciales, pero con la mayor brevedad posible, incluso por tratarse de un tema del que me he ocupado en ocasiones anteriores⁹⁷.

El P. Aldama ha establecido sólidamente que el primer testimonio en que se establece el paralelismo Eva-María, se encuentra en San Justino⁹⁸. El Hijo de Dios “se hizo hombre por medio de la virgen, a fin de que, por el camino que empezó la desobediencia venida de la serpiente, por ese camino también se destruyese. Porque Eva, siendo virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra salida de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte; y María, la virgen, habiendo concebido fe y alegría al darle el ángel Gabriel la buena nueva de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y el poder del Altísimo la cubriría con su sombra, por lo que también lo engendrado de ella, santo, sería Hijo de Dios, respondió: Hágase para mí según tu palabra. Y de ella nació aquel de quien hemos demostrado hablaron las Escrituras, por quien Dios destruye la serpiente con los ángeles y hombres que se le asemejan, mientras que libra de la muerte a quienes se arrepienten de sus malas acciones y creen en Él”⁹⁹. Eva dialoga con el demonio, desobedece a Dios y consecuentemente da a luz ruina y muerte; María dialoga con el ángel, obedece a Dios y consecuentemente da a luz al Salvador y así aporta con Él la salvación. Parece claro que la idea que ocupa el primer plano, es la de una cooperación de María a la obra salvadora, y que esa cooperación se ve en la respuesta de obediencia de fe, dada por Ella en la anunciación.

El planteamiento de San Ireneo es fuertemente paralelo del de San Justino. De nuevo y todavía con más fuerza se subraya la eficacia soteriológica de la obediencia de María: Eva “desobedeciendo, se hizo causa de muerte para sí misma y para todo el género humano, de la misma manera María, teniendo por esposo al que le había sido destinado previamente, y sin embargo Virgen, se hizo, obedeciendo, causa de salvación

⁹⁵ *Ad Ephesios* 18, 2: FUNK 1, 226; AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 120.

⁹⁶ *Adversus haereses* 3, 21, 4: SC 211, 414.

⁹⁷ Para un conocimiento de lo que pienso sobre la historia del tema baste remitir a Pozo, *María en la obra de la salvación*, 2ª ed. (Madrid 1990) p. 32-42.

⁹⁸ Cf. *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 264-268.

⁹⁹ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 100, 4-6: ed. ARCHAMBAULT, t. 2, p. 122-124.

para ella y para todo el género humano"¹⁰⁰. "El nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María. Pues lo que la virgen Eva ató por la incredulidad, la Virgen María lo desató por la fe"¹⁰¹. La misma concepción se encuentra también en la *Epideixis*¹⁰². Característica en San Ireneo es la expresión "abogada de Eva" aplicada en dos ocasiones a María. "Para que una virgen, haciéndose abogada de una virgen, destruyera y aboliera la desobediencia de una virgen por la obediencia de una virgen"¹⁰³. "Como aquella [Eva] fue seducida para que no obedeciera a Dios, así ésta [María] fue persuadida para que obedeciera a Dios a fin de que la Virgen María se hiciera la abogada de la virgen Eva"¹⁰⁴. Considerado el término "abogada" aisladamente podría sugerir una intercesión de María a favor de Eva. La traducción armenia inclinaría a pensar que el término griego original habría sido *παράκλητος* en el sentido de defensora¹⁰⁵. Por otra parte, el contexto hace claro que San Ireneo no se refiere a una intercesión de María a favor de Eva, sino que tanto en la *Epideixis* como en el pasaje citado de *Adversus haereses* se trata de que María hace algo decisivo a favor de Eva por su obediencia, es decir, por el "sí" de la anunciación¹⁰⁶.

De singular importancia es la insistencia del P. Aldama en que este planteamiento en tomo al paralelismo Eva-María "no se presenta en San Justino y en San Ireneo como una creación personal de su teología, sino como algo recibido y admitido anteriormente, aunque ellos lo desarrollen en aplicaciones personales de matices diversos. Ante este hecho es obvio pensar en una tradición oral, que se creería remontar por los 'presbíteros', de San Ireneo y las Iglesias de Asia hasta los mismos Apóstoles"¹⁰⁷. No se olvide que el paralelismo Adán-Cristo se hallaba ciertamente en la predicación apostólica, ya que incluso ha sido consignado en el Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 15, 45). Todo hace pensar que pertenece a la perspectiva de la predicación apostólica "no sólo el paralelo paulino Adán-Cristo, sino también el otro Eva-María"¹⁰⁸.

El paralelismo Eva-María al centrarse en la colaboración de María en la obra de la salvación no sólo permite plantear la cuestión de los albores de la doctrina de la maternidad

¹⁰⁰ *Adversus haereses* 3, 22, 4: se 211, 440. A propósito de María, el texto latino dice: "sibi et universo generi humano causa facta est salutis": Sobre la posibilidad de que el traductor latino no distinga *auvto,j* y *evauto,j* y que en vez de *sibi* haya que leer *ipsi*. cf. ALDAMA, *Sibi causa facta est salutis*: *Ephemerides Mariologicae* 16(1966)319-321. En ese caso, se diría que María fue causa de salvación para Eva y para todo el género humano

¹⁰¹ *Ibid.*: SC 211, 442-444.

¹⁰² *Demonstratio praedicationis apostolicae* 33: SC 62, 83.

¹⁰³ *Ibid.*: SC 62, 85-86.

¹⁰⁴ *Adversus haereses* 5, 19, 1: SC 153, 248

¹⁰⁵ Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 287-292.

¹⁰⁶ No es que haya intercedido por ella, que haya salido por ella, que haya hecho valer algunos méritos a su favor. Es sencillamente que ha realizado lo contrario de lo que hizo Eva y de ese modo ha destruido su obra (ha deshecho el nudo trabajando en sentido contrario); por lo cual ha conseguido rectificar también las funestas consecuencias de la desobediencia de Eva". ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 289.

¹⁰⁷ *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 296.

¹⁰⁸ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 298.

espiritual de María¹⁰⁹, sino que obliga a ello. El mérito de haber iniciado las investigaciones sobre este tema en San Ireneo se debe al P. Paul Galtier¹¹⁰. De los dos textos aducidos y estudiados por él (*Adversus haereses* 4, 33, 4 y 4, 33, 11)¹¹¹, el P. Aldama rechaza que en el primero se trate de la maternidad espiritual de María, mientras que admite la importancia del segundo en orden a afirmarla¹¹². Se trata de un texto al que ya hemos tenido que referirnos a propósito de la virginidad de María en el parto según San Ireneo: “el Puro abriría de una manera pura el seno puro que regenera los hombres para Dios y que él hizo puro”¹¹³. Con estas palabras, San Ireneo presenta el seno de la Virgen no sólo como aquel que engendra al Hijo de Dios según la carne, sino como el “que regenera los hombres para Dios”. De este modo, “María es Madre de los hombres, a los que ha regenerado a la vida de Dios”¹¹⁴.

Un recorrido atento por los testimonios patrísticos de los siglos I y II, como el que hace el P. Aldama, permite percibir la lenta, pero creciente, acentuación de la santidad de María. El punto de partida debe colocarse en San Justino, quien “había orientado ya la atención hacia la santidad de María al subrayar la fe y docilidad a Dios en contraposición con la incredulidad y la desobediencia de Eva”¹¹⁵. En cuanto a San Ireneo será necesario citar, una vez más, unas palabras suyas a las que nos hemos referido ya en contextos teológicos muy diversos (problema del parto virginal, maternidad espiritual...): Jesús que es, por antonomasia, “el Puro”, hizo puro el seno de la Virgen¹¹⁶.

Constituye una curiosidad teológica el hecho de que el libro de la Natividad de María haya pensado que María fue concebida virginalmente¹¹⁷. De ello han deducido algunos autores recientes, consecuencias inesperadas: “Una de las razones por las que la teología se opuso durante largo tiempo al privilegio de la Inmaculada Concepción de la Virgen es que, concebida como los demás hombres, hija de la concupiscencia de la carne, María tuvo que contraer la mancha que transmite la generación humana a partir de Adán. Si el autor del Protoevangelio [de Santiago] creyó en la concepción virginal de Santa Ana, si, consignándola, se hizo en este punto eco de la tradición y de la piedad popular, es preciso clasificarlo entre los primeros defensores de la inmaculada concepción; y además hay que reconocer que esta idea tiene en la tradición católica raíces mucho

¹⁰⁹ Deliberadamente redacto la fórmula inspirándome en el título que ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 300, da a su capítulo XII.

¹¹⁰ *La Vierge qui nous régénère*: Recherches de Science Religieuse 4(1914)136-145.

¹¹¹ SC 100, 810-812 y 830.

¹¹² Cf. *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 300-309. A continuación (p. 309-317) estudia la posibilidad de que en ciertos textos de San Ireneo la expresión “primogénito de la Virgen” referida a Jesús pudiera ser indicativa de que María es también madre de los hombres que nacen sobrenaturalmente a la vida de la gracia, así como también las afirmaciones que en la encarnación de Jesús en el seno de la Virgen ven nuestra redención realizada “compendiosamente”.

¹¹³ *Adversus haereses* 4, 33, 11: SC 100, 830.

¹¹⁴ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 308.

¹¹⁵ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 318.

¹¹⁶ *Adversus haereses* 4, 33, 11: SC 100, 830: “quam [vulvam] Ipse puram fecit”.

¹¹⁷ Para la cuestión cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 348-356.

más hondas que lo que ordinariamente se supone¹¹⁸. La reflexión es ingeniosa, pero tiene el grave inconveniente de utilizar, de modo claramente anacrónico, para interpretar unas afirmaciones del siglo II, un tipo de Teología sobre pecado original e Inmaculada Concepción que es muy posterior.

Sobria y pacientemente, como conclusión de su obra, el P. Aldama investiga los primeros indicios de culto a la Santísima Virgen. Mientras que en obras como la *Natividad de María* es posible recoger vestigios de oraciones de alabanza a María en las palabras que se ponen en labios de diversos personajes en la narración¹¹⁹, resulta muy problemático encontrarlos de oraciones de invocación¹²⁰. El problema reside, a mi juicio, en que todavía no se dan testimonios claros de que María interceda por nosotros. Se ha citado, a veces, una frase de los *Oracula sibyllina*: "Siete veces pasó ya el plazo de la conversión y la penitencia que concedió a los engañados por mediación de la virgen pura"¹²¹. Pero probablemente habría que decir de este pasaje lo mismo que más arriba hemos indicado a propósito de los textos de San Ireneo en que se llama a María "abogada de Eva"¹²²: la existencia del tiempo de conversión se ha debido a la mediación de María que con su "sí" lo consiguió.

En un plano semejante habría que moverse a propósito de las primeras representaciones iconográficas de María en las catacumbas. Sin entrar aquí en detalles de datación de cada una de ellas, en todo caso lo que apunta es una veneración, sin que esté atestiguado con claridad un recurso a su intercesión. A no ser que se acepte la interpretación que Margherita Guarducci ha hecho de una inscripción sepulcral en las catacumbas de Priscila que podría datarse a finales del siglo II o principios del III¹²³. Su interpretación es, sin duda, sugestiva, pero produce más perplejidad que convencimiento.

Lo que en todo caso debe proclamarse como absolutamente cierto, es que los orígenes del culto de María, contra lo que ha pensado frecuentemente la escuela de la historia comparada de las religiones, no tienen ninguna relación con los diversos cultos paganos a las diosas vírgenes y madres, y que, por tanto, no puede hablarse, en modo alguno, de un origen pagano del culto a María. Como ha escrito J. Daniélou, el culto mariano "está fundamentado únicamente sobre el papel eminente de María dentro del plan divino de la salvación. [...] El culto mitológico de la Madre se fundamenta únicamente sobre su papel en orden a la transmisión de la vida"¹²⁴.

¹¹⁸ AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Paris 1910) p. 17. Cf. también M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale* (Romae 1952) p. 27.

¹¹⁹ *Natividad de María* 6, 2: ed. AMANN, p. 200-202; 12, 1-2: *Ibid.*, p.226-228.

¹²⁰ Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II* p. 360.

¹²¹ *Oracula sibyllina*, 2, 311-312: ed. A. KURFESS: HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 2, 3ª ed. (Tübingen 1964) p. 508.

¹²² *Demonstratio praedicationis apostolicae* 33: SC 62, 85-86; *Adversus haereses*5, 19, 1: SC 153, 248.

¹²³ *Maria nelle epigrafi paleocristiane di Roma*: Marianum 25(1963)257-258.

¹²⁴ *Le culte marial et le paganisme*, en H. DU MANOIR, *María. Études sur la Sainte Vierge*, t. 1 (Paris 1949) p. 180.

4. Conclusión

Me daría por satisfecho si hubiera conseguido, dentro de la brevedad que imponen los límites de un artículo como éste, haber mostrado, al menos en sus líneas generales, la riqueza de la aportación del P. Aldama a la Mariología en la que él mismo consideraba la más importante de sus obras. No dudaría en calificarla de decisiva. Necesitábamos conocer con exactitud cuáles eran los contenidos de la Tradición primitiva sobre María. Se trata, sin duda, sólo del punto de partida para el posterior desarrollo del dogma. Por eso, sería ingenuo pretender hallar ya en él los temas posteriores en toda su plenitud. Pero habrá que confesar que sin conocer este punto de partida, difícilmente sería inteligible el desarrollo posterior. Por otra parte, la frescura y juventud de los datos de la Tradición más primitiva son siempre capaces de renovar el pensamiento teológico de la época actual, ansiosa de percibir, del modo más inmediato posible, la autenticidad de aquellos testimonios en los que todavía resuenan ecos claros de la predicación apostólica.

EL PENSAMIENTO TRINITARIO DE LOS PADRES A PROPÓSITO DE UN LIBRO RECIENTE

Augusto Segovia, sj

Sumario: En el año 1936 apareció la obra *God in Patristic Thought* del profesor G. L. Prestige. El P. Segovia presenta en este artículo un amplio comentario de la misma, que va más allá de la mera reseña. A través del recorrido que hace por el texto reflexiona sobre la idea de la Trinidad en los Padres de la Iglesia y matiza algunas de las propuestas presentadas por G. L. Prestige.

Summary: In 1936 appeared the work *God in Patristic Thought* by professor G. L. Prestige. Fr. Segovia presents in this article an ample commentary on the same work, which goes far beyond being a mere book-review. Through the study of the text made by him, he reflects on the idea of the Trinity in the Fathers of the Church, and makes more precise some of the proposals offered by G.L. Prestige.

Palabras clave: Patrística, Dios, Trinidad, G. L. Prestige.

Key words: Patristic, God, Trinity, G.L. Prestige.

A fines de 1921, el Dr. G. L. Prestige era invitado por el notable crítico e investigador de antiguos documentos cristianos, el Profesor, hoy difunto, C. H. Turner, a colaborar en la redacción de un Diccionario de Griego Patrístico, cuya publicación se aguarda actualmente con el vivo interés que merece empresa tan laboriosa, como inestimable. Repartido el trabajo, Prestige debía elaborar los artículos referentes a los principales términos trinitarios y cristológicos. Siendo la materia recogida y estudiada demasiado abundante para aprovecharla en el Léxico y aún para tratada en artículos de Revistas, decidió el citado Dr., dado el consentimiento del Comité de redacción, publicar en dos obras aparte sus respectivas elucubraciones sobre dichos puntos. La primera, que vamos a examinar aquí, ha visto ya la luz pública¹. En ella se propone el autor dilucidar el pensamiento patrístico trinitario, precisando, para su debida estimación, el sentido del formulismo correspondiente en los PP, interpretado; no tanto a base de reconstrucción especulativa de sistemas intelectuales atribuidos a los mismos PP, cuanto a base de un examen preciso del uso lingüístico (Intr. p. X). Preponderantemente se estudia la teología griega que el autor califica de más profunda, satisfactoria y filosófica que la derivada de puras fuentes latinas. En general, el estudio del Dr. Prestige sobresale por su extensión –profundidad, precisión y objetividad. Verdadero arsenal de textos metódicamente estudiados, su examen despierta extraordinario interés, a lo cual ayuda, en muchos casos, lo nítido y atractivo de la exposición.

¹ *God in Patristic Thought*, London, 1936 (pp. XXXIII; 318), Heinemann, 9

La orientación conservadora del autor se muestra en especial al calificar justamente de “illiberal prejudice” (p. XIII) las afirmaciones de Harnack, sobre una pretendida helenización o un proceso de secularización del cristianismo. Con no menor objetividad se desecha (p. XXII) la teoría binitarista, apoyada, entre otros, por Kirk. También, aunque algo más tímidamente y con ciertas reservas (por lo demás injustificadas, como veremos después, a propósito de Leoncio de Bizancio), se defiende a los PP. del llamado *triteísmo virtual* (p. XI).

En cuanto a la disposición externa, el texto no presenta notas infrapaginales, pues la poquísima bibliografía mencionada se intercala en el mismo texto, y las referencias a las ediciones de los pasajes examinados se hallan al fin de la obra, en un índice especial muy útil, sobre todo por las indicaciones acerca de la cronología y autenticidad de los escritos patrísticos respectivos². Sin embargo alguna vez se desearía más exactitud. Así vg. la denominada ep. VIII de Basilio se atribuye de hecho al Santo (p. 92), siendo así que la crítica actual lo adjudica a Evagrio Póntico³. La observación es tanto más importante, cuanto que P. cita la carta, como el primer testimonio de Padres griegos en que, al parecer, se denomina Dios al Espíritu Santo. La *Expositio Fidei* se considera de Atanasio (p. 308), lo cual rechaza la crítica moderna⁴. La atribución al mismo Santo de las *Expositiones Psalmorum*, necesita de pruebas, si no en el conjunto, al menos en casos particulares⁵. Opinión peculiar de P., según observa él mismo (p. 313), es que el Sermón contra Ar. et Sab. pertenece realmente a Gregorio de Nisa. En cuanto al denominado Credo de Teodoro de Mopsuestia; obsérvese que su genuinidad, supuesta por P. (p. 250), no consta. Ya S. Cirilo Alej. no parece garantizarla: “Definitio veluti a Theodoro deposita, sicut offerentes dicebant” (Epist. ad Joh. Ant.)⁶.

Por lo que toca a las ediciones, casi siempre se citan las mejores; como excepción puede notarse el seguir a Migne, en vez de Pasquali, respecto de las Cartas del Niseno (p. 313), y en vez de Waszink, respecto del tratado de Anima, de Tertuliano (p. 317). Del Apologeticum de este último, mejor sería también citar a J. Martín que sólo a Migne. Es lástima que para la ep. de Arrio ad Alex., y para el de decretis Nyc. Synodi de S. Atanasio no se haya utilizado la nueva edición de Opitz. H. G. (1934 y 1935, respectivamente).

Dejando ya estas menudencias, vengamos ahora al análisis del libro. Aunque el título no lo acentúe, la parte más principal del estudio se consagra al pensamiento trinitario patrístico y a su formulismo. Las ideas acerca de Dios en general, sólo entran

² El Índice está redactado por F. L. Cross.

³ Después de los estudios independientes entre sí, publicados en 1923, por R. MELCHER (*Der 8. Brief d. Basilii ein Werk d. Ev. Pont.*) y W. BOUSSET (*Apophthegmata*, pp. 281-341).

⁴ Cfr. LEBON J., *Rev. d'Hist. Eccl.* 31 (1935) p. 309 n. 2^a

⁵ Véase BARDENHEWER O., *Gesch. d. Altkirchl. Lit.*, III, p. 63.

⁶ *Acta Concil. Oecum.*, t. I^o, vol. 5.0, pars altera, p. 315, 5, SCHWARTZ. Léase en la misma colección, pars prior, praef, 12.

como fondo de la restante exposición. Iremos examinando las diversas cuestiones tratadas, según el orden de los capítulos, añadiendo las observaciones que nos sugieran.

El primer capítulo está dedicado a los elementos teístas de la teología patrística. Y ante todo, se hace referencia a ciertas etimologías aducidas por los PP., acerca del título Dios. Al texto de Gregorio de Nisa citado aquí (p. 2), podía haberse añadido un interesante pasaje del mismo Niseno en el tratado ad Ablab., donde el Santo explica la razón, por la cual prefiere la etimología: *thèáomai* (ver). Conociendo a Dios por sus operaciones, es natural le designemos con un término que significa la actividad de la divina omnivigencia⁷

Después se da una sucinta idea de las concepciones principales sobre la naturaleza de Dios, en los autores cristianos más antiguos. Los términos usados, negativos en la forma (aunque no todos), envuelven una significación definida y positiva: la completa independencia de Dios, respecto de toda la creación, impassibilidad, perfecta libertad moral, unidad divina, espiritualidad, santidad, etc.

Dada la importancia del asunto, la exposición resulta demasiado breve; pero, al fin, el autor no pretende tratar ex-profeso la cuestión teísta, sino la trinitaria. A propósito de la palabra espíritu, apúntase muy acertadamente (p. XX) que, a menudo, se cometen yerros, aplicándola al Espíritu Santo, en muchos pasajes, donde sólo ocurre como sinónimo de naturaleza divina. Las menciones incidentales que se hacen de Calixto, en relación con Hipólito (vg. pgs. 18, 104, 160), podían insinuar, siquiera de paso, lo sospechoso de los testimonios de éste, sobre el pretendido monarquianismo de aquél. En, cuanto a las doctrinas cristológicas de Apolinar, nota P. que tal vez no fueron aceptadas, en parte por no haber sido comprendidas del todo (p. II). Esta afirmación nos parece inexacta: aun ateniéndonos sólo a los restos de las obras genuinas del Laodicense, es claro que, en una u otra forma, sacrificaba éste la integridad de la naturaleza humana de Cristo⁸, sin la cual no podía subsistir la verdad fundamental cristiana de que el Salvador es verdadero hombre.

Pasando al segundo capítulo, vemos que en él se desarrolla más detenidamente el punto de la trascendencia divina. Y ante todo, expone P. cómo la idea de un Dios, presente a toda la creación, distinto del mundo, se diferencia, en los Padres, del panteísmo estoico, en favor de una concepción, inspirada en fuentes precristianas bíblicas. El autor (p. 27) ve con todo en Atenágoras cierta simpatía por el alma cósmica de los

⁷ OEHLER, II, 2, p. 196.

⁸ Cfr. VOISIN, G. *L'Apollinarisme*, p. 373 y sigs., Louvain, 1901. Una breve síntesis de la cuestión da KIDD, B.J., *A History of the Church to a. D. 461*, vol, II, pp. 212-215, Oxford, 1922. El hecho de los fraudes apolinaristas a que alude P. (l. c.), pertenece al problema más general y complejo de la pseudoepigrafía y fraudes literarios en la antigüedad cristiana, sobre el cual puede consultarse a G. BARDY, en *Rev. d'Hist. Eccl.*, 32 (1936) pp. 5-23; 275-302. Desde luego el movimiento antinestoriano, en torno a Cirilo de Alejandría, esclarece no poco el problema de la tardanza en descubrir las falsificaciones apolinaristas. Así vgr. la fórmula de Apolinar: *mía physis tou theou logou sesarkomenou*, venía bien contra el nestorianismo, siendo, por lo demás, susceptible de interpretación ortodoxa, como lo prueba el mismo Cirilo que creía ser la frase atanasiana.

estoicos, si bien éste reprueba la materialidad de semejante principio. Pero, para precisar las cosas, observaremos que lo que propiamente quiere probar aquel apologista (suppl. 6.4) es que aquellos mismos filósofos, por el hecho de establecer un fuego creador, cuyo espíritu penetra todo el universo, reconocen la unicidad de Dios.

Después examina P. la idea de receptividad expresada por *chorein* y similares que los Padres emplean para indicar cómo la divina presencia no sólo penetra, sino sustenta el universo. Más abajo (pp. 37-54) viene un detenido e interesante estudio del formulismo relacionado con dos términos *agénetos* y *qénetos*, expresión aquella de la trascendencia y absoluta perfección de Dios, origen de todo ser finito, y ésta, de la dependencia y contingencia de los seres creados. Ya hace varios años había consagrado el autor una notable monografía al uso de *agé(n)netos*, *gé(n)netos* y similares, en Eusebio y en los primeros arrianos⁹ y más tarde otra sobre el *agé(n)netos* y frases aparentadas, en Atanasio¹⁰. En cuanto a la presente exposición, merece ponerse de relieve la insistencia acerca del doble sentido, del que es susceptible el grupo terminológico: *agénetos-agénnetos* (los mss. usan con frecuencia indistintamente ambas palabras), es decir, realidad última increada, o mejor dicho: inderivado-increado.

No cabe duda que esta distinción, acentuada por P., es la clave para resolver muchas dificultades que surgen, al estudiar los escritos patrísticos. En el primer sentido interpreta el autor diversos pasajes, donde el Padre se contrapone al Hijo; en el segundo otros, donde Dios trascendente se compara antitéticamente con los seres creados, de los cuales es, al mismo tiempo, Padre universal (por eso *agénnetos*) y suprema causa productora (de donde: *agénetos*).

Por lo que respecta al testimonio de los mss., P. se inclina a creer que los copistas tienden, en general, a reproducir la *n* genuina, más bien que a añadir una *n* no existente en el texto; suponer que deliberadamente pretenden alterar un término tan familiar como *aqénetos*, substituyéndolo por *aqénnetos*, es atribuirles una iniciativa intelectual que no corresponde al nivel cultural medio de aquella gente. Según esto, las alternancias se deben, en general, a los mismos autores que parecen usar casi indistintamente *aqénnetos* y *qénetos*, sin matiz especial característico, a no ser un vago sentido de mayor propiedad del término personal, en conexión con el ser personal (pp. 42-43). Curiosa y bien probada es la observación de que los gnósticos empleaban habitualmente *agénnetos* y otras palabras derivadas de *génnesis*, para hablar de creación y que este proceder pasaba a veces inconscientemente al vocabulario de los Padres que refutaban a aquellos, como vg. Hipólito (pp. 43-49). A fines del s. III parece hacerse ya luz sobre la confusión anterior en el uso de dichos términos (p. 52).

Después de considerar la naturaleza de Dios, sé viene a examinar su automanifestación (Cap. 3º). Dios se nos manifiesta por su actividad, expresada con las metáforas del A. T.: mano, palabra, voz del Señor. La *faz de Dios* sugiere más directamente la idea

⁹ *Journal of Theol. Stud.*, 24 (1923), pp. 486-496.

¹⁰ *Ibid.* 34 (1933) pp. 258-265.

de autorevelación que produce paz y alegría, y manifiesta su providencia, su benevolencia (pp. 55-56). Revelándose, pues, Dios por sus obras, importa conocer la finalidad y modo de su orden providencial o, como dicen los PP., de su economía. El autor examina con precisión y nitidez la etimología y proceso semántico de esta palabra (pp. 57-67): las ideas prevalentes son la de administración y la de suministro de alimentos. Pero administración supone método; por eso economía adquiere el sentido de plan y designio. A su vez designio envuelve la idea de métodos prácticos de ejecución, de donde economizar: arreglar o disponer. Apta es pues la palabra, para indicar el orden providencial, ya sean los dones enviados por Dios de modo providencial, ya los sucesos que Él designa y dispone; unas veces, providencia general; otras, particular. En ocasiones el término apunta el concepto de acomodación o consideración. De Tertuliano e Hipólito es peculiar el sentido trinitario de organización o constitución. En especial, la economía divina se manifiesta en forma de gobierno providencial. Pero sobre todo el vocablo expresa la dispensación de la gracia. La particular providencia o condescendencia de Dios culmina en la Encarnación; de aquí que *economía*, sea, desde el siglo III en adelante, la palabra que regularmente usan los PP. para denotar ese misterio.

En conexión con este interesante estudio de la palabra economía, observa P. (cfr. pp. 67-75) que, considerándose al mundo, como basado sobre un gobierno espiritual, nada tiene de extraño que los Padres, siguiendo un precedente hebreo, admitiesen la existencia de fuerzas espirituales o poderes subsidiarios, dotados de actividad particular (energía), buenos o malos, conforme a la tendencia experimentada de progresión o regresión del mundo. Los buenos, o sea los ángeles, por lo mismo que ejecutan funciones delegadas, semejantes a las del Supremo Gobernador del Universo, son designados con el título de dios según el modo bíblico. Los malos o demonios, cuyo influjo o energía denomina a sus poseídos *energúmenos*, son considerados a veces como los dioses falsos de los gentiles.

En cuanto al concepto de deificación del hombre (en sentido, claro está, relativo), había precedentes en los salmos del A. T. Además existía una pujante tradición soteriológica que sostenía ser el destino del hombre, alcanzar la semejanza con Dios; la deificación. P. apenas toca este último punto, ni alude al fundamento bíblico de esta importante concepción, tan cara a los PP., sobre todo a Ireneo, Orígenes, Atanasio y a los capadocianos.

Con esto termina el autor su bosquejo sobre el fondo teísta del pensamiento trinitario de los Padres, asunto principal del libro. Teniendo en cuenta tal orientación, no choca tanto lo sucinto de esta primera parte que considerada en sí misma, si bien contiene pormenores muy dignos de notarse, en su conjunto resulta algo pobre, dada la importancia de las cuestiones abordadas.

Con el capítulo 4º se empieza a tratar el problema de la Trinidad. El comienzo trinitario (p. 76, cfr. XXI) choca algo, por no decir nada de lo que realmente es el punto de partida: la revelación. Ciertamente el autor, al exponer la doctrina sobre el Espíritu, apunta la idea de que el N. T. es la fuente de la teología patristica, acerca de la divinidad

y actividad de Aquél (pp. 83-84). Véase también la recapitulación general, p. 300. Pero aquí al iniciar el cap. 3.0, y con él toda la cuestión trinitaria, se contenta con decir que “desde el primer momento de la reflexión teológica fue cosa recibida que Jesucristo era verdadero Dios, así como verdadero hombre”, con otras palabras: “el sentimiento avasallador de la redención divina en Cristo llevó a los cristianos a atribuir la divinidad absoluta a su Redentor”. (Intr. p. XXI). Ya antes se nos había dicho que “la doctrina cristiana es una legítima construcción racional fundada en los hechos de la experiencia cristiana” (p. XIII). Bien está el considerar el aspecto psicológico de las creencias cristianas, pero nunca se debe olvidar que el objeto de nuestra fe es impuesto por la revelación: viene de fuera, no nace simplemente de la reflexión teológica o de la experiencia religiosa¹¹, aunque las especulaciones de los teólogos elaboren después los datos de la revelación. Debiórase pues haber apuntado, ya en los mismos umbrales de la exposición trinitaria, el origen del pensamiento patrístico.

Refiriéndose a la cristología primitiva, afirmase que “Some of the earlier or more popular expressions of Christian writers, on the subject of our Lord, are so strong as to be susceptible of the theopaschite perversion which converts the divine nature into the subject of Christ’s human experiences” (p. 76). Aquí es de observar que las frases de Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, etc., vg. *sufrimientos de Dios; pasión de mi Dios*, citadas por P., expresan en sí mismas admirablemente lo que después se llamó *comunicación de idiomas*, prueba perentoria de la verdad de la Encarnación. No dicen esos giros: pasiones de la divinidad, sino de Dios. El Verbo sufre en su humanidad. Que las expresiones son susceptibles de ser entendidas en sentido monofisita real, y de hecho, en ocasiones, lo fueron, es otra cuestión. Por lo demás, en el empleo del término *teopasquismo*, se debería, con Jugie, distinguir un teopasquismo herético (la divinidad misma ha sufrido) y otro ortodoxo (Dios, el Verbo, ha sufrido)¹². No se trata pues, en los Padres apostólicos, de *expresiones retóricas de la divinidad de Cristo*, como llama a varias de ellas P. (p. 78), sino de fórmulas indicadoras de la gran realidad: el Hijo de Dios *homo factus est*, con todas sus consecuencias, apuntadas ya en el N. T. Viniendo a explicar después (pp. 80-81) los motivos, por los cuales, hasta el s. IV, la divinidad del Espíritu Santo es mucho menos explícitamente afirmada o directamente atacada que la del Hijo, tiene P. observaciones interesantes. Sobre el vocablo *monarquía*, se llama más tarde la atención, notando, que, aunque el nombre *monarquiano* lo emplean modernos escritores para designar un complejo de opiniones heréticas, la palabra misma. *monarquía* ocurre en los Padres más respetables, en el sentido de lo que llamamos *monoteísmo*. En el término trinitas distingue P. dos sentidos, uno: primitivo, colectivo, (=trías), sin conexión con el concepto de unidad divina; otro en relación - con éste (=tri-unitas) (pp. XXV, 93-94). No acabamos de ver la exactitud de tal distinción. Claro está que la elaboración del concepto *Unitas in trinitate* no fue precisamente la tarea de los PP. en los tres primeros siglos; pero la idea tradicional monoteísta, por sí sola, excluyó siempre la de una mera colectividad en Dios.

¹¹ La concepción patrística de la Trinidad no justifica la expresión con que, en lenguaje moderno, la anuncia el autor al final del libro (p. 301): tres órganos divinos de la conciencia de Dios, pero un centro de la divina auto-conciencia.

¹² *Dict. Th. Cath.*, 10, 2237. Cfr. del mismo autor: *Theol. Dogm. Christ. Orient.*, pp. 443-444, Paris, 1935.

El capítulo 5.º describe un interesante esfuerzo, realizado (aunque sin éxito)-por Tertuliano e Hipólito, para establecer una base teológica; donde se armonizase el monoteísmo con la aceptación de la divina tríada. Es lo que el autor denomina *monoteísmo orgánico*. Su expresión es la palabra *economía*, de la que expone P. una interpretación profunda y objetiva, respecto de los pasajes de Tertuliano, en que el término ocurre en sentido trinitario. Acerca de lo que se dice al principio del capítulo: “He (Tert.) was profoundly influenced by previous Greek speculation” (p. 97), obsérvese que, apartándose Tertuliano de la tradición griega en este punto del uso trinitario de *economía*, como reconoce el mismo P. (p. III), la afinidad entre el apologista africano y los apologistas griegos no es tan profunda, en dicha cuestión; se refiere solamente (fuera, a lo más, del ejemplo de Taciano, aducido en la pág. 102) al empleo de *economía*: distribución. La insistencia apologética de Tertuliano sobre el monoteísmo en el tratado adv. Praxeas, de donde P. toma los pasajes relativos a *monarchia* (pp. 98-99), rebate como es natural, las acusaciones por parte de los monarquianos: “duos et tres (deos) iam. iactitant”¹³. En cambio los apologistas¹⁴ tienen más bien que rechazar los reproches del ateísmo¹⁵ que les echaban en cara los paganos.

El capítulo 6º empieza con una corta consideración acerca de las teorías alternativas respecto del ser divino. El sabelianismo borra la distinción de personas; los gnósticos, con su solución emanatista, desembocan históricamente en el subordinacionismo; el más influyente de todos estos sistemas los adopcionistas que tratan a Cristo como puro hombre, tienden hacia el unitarismo. En cuanto a puntos particulares desarrollados en esta sección titulada: *The Word*, merecen recordarse: la acertada crítica de las emanaciones gnósticas (pp. 112-113); la afirmación, más probable, a nuestro juicio, que busca el origen doctrinal del arrianismo en el subordinacionismo origeniano, llevado al extremo, más bien que en las teorías de Pablo de Samotasa (p. 116); el señalar atinadamente los peligros, para la ortodoxia, de la concepción sobre el doble estado del logos (*endiáthetos-prophorikós*) (pp. 123-124) .

Al tratar de las ideas estoicas referentes al mismo logos (p. 117), hubiera venido bien explicar algo más detenidamente la cuestión; sabe a poco la observación, por otra parte tan justa en lo tocante a la filosofía helénica, de que la concepción del *lógos spermaticós* testimonia la creencia general en la racionalidad del universo y en la prevalencia de fuerzas inmanentes que gobiernan los objetos particulares.

En el capítulo 7º se echa una mirada de conjunto al subordinacionismo. El autor aquí (pp. 129-130) y en otras ocasiones (vg. pp. 197 y sigs., 166, 171 y 176) presenta abundantes ejemplos del uso gnóstico de logos, homoúsios, hypóstasis, etc.; pero hubiese ayudado a la claridad dar una síntesis previa de todo el sistema o al menos del valentiniano, cuyo influjo fue mayor en dicha secta.

¹³ Adv. Prax., 3

¹⁴ Cfr. LORTZ J., *Das Christentum als Monotheismus in den Apoloqien. des 2. Jahrhunderts* (Festgabe A. Ehrhard.. 1922, p. 307 y sigs.)

¹⁵ Cfr. A. HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, (Texte u. Unters. N. F. XIII-4, 1905, pp. 11-14).

Acerca del subordinacionismo de Orígenes, P. distingue cuidadosamente el empleo que hace el gran teólogo del vocablo *ktisma* aplicado al Hijo (en un fragmento de autenticidad no del todo cierta), del uso de *génetos*, como apelativo del mismo Hijo. La dificultad, obsérvase, está no tanto en aquel pasaje (por el contexto se ve que Orígenes está influenciado y preocupado por la exégesis de Prov. 8, 22) cuanto en el hecho de considerar el maestro de Alejandría a Cristo como *génetos*, al hablar independientemente de la preocupación exegética. Y en este punto P. resuelve las dificultades que nacen de pasajes origenianos, aparentemente al menos contradictorios, distinguiendo, según ya indicamos arriba, entre creación y derivación: el Hijo, según Orígenes, es *génetos*, porque su ser deriva del Padre; no es *génetos* porque no cae dentro de la esfera de los seres creados (pp.132-138). De hecho, si se ha de librar al profundo teólogo del reproche de contradecirse, no se ve otra solución conveniente del problema, que la de dar al vocablo *génetos* en la cita mencionada, el apelativo posteriormente acuñado de *principiatum* o mejor, entender *génetos* en el sentido *génnetos* (=engendrado, como nombre personal en Dios). Eusebio de Cesarea, nota con razón P. (p. 139), apunta ya la utilidad de reservar sencillamente el vocablo *génneton* para expresar la noción engendrado, dejando al *généton* el de creado. Por lo demás, el estudio que hace el autor, de la terminología trinitaria en Orígenes, es notable por la extensión y acierto en la interpretación semántica de los pasajes aducidos (pp. 144-145). Más abajo (p. 151), se expone nítidamente la argumentación arriana, a base de *agénnetos*. Es un punto interesante, sobre el cual el autor, en *Journal of Theol. Studies*¹⁶, había ya corregido a Lightfoot.

El capítulo 8º investiga el sentido de la palabra griega *persona* (prósopon). Aquí se echa de menos alguna explicación sobre el uso filosófico pagano de *prósopon*. El significado de individuo respecto de dicho vocablo, es claro en los ejemplos aducidos. Pero el de *presentation* no lo vemos tan claro. Una cosa es que el sentido primitivo sea el de rostro, faz (no, máscara) y otra, que el uso posterior haya retenido la idea de *presentación* (*individual self as presented to an onlooker*, p. 157) con tal regularidad y frecuencia en teología (sólo dos ejemplos cita P. en este contexto, pp. 158- 159: uno de Clemente, otro de Cirilo, ambos alejandrinos) que puedan inferirse de aquí las dos conclusiones siguientes : primera, que *persona* en la concepción trinitaria de Tertuliano (adv. Praxeas) significa *the concrete presentation of an individual* (p. 159)¹⁷; y segunda, que tres *prósopa* en la tríada (cristiana) significan *three presentations* (cfr. p. 177)¹⁸. Los dos ejemplos presentados de Clemente y Cirilo, sólo prueban que el Logos (o el Espíritu Santo) se denominan faz de Dios, por ser manifestación o revelación de Dios, en cierto modo imagen suya, según indican esos escritores. Pero tal sentido de *prósopon* no conviene al Padre; por donde no nos parece deba derivarse del uso patrístico de *prósopon*, la equivalencia: tres *prósopa*=tres *presentaciones*. El significado más afín a este último es el colectivo de *presencia* v. g. en la Didaché IV, 2, 3 (Bihlm. I, p. 3) texto no mencionado por P.; pero,

¹⁶ 24, p. 486 y 34, p. 258.

¹⁷ Por lo demás, al menos en lo que atañe a la Trinidad, tiene razón P. al afirmar (p. 97; aquí p. 159 sólo se trata del concepto: *persona*), que se ha exagerado el carácter jurídico de la teología tertuliana.

¹⁸ En el caso aducido de Ireneo (*Haeres.* 1, 5, 4) *hypostasis* tiene claramente el sentido de naturaleza, no el de presentación, como insinúa el autor (p. 176).

como se ve, tal sentido no se adapta bien a la concepción teológico-trinitaria. En cambio, la idea simplemente de *individualidad existente, con su propio y especial carácter*, es la que Tertuliano atribuye generalmente al término *persona* en el tratado adv. Praxeas, como apunta muy bien P. (p. 159). Y con razón se restringe en especial tal significación a dicho tratado, pues en otras obras de Tertuliano más bien predomina en *persona* la idea de estado, condición, función¹⁹.

Digna de notarse es la observación en que insiste P., de que los sabelianos defendían un *prósopon triónymos* (“appeared under threnames”) y no una *hypóstasis triprósopos* (cfr. pp. 160- 161). De hecho los testimonios en favor de tal afirmación son de peso.

El estudio de *hypostasis* es, por lo demás, uno de los más desarrollados (pp. 161-177, cfr., en el cap. siguiente, 179-190) y mejor concebidos del libro de P., si bien el autor se ciñe a la literatura patristica. En este sentido completa la notable monografía de Witt²⁰ que abarca el empleo del término en la filosofía pagana (sobre todo estoica) y en la literatura cristiana, hasta la época de Plotino, cuyas citas se discuten y explican allí muy por menudo²¹. Por lo dicho anteriormente, creemos que la palabra *hypóstasis* en la antigua teología trinitaria inculca en cierto modo, lo mismo que *prósopon*, la idea de objetividad concreta (lo afirma también el autor), no precisamente la de *external presentation*, como vuelve éste a hacer resaltar (p. 169, cfr. p. 176, a propósito de Ireneo, haer. 1, 5, 4 y p. 177, al resumir el capítulo). En la pág. 172 Prestige interpreta el pasaje de Aténágoras, suppl. 24-4, mejor que lo hace Witt (l. c. p. 133).

En el capítulo 9º se continúa explanando el uso teológico de *hypóstasis*. Muéstrase cómo, a pesar de que su aplicación a las tres personas no quedó exenta de equívocos hasta mediados del s. IV, sin embargo la idea implicada en el vocablo había sido substancialmente recibida. *Hypóstasis* era un término más o menos metafísico que designaba un *objeto independiente* (p. 179). El ejemplo de Orígenes (c. Celso, 8, 12) aducido aquí por P., nos parece indicar más bien el concepto de distinción que de independencia; dos *prágmata* (Padre e Hijo), explicación de *hypostáseis*, significa: dos objetos o cosas reales, distintas. Alteridad, no precisamente independencia, es lo que acentúa la pluralidad de *hypóstasis*, respecto del Padre y del Hijo, según Orígenes y mucho más según Eusebio (cfr. pp. 179, 180, donde cita a este autor). La exposición que hace P., del Concilio de Alejandría en 362 (pp. 181-184) esclarece mucho la mente de Atanasio. El autor presenta los hechos objetivamente, si bien la paráfrasis que da de la frase *diá ten tautotéta tes physeos* es al menos discutible, por lo ambigua. Más abajo (pp. 188 y sgs.) se estudia con penetración y amplitud la distinción entre *ousía* e *hypóstasis* en su empleo extrateológico, dentro de la literatura patristica. No hubiera venido mal alguna ojeada

¹⁹ Véanse los ejemplos en BETHUNE-BAKER, J. F. (Texts. a. Studies, vol. VII, n. 1, 1901, pp. 71-72).

²⁰ WITT, R. E. en *Amicitiae Corolla*, Homenaje al octogenario Rendel Harris, pp. 319-343, London, 1933.

²¹ Abundante y bien trabajado material sobre todo este punto ha reunido ARNOU, R. S. J. en el *Dict. de Théol. Cath.* t. XII, art. *Platonisme des Pères*, 2258-2392, París, 1935. En especial, sobre Plotino, 2275-2282. Acerca. de la trinidad, véanse cols. 2322-2338.

sobre los escritos de la filosofía pagana²². Extraña es la explicación que añade P. (p. XXIX, introd.), al presentar la mente de Atanasio sobre el misterio trinitario en Dios: *it is one in content and consciousness, but three to contact and apprehension*²³.

El capítulo 10º trata extensamente del homoúsios. Siguiendo su norma de no explicar ejemplos de filósofos paganos, sólo se ocupa P. de los gnósticos, antes de pasar a los escritores ortodoxos. Sin embargo hubiera sido útil aludir siquiera al pasaje de Plotino, Enn. 4, 7, ro, citado por Strong, T. B.²⁴. El significado profano del término lo entiende P. con razón, sobre todo en lo referente a los gnósticos: *mode of the same stuff* (pp. 197- 199). Podía hacerse resaltar más el influjo de esta literatura en los primeros autores eclesiásticos que se citan a continuación, vg. en Clemente de Alejandría, a causa de la infiltración gnóstica en dicha ciudad²⁵. El uso teológico de *homoúsios* en Orígenes y Dionisio Alej. acentúa, según el autor, que lo que es el Padre, es también el Hijo, sin referencia al problema de la unidad entre ambos (p. 200).

En cuanto a la interpretación dada por P., al motivo, por el cual el Concilio de Antioquía en 268 rechazó el homoúsios, contra Pablo de Samosata, no cabe duda que es ingeniosa, pero muy discutible (pp. 200-209). El autor sigue la explicación de S. Atanasio, que difiere no poco de la de S. Hilario. Pero obsérvese que éste conoce las fuentes mejor que aquél. Además, si el Concilio, como dice el mismo P., emplea *ousia* (prácticamente=*hypóstasis*) contra Pablo ¿porqué *homoúsios* va a tener, en labios de éste, otro sentido que *unipersonal*? En tercer lugar la argumentación contenida en la Carta del Concilio a Pablo (Routh, 291) no se ve porqué ha de explicarse en el mismo sentido exactamente que la de Atanasio (así P., p. 203). Basta suponer que Pablo arguía: Si Cristo fuera Dios preexistente y personal, habría dos dioses. Por lo tanto, hay que admitir un Logos impersonal (que no tenga *hypóstasis* propia).

Por otra parte S. Hilario da claramente dos motivos distintos, por los cuales los semiarrianos rechazaban el homousios; suponer una trasposición, de modo que el primero sea razón del hecho mencionado en el segundo (esta solución propone el autor, p. 205) resulta violento. Ni satisface la explicación que se da sobre el pretendido error de Hilario, como se ve por las suposiciones problemáticas que hace para ello el autor (pp. 206-207). Sin embargo, nos parece bastante probable que Pablo de Samosata no defendía *precisamente* la doctrina que se suele atribuir a Sabelio=sucesión de fases en Dios: primero recibe el nombre de Padre, luego el de Hijo, después el de Espíritu; y en este sentido tiene razón Prestige. Pero adviértase que en el siglo IV la herejía monarquiana, en general, se solía llamar *sabeliana*. Pudo pues Pablo defender una doctrina que borra- ba la distinción de personas en Dios, sin ser estrictamente sabeliano.

²² Minuciosamente trata del uso de ambos términos en Plotino, WITT (l.c. pp. 337-354).

²³ Véase lo dicho arriba (p. corresp. a la nota 18) sobre la interpretación de P.: tres hypostases: tres presentaciones.

²⁴ *Journ. of Theol. Stud.*, III (1901) p. 35.

²⁵ Sobre lo cual puede leerse con fruto el cap. V, 1 del libro de CADIOU, R, *La Jeunesse d'Origène, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au debut du 3e siècle*, pp. 130 y sigs., París, 1936.

Acerca de las objeciones contra el *homousios*, que se suscitaron en el Concilio de Nicea, P. acude oportunamente a las opiniones de Arrio y a las declaraciones de Eusebio de Cesarea. Podía haber completado con otras fuentes vg. Eustacio de Antioquía y Atanasio²⁶. Inexacta es la afirmación: “The official interpretation laid down by the Council of Nicea left the problem of the divine unity unsolved” (p. 213). Claro es que no vamos a atribuir al Concilio la elaboración doctrinal posterior de Atanasio y de los Padres de Capadocia, sobre la unidad divina. Pero eso no significa que Nicea dejase sin resolver el problema²⁷. Para no hablar más que del *lumen de lumine*, esta metáfora, en su uso tradicional patrístico, envolvía la idea de inseparabilidad del Hijo respecto del Padre²⁸, lo cual, para la mentalidad estrictamente monoteísta de la tradición (en los antenicanos, *monarchía*, de ordinario era sinónimo de *monoteísmo*), equivalía, al menos de modo implícito, a sostener la unidad en la trinidad, en el sentido de la unidad, única posible en Dios, la numérica. De modo que al afirmar Atanasio, explanando el *homousios* niceno, en el pasaje de syn. 20, citado por P. (p. 214), que el Hijo es inseparable de la *ousia* del Padre; que Él y el Padre son una misma cosa y que el Logos está siempre en el Padre y el Padre en el Logos, reproduciendo la relación del resplandor con la luz, esta exposición desarrolla, en la misma línea, la idea tradicional contenida en dicha metáfora.

El capítulo 11º acentúa primeramente el mérito de Atanasio en interpretar el *homousios* niceno en el sentido de identidad de sustancia. Ante todo se examina en breve el contenido de esta idea en el formulismo de Tertuliano (pp. 220-21) y el consiguiente influjo de Occidente sobre los atanasianos, en este punto. P. hace resaltar con razón que Atanasio extiende la doctrina de identidad de sustancia al Esp. Santo (pp. 221, 222). Después, indícase el origen de la reacción antinicensa contra el *homousios*. La trama interna de todo el movimiento es, desde luego, mucho más compleja de lo que deja adivinar la exposición de P. Sin embargo hay que conceder a Marcelo parte preponderante, aunque el autor tal vez insiste en él, de modo demasiado unilateral. Las sospechas que abrigaban los semiarrianos acerca del significado sabeliano de *homousios* y el influjo que la desviación de Macedonio respecto del Espíritu y la habilidad de Basilio Cesarense y Atanasio ejercieron sobre el ánimo de los semiarrianos conservativos, acercándolos al nicenismo, quedan sucintamente expuestas, pp. 223-24.

Sigue un breve y exacto estudio del *homousios* en Epifanio y una alusión a la prudente reserva de S. Basilio en no llamar *theós* al Espíritu, reconociendo, sin embargo, el contenido del título (pp. 224-25). P. hace bien en llamar la atención acerca de la influencia de Atanasio (de synodis) sobre la epist. 52 de S. Basilio (p. 227). Lo restante

²⁶ Cfr. D’ALES, A., *Le dogme de Nicée*, pp. 88 y sigs., París, 1926.

²⁷ Si con esta frase sólo quiere decir el autor que el término *homousios* iba directamente contra Arrio, el cual, en resumidas cuentas, negaba la divinidad del Hijo, ya por el mero hecho de negar su eternidad, estamos conformes. Cfr. p. 215: “it was enough for the orthodox party at the Council to secure the term as against Arius and to leave the development of its full implications to the future”. Pero expresiones como éstas “It was Athanasius rather than the Council of Nicea that saved Christian monotheism” (Introd. p. XXXI), son demasiado categóricas para ser exactas.

²⁸ Véase vg. ORÍGENES: “Splendor ergo huius lucis est unigenitus filius, ex ipso inseparabiliter .velut splendor ex luce procedens”. (de Princ., I, 2, 7, Koetschau, V, p. 37, 7-9)

del estudio referente a la doctrina de éste en lo que toca a la identidad de substancia, es amplio, minucioso y objetivo. “The identity of the divine ousia in the several Persons is therefore not, in Basil’s view, a matter of their belonging to a single species, but of their several expression unimpaired of an identical single ousia, which is concrete” (pp. 229-230). La frecuencia del término *identidad* en el lenguaje teológico y su enfático significado, subraya P., ha llamado poco la atención a los modernos libros de texto. De interés resulta asimismo la observación de que la *monarchia* se entiende ahora más bien en sentido de *unitas in trinitate, trinitas in unitate, Pater in Filio*, etc. (p. 233). Esta insistencia en lo que más tarde se llamó *perichóresis* es muy importante y característica de Atanasio y de los PP. de Capadocia, si bien podía haber aludido el autor al pasaje incidental de Ireneo (Adv. Haeres. III, 6, 2, Harvey, p. 23).

En cuanto a la fórmula *una ousía y tres hypostáseis*, el autor sin detenerse a investigar su origen; acentúa sólo la notable elaboración de S. Basilio en este punto y da breves referencias sobre el sentido de *physis* en comparación con *ousia* (pp. 233.-235). El capítulo se cierra exponiendo las concepciones trinitarias bajo el punto de vista latino, a diferencia del griego. Este, según P., concibe un Dios, que es ser objetivo, pero también tres objetos y aquel, un Dios que es un objeto, mas a la vez, tres sujetos. No deja de haber cierta disonancia entre esta afirmación del autor y la que él mismo nos había hecho (p. 159), refiriéndose precisamente a Tertuliano (de tan gran influencia en la terminología trinitaria occidental): el término correspondiente a *prósopon*; persona, lo aplica Tertuliano a las personas de la Trinidad, en el mismo sentido, en que *prósopon* se usaba comúnmente en griego. Y lo dicho en la p. 97, sobre el teólogo africano: “su puesto está asegurado, como el último de los apologistas griegos”.

P. insiste en que los Padres latinos tenían conciencia de que ninguna enseñanza sobre Dios puede darnos “una descripción completa de lo que Él es, en su propia y perfecta naturaleza”. Muy bien; pero obsérvese que tal convicción ni es exclusiva de los latinos, ni quiere decir esto que ellos creyesen, que “toda doctrina acerca de Dios sea tan sólo una alegoría humana” (p. 236). Una cosa es conocimiento analógico, imperfecto (o como dice justamente el mismo P., a continuación, inadecuado) y otra la pura alegoría.

En toda esta comparación entre griegos y latinos, ténganse en cuenta las siguientes observaciones. Ante todo se debe subrayar más de lo que lo hace P., que aquí se trata de explicaciones especulativas filosóficas del misterio. Ya S. Agustín distingue entre *pia fides* y *qualiscumque intelligentia*²⁹. En segundo lugar, las divergencias, sean cuales fuesen, no son tales que pueda trazarse una línea divisoria nítida entre el punto de vista latino y el griego, como apunta P. “Los más sabios de los latinos eran plenamente conscientes de que la doctrina trinitaria griega difería esencialmente de la suya propia”. Y más arriba se habla de *vía psicológica* (latina), contrapuesta a la *metafísica* (griega) que convergen al mismo término (p. 236). Sobre esta cuestión dice muy bien Schmaus: „In der Geschichte des Dreieinigkeitsglaubens wurde tatsächlich bald mehr die Einheit Gottes, bald die Dreipersonlichkeit betont, ohne dass das andere Element jeweils

²⁹ *De Trinit.*, VII, 4, n, 9 (PL, XLII, 941).

vernachlässigt oder gar geleugnet worden wäre. Das erstere Vorgehen findet man mehr im Abenland, das letztere mehr im Morgenland, wengleich keines ausschliesslich *griechisch oder lateinisch* ist und keines von den Theologen, bei denen wir es finden, mit Ausschluss des anderen vertreten wird³⁰. En tercer lugar, debería ponerse más de relieve que las discrepancias entre latinos y griegos, en el punto trinitario, radican, de modo especial, en el diferente contenido semántico que se atribuía a las palabras: *substantia* y *persona*; de donde la diversidad en la manera de hablar. “Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet... timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas... Quaesivit qui tria diceret, et dixit substantias sive personas, quibus non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit...” etc.³¹. Que en el fondo convenían latinos y griegos, lo nota justamente el mismo S. Agustín: “Quod de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum Graecorum consuetudinem, ea quae diximus oportet intelligi. Sic enim dicunt illi tres substantias, unam essentiam, quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam”³².

En cuanto a S. Anselmo (P. pág, 239), es cierto, desde luego, que se inspira en el gran Obispo de Hipona, según indica el mismo Anselmo en el prólogo del Monologion y según se desprende de lo que allí dice en seguida: “Quod enim dixi summam trinitatem posse dici tres substantias, Graecos secutus sum, qui confitentur tres substantias in una persona eadem fide, qua nos tres personas in una substantia. Nam hoc significant in Deo per substantiam, quod nos per personam”³³. Por estas palabras aparece el influjo de S. Agustín, tanto en señalar la diversidad de terminología entre griegos y latinos, como en apuntar la coincidencia de los mismos en el fondo. Difiere, en cambio, Anselmo de Agustín, ante todo, en el motivo por el cual aquél piensa, como éste, que de suyo la palabra *persona* no conviene a Dios en plural (aunque ambos acepten el uso lingüístico común: tres personas). En efecto: según Agustín, *persona* expresa algo absoluto, esencial, de donde, si sólo se considera su contenido semántico, no es apta para designar pluralidad en Dios³⁴. Según Anselmo, influenciado por la definición boeciana: “persona est naturae rationalis individua substantia”³⁵, la pluralidad de personas se suele entender de modo que subsistan separadamente entre sí, de donde es menester que sean tantas las substancias, cuantas son las personas. “Quare in summa essentia sicut non sunt plu-

³⁰ *Bibl. d. Kirchenväter*, 2. Reihe, Bd. XIII; Einl p. XXVIII, München, 1935.

³¹ S. AUGUST. *De Trinit.* VII, 4, n. 9. (PL, XLII; 941-942); cfr. n. 7 (l. c. 939).

³² *Ibid.*, n. 8 (l. c. 941).

³³ S. ANSELMI, ... *Opera omnia*, vol. 1^{um}, p. 8. ed. Schmitt, Fr. Sal., Seccovii, 1938. Vide ep. IV, 104 (PL, CLIX, 253) y epist. de Incarn. Verbi, en su segunda recensión, cap. 16, ed. Schmitt, Floril. Patr. 28, p. 25, Bonnae, 1931

³⁴ Cfr. *De Trinitate*, VII, 6, n. II (PL, XLII, 943). Sobre la varia interpretación que dan los escolásticos al pasaje, puede consultarse SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre d. hl. Augustinus*, pp. 148-149, Münster i, W., 1927.

³⁵ De persona et duabus naturis, c. III (PL, LXIV, 1343). Compárese ANSELMO, *Monol.*, cap. 79, Schmitt, vol. 1, p. 86.

res substantiae, ita nec plures personae”³⁶. Además, discrepan los dos teólogos, en que Agustín atribuye a los griegos la fórmula: “tres substantias, unam essentiam”; en cambio Anselmo les adjudica: *tres substantias in una persona*. ¿Por qué substituye aquí Anselmo la palabra *essentia* (=ousia) por persona? ¿Tal vez por acentuar la antítesis entre latinos y griegos? No da otra razón P. (pág. 239), ni es fácil hallar explicación histórica que satisfaga. En una carta de Anselmo *ad Bernardum eiusque monachos*, alude el Santo a la siguiente fórmula que, según él, es atribuida por S. Agustín, a los griegos. “Quod autem Graeci dicant in Domino unam personam, tres substantias, testatur beatus Augustinus in libro de Trinitate”³⁷. Por el contexto, la frase *in Domino*, lleva a dar un sentido cristológico a la fórmula. De hecho el pasaje de S. Agustín a que se alude, no parece ser otro que aquel tan famoso “Sic Deo coniungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona, ac per hoc iam ex tribus, Deo, anima et carne”³⁸. Pero allí nada dice S. Agustín de los griegos. Por otra parte S. Anselmo en la carta mencionada, antes del texto transcrito, alude a lo que él juzga formulismo trinitario de aquellos: “Sicut ergo nos dicimus in Deo unam substantiam esse tres personas, ita illi dicunt unam personam esse tres substantias”³⁹. Algo violento resulta suponer que, para apoyar tal afirmación en S. Agustín, adujo después S. Anselmo, equivocadamente el texto cristológico dicho, que nada tenía que ver, ni con la Trinidad, ni con los griegos. Mas al fin, la hipótesis no es del todo improbable.

El capítulo 12º lleva el título *Unidad en la Trinidad*. Ocúpase de las enseñanzas de los capadocianos sobre las propiedades o distintivos de las divinas personas. P. defiende muy bien contra Harnack que estos PP. no abandonan el *homousios*. Reputa como injustas las acusaciones que durante la controversia arriana se les dirigían, de ser triteístas. Sin embargo falta el autor a la objetividad cuando afirma simplemente: “They themselves came out of the semi-Arian tradition” (p. 242). S. Basilio, lo mismo que S. Atanasio y S. Hilario, procuraba atraerse a los partidarios del *homoioousios*, pero no procedían de ellos, como ni de los adversarios del Espíritu, a quienes sobre todo, se esforzaba por reducir a la fe verdadera. Su línea tradicional era la niceno-atanasiana. En la elaboración doctrinal sobre la perfecta igualdad de las *hypostáseis*, en que insisten los capadocianos, contra los arrianos extremistas, P. ve acertadamente un golpe mortal al subordinacionismo; pero es inexacto considerar como reliquias de este error en la teología católica, las enseñanzas, acerca del principio *arché*, según la cual el ser divino posee su origen único en el Padre, si bien el autor mitiga aquella aserción, al asegurar que la prioridad lógica, no temporal, del Padre no envuelve superioridad. Tampoco satisface la fórmula con que se resume la doctrina trinitaria de los capadocianos: Dios es un objeto en sí mismo y tres objetos para sí mismo (to Himself) (p. 249). En efecto: las propie-

³⁶ *Monol.*, cap. 79, Schmitt, p. 85.

³⁷ Cfr. el pasaje anselmiano en PL. CLIX, 254; (Ep, IV, 104). Esta carta, dirigida, al Prior y monjes del monasterio de San Albano, debió escribirse durante la Sede Vacante 1093-1097; así SCHMITT, *Rev. Bened.* 48 (1936) p. 315, nota 2ª.

³⁸ *De Trinit.*, l. XIII, cap. 17, n. 22 (PL, XLII, 1031). Como es sabido, los PP. del Conc. Toledano XV aducían el texto, para defender la afirmación de S. Julián sobre las tres sustancias en Cristo. Cfr. PL, LXXXIV, 517.

³⁹ l.c. 253.

dades distintivas de las divinas personas estriban, según dichos PP., en las relaciones de origen. Así vg. el Naciánceno⁴⁰. Acerca de la procesión del Espíritu a Padre per Filium, tiene razón P. en derivar esta fórmula del subordinacionista Orígenes. Pero eso no quiere decir que tal doctrina deba calificarse, como la de la *doble procesión del Esp. Santo*, ni como restos de subordinacionismo, a no ser en el sentido dicho de su procedencia origeniana, la cual por otra parte explica bien, como observa P. (al menos de algún modo) la aversión de los antioquenos a la fórmula *a Patre per Filium*⁴¹. La disyuntiva que se apunta= *doble procesión-proceder directamente a Patre* no es convincente. Si el Niseno vg. insiste en la procedencia del Espíritu per Filium, es que acentúa no precisamente una doble procesión, sino una procesión mediata⁴². Por otra parte hace resaltar P. atinadamente en un estudio minucioso de los textos que esta teoría contribuyó de hecho a reafirmar el sentido de la unidad divina, aunando en coherente y orgánica relación las concepciones mantenidas sobre las tres divinas personas (pp. 254-255). También se trata largamente el conocido argumento tan usado de los capadocianos: *mía energeia e. mía physis* (pp. 256--264).

El capítulo 13º expone la aparición de una tendencia abstracta en el pensamiento cristológico-trinitario que llega a su culmen en Leoncio de Bizancio, movimiento de transición, hacia la lógica del pensamiento; en cierto sentido, paso del platonismo al aristotelismo.

Leoncio gustaba sobremanera del formulismo esquemático, lo cual le lleva a “*encajar la doctrina de la Trinidad en una asimilación verbal con la teoría de la Encarnación*”. Apasionado, por otra parte, de todo el sistema de la lógica aristotélica, se esfuerza por reproducirlo en teología. El resultado fue substituir metafísica constructiva con formalismo lógico, amenazando arruinar la doctrina de identidad de substancia (pp. XXXII; 265-266).

En efecto, la expresión cristológica leonciana dos *usiai* sólo puede significar *dos universales* o *dos análisis abstractos*. Consiguientemente, si Leoncio, compara Trinidad y Encarnación, la antigua fórmula trinitaria tres *hypostáseis* y una *ousía* viene a querer decir solamente *un análisis de realidad en las tres Personas, en vez de una substancia concreta idéntica en las tres Personas* (p. 273). Tal es, en síntesis, la opinión que P. se ha formado de Leoncio. Pintura, a la verdad exagerada, en sus rasgos principales. Ante todo, ya Yunglas refutó muy bien la afirmación de los que como Ermoni, inspirado en Loofs, acentuaban unilateralmente el aspecto aristotélico de Leoncio⁴³. En su antropología y en su típica doctrina de la *enhypostasia* influye desde luego la psicología neoplatónica⁴⁴.

⁴⁰ Orat, 291 teol. 3ª, n. 16 (Masón, p. 98, 6-8).

⁴¹ (p. 250).

⁴² Cfr. vg. *Adv. Macedonianos* —el título no es del Niseno—, PG, XLV; 1308. Véanse además los textos citados por P. (p. 252).

⁴³ JUNGLAS, J. P., *Leontias v. Byzanz*, prol. VIII, Paderborn, 1908. (Forsch. z. Cristl. Liter. u. Dogmengesch., VII, 3).

⁴⁴ Cfr. l. c., pp. 79, 150 y sigs.

Pero además no debe pasarse por alto el puesto preferente que en la polémica de Leoncio ocupan los testimonios patrísticos; de ellos, como de fuente inagotable, ha bebido Leoncio, según él mismo refiere, su saber teológico y filosófico⁴⁵. En especial se inspira en S. Basilio y S. Gregorio Nacienceno, al elaborar la metafísica teológica sobre *naturalaleza* (*physis*) e *hypostasis*. Sólo que Leoncio expone estas ideas con una nitidez particular. “Su gran mérito consiste en haber analizado con una profundidad, una fineza, una precisión desconocida hasta entonces, los conceptos de *naturalaleza* y de *hypostasis* y de haber hecho recalcar sus propiedades y mutuas relaciones...”⁴⁶. Al fijar la esencia del concepto *hypostasis* en la existencia autónoma (*secundum seipsum esse*), Leoncio da el verdadero motivo porqué en Cristo no hay personalidad humana.

Por otra parte, obsérvese que la doctrina trinitaria sólo entra en las exposiciones leoncianas, como subsidiaria, como término de comparación con la cristología, punto céntrico de la apologética de Leoncio. Los elementos filosóficos que éste presenta en la cuestión trinitaria no son innovación suya. La insistencia en el *eidós* a propósito del *homousios*, corresponde a la acentuación del *koinon* en S. Basilio, al hablar de la *ousía* divina. Ciertamente que los conceptos *physis* y *ousía*, tienen su matiz peculiar: pero tal distinción ya desde S. Atanasio, descendiendo hasta S. Cirilo Alejandrino, ocurre en los escritos patrísticos⁴⁷. Por lo demás nuestro teólogo bizantino claramente pretende dar un sentido concreto y no universal a las dos *physeis* o *usíai* en Cristo. Tan es así que precisamente emplea la analogía antropológica de la unión del alma y el cuerpo, entendiéndola, no como Aristóteles en sentido de dos sustancias imperfectas, unidas para formar una naturaleza, sino de dos naturalezas *completas* *téleiai* *ousíai* (*physeis*) para constituir un individuo⁴⁸. Por eso insiste Leoncio, como reconoce P. (p. 270), en rechazar la posibilidad de una *ousía* que sea pura abstracción. De donde la ocasión de introducir las enseñanzas de la *henypostasia*, para resolver la dificultad: si toda naturaleza sin *hypostasis* es una abstracción, también será *hypostasis* la naturaleza humana de Cristo, puesto que existe. Leoncio resuelve el problema, introduciendo un medio: entre ser, por sí mismo, *hypostasis* y ser *anypóstatos*, está el ser *henypóstatos*⁴⁹. No se ve pues el peligro de arruinar la doctrina trinitaria de identidad de substancia que acentúa P. en las aberraciones de Leoncio, ni los demás ejemplos de esta época, aducidos por el autor (pp. 277-279) se refieren a la cuestión trinitaria, sino a la cristológica. Hacia el final del capítulo (pp. 279-280) y en conexión con la doctrina del teólogo bizantino, viene a tratar P. brevemente del Concilio de Calcedonia, pero en un tono injusto (despectivo, respecto del influjo de Occidente) no muy conforme con la seriedad y objetividad, de las que en general da pruebas el autor, como hemos visto. No hay para qué detenerse aquí en refutar estas apreciaciones arbitrarias; ni es la primera vez que plumas protestantes se han empleado

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 40 y sigs.

⁴⁶ V. GRUMEL, *Dict. Th. Cath.*, IX col. 426.

⁴⁷ De lo cual da una sucinta idea WOLF, J. B., *Commentationes in S. Cyrilli Alex. de Spiritu Sancto doctrinani*, pp. 54-58, Heriboli, 1934.

⁴⁸ JUNGLAS, I. c. p. 83 y *Lex. für Th. u. Kirche*, VI, col. 512.

⁴⁹ Con su claridad y sobriedad acostumbrada pone de relieve este punto TIXERONT, J., *Hist. des Dogmes* III, ed. 6ª, p. 155, París, 1922.

en atacar dicho Concilio⁵⁰. Un juicio ecuaníme de las enseñanzas cristológicas de la Asamblea y de sus resultados prácticos puede leerse en Tixeront⁵¹. La situación creada por el triunfo del formalismo –asegura P– se restauró gracias a un escritor desconocido del s. VII, utilizado por S. Juan Damasceno (pp. 280-281).

Y con esto llegamos al último capítulo de la obra, donde se expone la doctrina de la coinherencia de las divinas Personas, por lo cual, según P., la situación se acaba de asegurar de modo permanente. La prevalencia del pensamiento abstracto había ocasionado un brote de triteísmo y la coinherencia fue la respuesta ortodoxa, formulada por el mismo pensador anónimo indicado.

En substancia, tal doctrina se reduce a la de Atanasio, Hilario y Gregorio de Nisa (pp. 282-290). El término *perichóresis* que expresa dicha idea, era originariamente cristológico y fue transferido al campo trinitario, por los tiempos del Damasceno, que lo adopta, desde luego no mucho antes que éste, según pretendía Dorner (pp. 291-299; XXXIII).

Este postre estudio es otra de las monografías filológicas verdaderamente atractivas e importantes del libro, por ser característica en los PP. alegados la noción de la *perichóresis*, para expresar la identidad de substancia en Dios.

Resumiendo podemos decir que el Dr. Prestige ha realizado una labor muy digna de encomio, al proporcionarnos tan precioso material patrístico, bien elaborado, orgánicamente concebido, objetivo y profundo, en su conjunto, y bajo el aspecto histórico-dogmático generalmente conservador y sensato en sus juicios, hechas las reservas que hemos apuntado, al ir recorriendo las diferentes secciones del trabajo.

⁵⁰ Cfr. p. ej. HARNACK, A., *Lehrbuch d. Dogmengesch.* v. 2º, ed. 4.ª, pp. 396-398, Tübingen, 1909.

⁵¹ *Hist. d. Doqmes*, III, ed. 6ª, pp. 97-98.

LA NUEVA RACIONALIDAD Y LA FE EN DIOS

Ricardo Franco, sj

Sumario: Este artículo es un comentario al libro de H. Küng, aparecido en 1978, "¿Existe Dios?". El autor no pretende abarcar la totalidad de esta obra, que en la edición española alcanza casi las mil páginas, sino centrarse en un aspecto especialmente significativo: el pensamiento de Nietzsche y sus consecuencias en el mundo contemporáneo. Así, la recuperación de la pregunta sobre Dios está necesitada de un paso previo: la confianza en el conjunto de lo real. De esta manera, se pretende mostrar que una confianza fundamental es más racional que una postura existencial de desconfianza. Esta es la reflexión del libro de Küng que R. Franco intenta asumir de manera crítica.

Palabras clave: H. Küng, "¿Existe Dios?", racionalidad, Nietzsche.

Summary: This article is a commentary on H. Küng's book, published in 1978, "Does God exist?" The author does not intend to deal with the totality of this work, which in the Spanish edition reaches almost one thousand pages, but to focus on one aspect particularly meaningful: Nietzsche's thought and its consequences in the contemporary world. Thus, the recuperation of the question about God, requires a previous step: the trust in the entirety of the real. In this way, it is intended to show that a fundamental trust is more rational than an existential position of mistrust. This is the reflection of Küng's book that R. Franco intends to assume from the point of view of the critical analysis.

Key words: H. Küng, "Does God exist?", rationality, Nietzsche.

1. ¿Existe Dios? Un nuevo libro de H. Küng

En el libro "Ser cristiano" de H. Küng se encuentra a veces la referencia a otro libro del mismo autor titulado: ¿Existe Dios? München 1975. El libro en esas fechas era un libro fantasma. No sólo no estaba impreso, sino que ni siquiera estaba terminado de escribir. Por fin en 1978 se ha publicado la edición alemana del libro. Con una tirada inicial de cien mil ejemplares se ha mantenido durante muchas semanas en el primer puesto de los bestseller alemanes (prescindiendo de las novelas, claro está) y en total en el año 1978 ha ocupado el puesto tercero de los libros más vendidos en la Alemania Federal¹.

El libro ha tardado en publicarse, pero, cuando ha aparecido, no tiene uno más remedio que admirar la capacidad de trabajo del autor. No se trata, como se podría

¹ H. KÜNG, *Existiert Gott?*, München 1978. 878 págs. Estando ya en prensa este artículo ha aparecido la edición castellana de: ¿Existe Dios?, editada por Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, 972 págs.

haber pensado, de un pequeño folleto de ensayo, sino de un libro aún más voluminoso que el “Ser cristiano” En la misma apretada tipografía del primero, el nuevo libro tiene, frente a las 676 páginas de la edición alemana del primero, nada menos que 878 páginas. Esto supondrá en la edición castellana cerca del millar de páginas.

La pregunta que se plantea en primer lugar es: ¿Hacen falta realmente tantas páginas para tratar el problema de la existencia de Dios? En la *Summa contra gentiles*, de Santo Tomás, los argumentos para probar la existencia de Dios, las célebres «cinco vías», ocupan en el capítulo XIII del libro 1, apenas cuatro páginas de la edición leonina. ¿Qué es lo que ha cambiado de tal manera en la mente de los hombres que hace tan complicado el camino hacia el conocimiento de la existencia de Dios? Algo ciertamente ha cambiado. Y es precisamente ese cambio el que explica que durante bastante tiempo ni los conservadores ni los progresistas en teología escribieran un libro apologético sobre este tema.

Es posible que los conservadores aleguen que el libro no hace falta, porque todo lo que hay que decir sobre el tema está dicho ya hace mucho tiempo y de forma insuperable. Pero es posible también que, en el fondo, tengan la sospecha de que, a pesar de todo, por razones para ellos no claras, esos argumentos no convencen hoy a muchos, precisamente a los que habría que convencer.

Los progresistas han considerado durante mucho tiempo la apologética como pasada de moda. También han dudado posiblemente de sus propios argumentos para convencer a los demás.

2. El largo camino hacia Dios

Y es que, en todo caso, no son los argumentos los que convencen hoy, sobre todo en temas que ponen en cuestión la totalidad de nuestra existencia, como es precisamente el tema de Dios. Hay que hacer lentamente el camino de ida, o de vuelta, hacia Dios y eso necesita tiempo. Tiempo de maduración. Precisamente el recorrer lentamente ese camino desde los comienzos de la época moderna, con el racionalismo de Descartes y el fideísmo de Pascal, hasta nuestros días, es lo que explica la extensión del libro. Sobre todo si se tiene en cuenta que los estudios sobre cada uno de los autores no están hechos de forma puramente teórica e impersonal, sino que están ambientados en la biografía misma de cada autor, sin separar la doctrina de la vida.

Naturalmente H. Küng ha tenido que tener muchos y buenos colaboradores para escribir este libro y tocar temas tan dispares como Descartes y Freud, o la exégesis bíblica y la moderna filosofía de la ciencia. Pero lo original creo que es suyo, y eso es la estructura misma del libro: la marcha progresiva desde el conflicto sobre la prioridad de la razón o de la fe en Descartes y Pascal, hasta la puesta en cuestión no sólo de la fe, sino también de la razón en el nihilismo de Nietzsche. Y a esta parte más bien negativa, corresponde la positiva, que no va a comenzar con la afirmación de Dios como supera-

ción de todas las críticas a la religión, sino con una aceptación de la realidad, con un sí a la realidad, como superación de la negación radical del nihilismo.

Precisamente en este primer paso, del que parece que hoy no se puede prescindir, es donde encuentra una ayuda, a primera vista inesperada, en la elaboración de un nuevo concepto de racionalidad por parte de la moderna filosofía de la ciencia, sobre todo en K. Popper. Una racionalidad que; para ser crítica, tiene que tener en cuenta sus propios límites e incluir como paso previo una confianza básica, una fe inicial, una decisión o una opción fundamental. La expresión: “paso previo” no sería correcta en la mentalidad de H. Küng, pero la dejamos así para precisar más tarde sus diferencias de enfoque con el racionalismo crítico de K. Popper.

Como es totalmente imposible un análisis, aunque sea somero, de todo el ámbito del libro, nos vamos a reducir a seguir un poco más de cerca un tema fundamental y, en cierto sentido, nuevo, dentro de un libro dedicado al problema de Dios: la negación radical del nihilismo y la posibilidad de una respuesta a esta negación a partir de un nuevo tipo de racionalidad, diferente del racionalismo.

3. La amenaza del nihilismo

Antes de llegar a la descripción del nihilismo, H. Küng ha recorrido las grandes etapas de la crítica a la religión y a la fe en Dios desde Feuerbach hasta Freud, pero para H. Küng la crítica más radical, la auténticamente nihilista, es la de Nietzsche.

Para H. Küng el nihilismo es una consecuencia del ateísmo, cuando éste se toma en serio. Y para Nietzsche también. Por eso ataca Nietzsche en su libro «El Anticristo», no solamente a los teólogos, sino también “a todo lo que tiene sangre de teólogo en su cuerpo, es decir, a toda nuestra filosofía”. “Hay que haberse hundido hasta el fondo para no encontrar divertida la libertad de espíritu de nuestros investigadores de la naturaleza y fisiólogos, que es a mis ojos una broma; les falta la pasión en estas cosas, el sufrir por ellas” (383)². Esta cita puede dar una idea de la amplitud de la crítica de Nietzsche: no solamente la religión, sino también la cultura y los adoradores de ella, y sobre todo del progreso, que es para él simplemente una idea “moderna”, es decir, una idea falsa (383).

Pero naturalmente el objeto fundamental de sus críticas es la moral, cualquier moral, aunque en primer lugar la cristiana. La totalidad de la moral no es más que un instinto de decadencia, un instinto de negación de la vida (432). Para Nietzsche es por tanto claro: detrás de los valores absolutizados de la moral no hay absolutamente nada (432). Cuando se prescinde de Dios es cuando se aferra uno más a la fe en la moral, pero para Nietzsche “cualquier establecimiento puramente moral de valores, como por ejemplo en el Budismo, termina en el nihilismo. Y esto es lo que hay que esperar para Europa” (433). Se piensa que se puede seguir adelante con un moralismo sin fundamento religioso, pero con esto el camino hacia el nihilismo se hace necesario. Y las ciencias modernas, que no

² Los números entre paréntesis remiten a las páginas de la edición alemana de *Existiert Gott?*

se sienten obligadas a ninguna moral, que tienen que estar libres de juicios de valor y por tanto no preocuparse del sentido de la naturaleza, del sentido de la historia, del sentido de la totalidad, tienen indiscutiblemente un “rasgo nihilista” (433ss).

4. ¿Qué es el nihilismo?

No es fácil una definición del nihilismo, tal vez sea mejor describirlo por acumulación de datos, tomados fundamentalmente de las mismas afirmaciones de Nietzsche: “Lo que hacía mucho tiempo y de muchas maneras estaba preparado, amanece lentamente en nuestro tiempo. Toda esta gran evolución trae a la conciencia el nihilismo, hasta ahora encubierto. Y eso significa: nada tiene sentido, añoranza de la nada, fe en la ausencia de valores, absurdo. Negación radical del valor del sentido, de la apetencia. Pasar de “Dios es la verdad” a la fe fanática de que nada es verdad. El filósofo nihilista está convencido de que todo acontecer carece de sentido y es absurdo. La pasión del absurdo es, según Nietzsche, la pasión del nihilista y, al mismo tiempo, su inconsecuencia: Nihilismo es la convicción de la nulidad, es decir, de la incoherencia, falta de sentido y falta de valor de la realidad” (464). “Ninguna coherencia, ningún sentido, ningún valor hay en esta realidad. Todo es nulidad. Lo que hasta ahora estaba velado, implícito, se hace explícito, pero sigue siendo siempre un «nihilismo imperfecto». Este quiere evitar las consecuencias, pero aún en contra de su voluntad agudiza el problema frente al vacío total, con sus tácticas dilatorias y con sus modos de anesthesiarse (música, trabajo, ciencia, fanatismo por personas o por épocas). El nihilismo absoluto no se frena por eso” (434).

El mismo H. Küng ha resumido también las principales características de este oscuro movimiento:

“La realidad, todo lo que existe, está amenazado por la nulidad, presente en todas partes, la posibilidad del no-ser, de caducidad, de degradación, finitud. Esto es lo que constituye la cuestionabilidad de la realidad. La cuestión del ser o no-ser de los entes es ineludible.

Una negación del ser –por aferrarse a la nulidad de todo lo existente– es posible, de manera que todo, el yo y el mundo, debe ser comprendido como, en última instancia, caótico, absurdo, ilusorio, nulo...

Por tanto, no hay absolutamente nada de lo que no se pueda dudar e, incluso, desesperar. Porque la duda; no solamente la metódica (Descartes), sino también la existencial (Pascal), no empieza con la cuestión de Dios, sino con la cuestión del ser. Comienza con la cuestionabilidad de la existencia humana y de la realidad en su totalidad”.

5. ¿Una “Teología Natural”?

En vano se busca un fundamento evidente de razón, sobre el cuál se pueda fundar la fe (Teología Natural). De cara al nihilismo una fundamentación de esa clase ofrece solamente un fundamento aparente para una certeza aparente (467).

Al principio nos habíamos preguntado si eran necesarias tantas páginas para llegar al convencimiento racional de la existencia de Dios. Ahora se podría uno preguntar tal vez, después de ésta última afirmación, si con tan pocas palabras se puede descalificar todo el trabajo que generaciones de teólogos han dedicado a la elaboración de la llamada “teología natural”, fundada sobre la razón y no sobre la revelación. Pero es que lo que ha quedado descalificado por la crítica radical del nihilismo no son los argumentos mismos para probar la existencia de Dios, sino sus presupuestos, más o menos inconscientes.

Ya M. Scheler había observado que, para él, “La equivocación fundamental de la teología natural tradicional es que pretende deducir aquello que, en realidad, en cuanto a su contenido, se posee ya por otra fuente de conocimiento. Se deduce dentro de un mundo de simbología religiosa –y esto con razón– y se pretende que se deduce a partir de hechos pre-religiosos”³.

De lo que es este mundo, opuesto al mundo como símbolo religioso, nos puede dar una idea la descripción que el mismo Nietzsche da de lo que para él es el mundo: “¿Qué es para mí el mundo? Un monstruo de fuerza, sin principio, sin fin... que no se gasta, sino únicamente se transforma... rodeado de la nada-como de su frontera. Un mar de fuerzas que se enfurecen y se agitan dentro de él, eternamente revirtiendo con la marea, alta o baja, de sus propias creaciones; pasando de lo más simple a lo más complicado, de lo más rígido y más frío a lo más salvaje y contradictorio, para después volver de nuevo de su plenitud a lo más sencillo, del juego de lo contradictorio al placer de la armonía como un devenir que no conoce la saciedad ni el cansancio. Ese es mi mundo dionisíaco del eternamente-crearse-a-sí-mismo y destruirse-a-sí-mismo” (436).

6. ¿Hay alguna salida de este laberinto?

La pregunta que se nos plantea es: ¿Hay algún hilo de Ariadna que nos pueda sacar de este laberinto del sin-sentido? La verdad es que Nietzsche buscó siempre esta Ariadna. H. Küng no busca el camino fácil de desacreditar a Nietzsche, aunque no siempre resiste a la tentación de hacer ver la incoherencia entre su vida de enfermo y su ideal de poder.

Pero en realidad la salida de la aporía en la que nos coloca la crítica nihilista la va a buscar H. Küng en un camino que, aparentemente al menos, desemboca también en el nihilismo o en lo que puede ser su expresión: el escepticismo absoluto o el relativismo absoluto. Esa es la conclusión a la que parece llevarnos la evolución de la filosofía de la ciencia en los últimos decenios, y de ella precisamente va a sacar H. Küng su concepto de la nueva racionalidad, con el que pretende salir del marasmo del nihilismo, sin caer, por otra parte, en el dogmatismo.

La evolución en la reflexión sobre el método –y el progreso– de las ciencias, desde Carnap hasta nuestros días, se puede expresar brevemente en la siguiente progresión:

³ *Von Ewigen im Menschen*, Bern 4 1954, 267.

para Rudolf Carnap (1928ss) las ciencias proceden inductiva y racionalmente.

para K. Popper (1935ss) las ciencias no proceden inductiva, pero sí racionalmente.

para Thomas Kuhn (1962ss) las ciencias no proceden ni inductiva, ni racionalmente⁴.

Prescindo de las variaciones que estos autores han ido introduciendo en sus teorías para hacer frente a los problemas que sus mismas teorías han suscitado.

Lo curioso es que H. Küng escoja precisamente estas tendencias, sobre todo el análisis de la racionalidad de K. Popper, y la problemática sobre la fundamentación de las ciencias que estas teorías dejan al descubierto, como un camino para salir del problema planteado por la crítica nihilista.

H. Küng da por supuesto que el nihilismo es posible, pero que al mismo tiempo no es ni demostrable, ni refutable (467).

7. Posibilidad de la actitud nihilista

Un principio fundamental para H. Küng, del cual tiene que partir y con el que tiene que contar, según él, toda ulterior afirmación de Dios, es la posibilidad, tanto vivida (nihilismo práctico) como reflexionada filosóficamente (nihilismo fundamental) del nihilismo. Al mismo tiempo hay que admitir que no hay ningún argumento absolutamente convincente contra la negación nihilista. Hay que conceder la posibilidad, al menos, de que la vida de los hombres sea en última instancia un sinsentido y que un destino ciego, el caos; el absurdo y la pura ilusión son los que rigen el mundo.

Pero, al mismo tiempo, tampoco hay ningún argumento racional que nos obligue a aceptar la interpretación nihilista del mundo. También es posible que el mundo y la existencia de los hombres en última instancia no sea absurda (468).

El progreso y la difusión del nihilismo, sobre todo el que H. Küng llama: “nihilismo fundamental” (filosóficamente reflejo), ha puesto en crisis no solamente la razón teológica o la fe religiosa, sino la misma razón científica. Esto explica la proliferación de las teorías de la verdad en nuestro siglo⁵, y explica también el que casi todos los filósofos de las ciencias se sientan obligados a buscar la fundamentación última de la razón científica.

⁴ W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, Stuttgart 1975, Vol.2, p. 490.

⁵ Véase el volumen de estudios publicado con el título: *Wahrheitstheorien*. Editado por G. SKIEBEKK, Frankfurt a. M. 1977, 532 pgs. Es solamente una selección de la discusión sobre el tema de la verdad en el siglo 20, y en la introducción se promete aún un segundo volumen sobre las teorías del consenso, que no han tenido cabida en este primer tomo.

Curiosamente, al llegar a la fundamentación última de la razón científica, el lenguaje de los filósofos de la ciencia adquiere un tono quasi religioso. Tanto en K. Popper, que nos habla de una “fe en la razón”⁶, como en Th. Kuhn, que utiliza términos tan poco científicos como “vendajes que se caen de los ojos”, “iluminación repentina”, “iluminación que se presenta durante el sueño”⁷ o de “conversión” de un paradigma de comprensión de la realidad a otro⁸, o de fe en que el nuevo paradigma tendrá éxito, o de que «una decisión de esta índole sólo puede tomarse con base en la fe»⁹.

8. El racionalismo acrítico o totalitario

El último esfuerzo gigantesco de una explicación absolutamente lógica y coherente del mundo ha sido el de R. Carnap, con su «Construcción lógica del mundo» (1928). Para Carnap la ciencia es un conjunto de enunciados demostradamente ciertos, porque o bien son hechos puros (enunciados observacionales) o bien generalizaciones inductivas infalibles de los mismos¹⁰. Todo lo que no se puede incluir en esta visión científica del mundo, no es que sea falso, sino que simplemente carece de sentido. Como carente de sentido hay que calificar en esta visión cientista del mundo tanto la metafísica como, sin duda, la teología y los enunciados religiosos.

La construcción de Carnap tuvo que ir cediendo terreno rápidamente a las correcciones y a las críticas, tanto desde dentro como desde fuera de su escuela. Pero al perder terreno como certezas indiscutibles tanto el razonamiento inductivo, como el lenguaje formalizado de la construcción científica del mundo, había que buscar de alguna manera un punto de apoyo último para salvar de alguna manera el carácter racional de las ciencias. En este sentido se orientan las correcciones y las modificaciones introducidas por Karl Popper, que de hecho nunca perteneció a la escuela positivista de Viena, aunque haya sido incluido en ella por algunos.

9. El racionalismo crítico y la nueva racionalidad

No voy a entrar en un estudio del método científico propuesto por K. Popper y que, a diferencia del método de Carnap, puede ser denominado como hipotetismo y falsacionismo. Lo que nos interesa es su postura con relación a la metafísica y, en general, con relación al pensamiento no-científico.

Ya en su “Lógica de la investigación científica” decía: “Si miramos el asunto desde un ángulo psicológico, me siento inclinado a pensar que la investigación científica es imposible sin fe en algunas ideas de índole puramente especulativa (y, a veces,

⁶ K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires 1957, Parte 11, cap. 24, p. 414.

⁷ TH. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Madrid, Buenos Aires 1975, p. 192.

⁸ *Ibid.*, 236.

⁹ *Ibid.*, 244.

¹⁰ Véase: J. P. ACORDAGOICOECHEA, *Cambio científico y dogma teológico*, San Cugat del Vallés 1978, p. 12.

sumamente brumosas): fe enteramente desprovista de garantías y que -en esta misma medida- es «metafísica»¹¹.

K. Popper aún no ha introducido en la investigación científica la «historia» y la relativización que ésta introduce dondequiera que aparece. Para él la historia de la ciencia consistiría en una sucesión de teorías falsas (hipotetismo) con verosimilitud creciente¹². Pero para K. Popper lo que está a la raíz de todo el progreso científico es en definitiva una “fe”, que él califica como enteramente desprovista de garantías y que, naturalmente, pone en contingencia el carácter racional de todo lo que se construya sobre ella. Al analizar las diferencias entre el racionalismo crítico y el racionalismo no-crítico en su obra: “La sociedad abierta y sus enemigos”, considera como racionalismo no-crítico el “que no está dispuesto a aceptar nada que no pueda ser defendido por medio del razonamiento o de la experiencia”. Este racionalismo lo descarta por inconsecuente, puesto que este principio general no se puede apoyar ni en el razonamiento ni en la experiencia. Por tanto, si todo racionalismo no-crítico es insostenible, eso significa que “todo aquel que adopte una actitud racionalista lo hará porque ya ha adoptado *previamente*, sin ningún razonamiento, algún supuesto, decisión, creencia, hábito o conducta que caen dentro de los límites de lo irracional. Sea ello lo que fuere, podríamos darle el nombre de “fe irracional en la razón”. Ahora bien, “puesto que el racionalismo «no-crítico» es inconsecuente, el problema -es decir: el conflicto entre la ciencia y la religión- no puede reducirse a la elección entre conocimiento y fe, sino tan sólo a escoger entre dos clases de fe”¹³.

Este recurso a la “fe” o mejor, a “una fe”, cómo fundamentación última del racionalismo crítico va a constituir precisamente el punto de partida para la elaboración de la nueva racionalidad, que permita a H. Küng una superación del nihilismo que no sea ni dogmática (la del racionalismo no-crítico de cualquier clase, o la aceptación no-crítica de presupuestos más o menos inconscientes), ni tampoco puramente escéptica, pues esto no sería superación ninguna.

Pero quedarse simplemente en una fe “enteramente desprovista de garantías”, como dice K. Popper, no parece que sea suficiente para superar el nihilismo. Lo único que se conseguiría sería, en todo caso, poner de relieve que, con relación al último fundamento de la verdad, los científicos están embarcados en el mismo barco que los teólogos, al menos los científicos que elijan el racionalismo crítico. Por eso H. Küng tiene que hacer notar no sólo las semejanzas, sino también sus diferencias con el punto de vista de K. Popper. H. Küng prefiere hablar de una “confianza fundamental” o, incluso, de una “decisión fundamental” y reservar la palabra “fe” para la fe religiosa. Pero su diferencia con la concepción de Popper está expuesta de forma matizada -aunque no completamente clara- en el largo capítulo dedicado a la actividad frente a la realidad y titulado: “¿Desconfianza fundamental o confianza fundamental?” (490ss).

¹¹ K. POPPER, *Lógica de la investigación científica*, Madrid 1971, 38

¹² Véase J. P. ACORDAGOICOECHA, p. 15

¹³ K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 413, 414, 427.

10. La confianza fundamental

Para H. Küng esta confianza fundamental tiene una racionalidad que le es propia. Un primer indicio de esta racionalidad se puede percibir en la inestabilidad de la postura nihilista, en la casi imposibilidad de ser consecuentemente nihilista¹⁴.

Pero ¿qué es lo que quiere decir H. Küng cuando habla de una “racionalidad original”? No se puede negar de una forma simplista toda racionalidad a la desconfianza fundamental, puesto que toma su punto de partida, y no de forma puramente irracional, en la cuestionabilidad indiscutible de la misma realidad, o, si se quiere, en la “ambigüedad” de la realidad misma. Pero a partir de aquí de lo único que se puede hablar es de una “racionalidad incipiente” y en este sentido “accidental e incluso aparente”. Al que considera la realidad de forma puramente desconfiada, a ese ciertamente no se le descubre: identidad, sentido, valor. Una “racionalidad original” sólo se hace posible a partir de la realidad misma, tal y como, se manifiesta en la confianza fundamental. Al que considera la realidad de forma fundamentalmente confiada, a ese se le descubre: identidad, sentido, valor. Por eso precisamente la confianza fundamental tiene una racionalidad original, que H. Küng expresa con la siguiente tesis: “la confianza fundamental manifiesta su racionalidad en la realización, Esta postura, fundamentalmente positiva, es racionalmente responsable” (4 95).

A primera vista la diferencia con la postura de K. Popper parece realmente demasiado sutil. K. Popper admite que no hay ningún principio o realidad “previa” que justifique la racionalidad de la razón, y en eso está de acuerdo H. Küng. Por eso K. Popper llama a esa fe en la razón “irracional”. Pero eso no quiere decir que la razón no se justifique por sus obras. Todo el apartado 111, del Capítulo 24 de Ja “Sociedad abierta y sus enemigos” está dedicado precisamente a esa justificación (pp. 415-422). Y desde luego la fe en la razón no es para él una cuestión indiferente, de puro gusto o de veleidad.

Pero para H. Küng la justificación no viene dada exclusivamente por las implicaciones posteriores de la actitud racional, sino en el acto mismo de confiar (496). Por eso esta confianza fundamental no se puede llamar *de ninguna manera irracional*. Depende precisamente del carácter de la elección.

¹⁴ Como ejemplo de esta inestabilidad se puede ver el comentario de un ateo marxista, V. GARDAVSKY, a un párrafo publicado en un periódico checo “La oscura tierra gira en el universo infinito, regido por leyes inevitables, en el espacio infinito, un infinito gigantesco, oscuro y seco, en lo infinito. Y sobre ella brinca un puñado de criaturas con cerebros hipertrofiados, que exclaman a grandes voces en el tiempo tan limitado que poseen: «Hemos vencido a la tierra, dominaremos el mar, dominaremos sobre toda la naturaleza, someteremos el universo». Y la tierra sigue girando en el espacio infinito, sigue sus leyes eternas y no presta atención a los chillidos de los ratones ni de los hombres”. “Es la cita de un párrafo aparecido recientemente en la prensa, comenta V. Gardavsky. Una pintura angustiosa que, al contemplarla, aniquila de golpe todo por lo que luchamos”. Sin recurrir a la trascendencia no se ve cómo el autor puede ofrecer una pintura del mundo distinta de la que daba ese periódico. Cf. V. GARDAVSKY, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972, p. 245s.

11. ¿Decisión sobre qué?

“¿Es la elección fundamental una elección entre dos posibilidades semejantes? No. No es como una elección entre rojo y verde, o blanco y negro, sino que es la elección como entre luz y no-luz, claridad y oscuridad absoluta. No es tampoco como la conocida elección de Hércules en la encrucijada. Porque aquí no se escoge entre placer y virtud, inclinación y obligación, sino entre ser y no-ser. El no-ser no es ni una realidad, ni siquiera una posibilidad real, sino una irrealidad y una imposibilidad, aunque ésta sea «pensable». Así, pues, la decisión fundamental no es una elección entre dos posibilidades semejantes, sino -considerándolo exactamente- una elección entre la realidad y una posible imposibilidad. Este juego no puede terminar en tablas” (496).

¿Son realmente estos los términos de la elección? Creo que H. Küng en esta descripción ha exagerado la nota. La diferencia con K. Popper no es solamente formal, es decir, no recae únicamente en el modo cómo se justifica esa fe irracional de Popper en la razón, y esa decisión o esa confianza fundamental de H. Küng. La diferencia es también material, es decir, la diferencia está también en el objeto de esa fe y de esa decisión o confianza. Para Popper el objeto de la fe es: “Admitir solamente aquello que pueda ser verificado por argumentos (deductivos) o por la experiencia (en el sentido negativo de Popper)”¹⁵. Como esta proposición universal no puede ser justificada ni por argumentos ni por la experiencia, tiene que ser aceptada por fe. Se acepta por tanto una fe irracional en la razón, pero el contenido de esa razón es algo muy concreto, de alguna manera vinculado con la visión científica del mundo. La proposición, objeto de la fe, se podría proponer también de esta manera: Sólo es admisible, es decir, sólo es verdad, o más exactamente sólo me acerca a la verdad de forma indefinida, o sólo es verosímil, aquello que puede ser verificado por argumentos o por experiencia. O dicho de otra manera: Solamente el ejercicio de la razón (argumentos y experiencia) me acercará a la verdad. La deducción y la experiencia me llevarán a hipótesis cada vez más verosímiles sobre la realidad.

En cambio el objeto de esa confianza fundamental de H. Küng es “el sentido de la totalidad”. La elección no está, como para K. Popper entre un acercamiento racional o una interpretación irracional de la realidad, sino entre una realidad con sentido o una realidad absurda. Porque lo que está en juego frente a los nihilistas no es la mera facticidad de la realidad, que ellos no ponen en duda, sino su sentido. ¿Se puede decir, por tanto, que es una elección entre ser y no-ser? Eso dependerá naturalmente de la importancia que se asigne a tener sentido, sobre todo si se refiere al sentido de la totalidad. De una acción concreta decimos que tiene sentido si se ordena a la consecución de un fin. Por tanto, hablar del “sentido de la realidad” en su totalidad, está implicando ya una finalidad absoluta a la cual la realidad está dirigida por alguien que conscientemente la orienta al fin que le ha señalado. Puede haber fines parciales y sentidos por tanto parciales y sería interesante analizar si son realmente posibles “sentidos parciales” y limitados, cuando la totalidad en la que se inscriben carece de sentido¹⁶.

¹⁵ Véase: K POPPER, *La sociedad abierta...*, p. 413.

¹⁶ Una discusión sobre el tema en: W. WEISCHDEL, *Del Gott der Philosophen*, Darmstadt 1972, vol.II, p. 165ss y p. 170.

Lo que no se puede negar es que de hecho hay personas que viven instalados cómodamente en esa provisionalidad de sentido y no sienten en absoluto la necesidad de una referencia absoluta, que, de alguna manera, dé sentido a su vez a los fines inmediatos, modestos y provisionales, que se proponen para dar sentido a sus vidas. La alternativa sería por tanto no entre “ser y no-ser” como propone H. Küng, sino entre un sentido de la totalidad de la realidad y una especie de epicureísmo moderado, modesto en sus aspiraciones. Y esta alternativa de ninguna manera es experimentada por los que la viven como una existencia trágica. Un ejemplo de este “razonable epicureísmo” sería el análisis de J. Mosterín sobre “Felicidad y bienestar”¹⁷.

No sé si H. Küng consideraría a J. Mosterín como nihilista o no. Para Mosterín de hecho: “No tiene sentido (no sirve para nada) plantear la pregunta por el sentido del mundo o por el sentido de la vida. Se trata de preguntas mal planteadas. No podemos preguntar « ¿cuál es el sentido del mundo?», pues el mundo no es algo que dependa de ninguna conciencia o voluntad, y por tanto no es algo que pueda tener sentido. Esta pregunta sólo podría ser planteada, sólo tendría sentido, si hubiera un dios omnipotente, que decidiese continuamente cada hecho del universo en función de los fines suyos, aunque estos no fueran conocidos por nosotros”. Pero evidentemente, para Mosterín, este no es el caso y por eso: “ni el mundo ni la vida tienen sentido, y aún monos «sentido último»”¹⁸.

Hay por tanto que precisar el objeto de la decisión fundamental y matizar la alternativa que propone H. Küng.

Si la alternativa se propone entre “un universo razonable y un caos ininteligible”, parece que se puede admitir, con H. Küng, que en este caso la elección entre esas dos opciones de ninguna manera puede quedar en tablas. De alguna manera sería, como dice el mismo H. Küng, la opción entre “ser y no-ser”.

Pero si la elección la ponemos entre ese moderado epicureísmo, del que hemos hablado, y una existencia que sólo se considera razonable si se encuentra inscrita en un “sentido de totalidad”, entonces la elección, aunque siga siendo necesaria, y aunque parezca más razonable la elección de sentido de la totalidad, ya no es tan claramente radical como propone H. Küng.

El que incluso en este segundo caso se trata de una elección que hay que hacer y que, de hecho, se hace, aparece claro incluso en el caso de un lógico tan consecuente como J. Mosterín, pues él parte del “postulado” de que “el mundo no es algo que dependa de ninguna conciencia o voluntad”.

Por eso, si comparamos el mundo limitado, modesto en sus ambiciones, del que nos habla Mosterín, con la visión caótica del mundo de Nietzsche, que hemos citado

¹⁷ J. MOSTERIN, *Racionalidad y acción humana*, Madrid 1.978, 100ss.

¹⁸ *Ibid.*, p. 47.

antes, y que es ciertamente la que tiene delante de los ojos H. Küng cuando habla de una “confianza fundamental”, nos podemos preguntar si la postura, condicionalmente racionalista de Mosterín no sería, en el fondo, más que un “modo de anesthesiarse con tácticas dilatorias”, como dice el mismo Nietzsche, eludiendo siempre el enfrentamiento con la totalidad de la realidad, que se mantiene como un horizonte amenazante, en el que se prefiere no pensar.

El problema real que presenta la realidad en su totalidad es su “ambigüedad”. De hecho la misma realidad puede ser vista como armónica y razonable o como totalmente absurda y sin sentido. Es precisamente esa ambigüedad la que justifica la visión nihilista del mundo, al estilo de Nietzsche, como negación total de sentido. Pero es también esa ambigüedad la que, justifica también una actitud positiva frente a la realidad. La visión nihilista del mundo como realidad caótica y absurda tiene efectos paralizantes y es, a la larga, prácticamente insostenible de forma consecuente. En cambio a la actitud positiva frente a la realidad se le descubre: sentido, valor, racionalidad de la realidad misma, y eso en el acto mismo de afirmar la realidad.

De esta manera se justifica esta decisión fundamental o esta opción fundamental por el sentido. Por eso, aunque el objeto de la decisión fundamental de H. Küng sea distinto del objeto de la fe irracional de K. Popper, se puede estar de acuerdo con H Küng en la necesidad y en la racionalidad de esa decisión. Y esta decisión fundamental sería al mismo tiempo la superación de racionalismo totalitario o acrítico por una parte, y de la postura irracionalista o radicalmente nihilista por otra.

Esta superación sería el paso previo, hoy ineludible, para llegar a una afirmación de la trascendencia.

LA CORPOREIDAD DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

Enrique Barón, sj

Sumario: En este artículo se realiza una reflexión sobre la corporeidad de la resurrección de Jesús, atendiendo a los aspectos que están en juego en relación a la misma: el sepulcro vacío, las apariciones del Resucitado, el cuerpo glorioso en Pablo y unas consideraciones sobre el carácter "histórico" de dicha resurrección. El autor intenta ofrecer una visión integradora del problema, huyendo de dos extremos: un positivismo craso, que o bien niega la resurrección corporal de Jesús, o la reduce a una simple reanimación de un cadáver, y un espiritualismo ciego que acaba restando importancia al cuerpo glorioso de Cristo en pro del protagonismo de la inmortalidad del alma.

Palabras clave: resurrección, corporeidad, Jesús apariciones.

Summary: In this article a reflection is carried out on the corporeal nature of Jesus' resurrection, focusing on the aspects that are in gear with relation to the same: the empty tomb, the apparitions of the Risen one, the glorified body in Paul, and a few considerations of the "historic" character of the said resurrection. The author tries to offer an integrating vision of the problem, shunning two extremes: a gross positivism, which either denies the bodily resurrection of Jesus, or reduces it to a simple re-animation of a corpse, and a blind spiritualism which ends up by taking away importance from the glorified body of Christ, on behalf of the leading role of the soul's immortality.

Key words: resurrection, corporeal nature, Jesus, apparitions.

1. Introducción

Los relatos evangélicos sobre la resurrección de Jesús dejarán en algunos lectores la impresión de que se presentan en ellos unas imágenes demasiado crasas y materiales. El sepulcro vacío y algunos rasgos realísticos de las apariciones (cuerpo palpable, llagas de la crucifixión, el comer) pueden llevar a la idea de la vuelta a la vida de un cadáver. Los mismos rasgos en que esta vida se diferencia de la nuestra parecen ser simplemente de orden espacio-temporal: presentarse con las puertas cerradas, desaparecer de la vista, aparecerse bajo una forma u otra. ¿Qué sentido tiene esta sobre-vida más o menos fantasmal? ¿Se puede ver en ella el modelo de la salvación y el colmo de las aspiraciones del hombre? ¿No será más bien el producto de una mentalidad de la época, la apocalíptica judía, que pensaba esa sobre-vida de un modo demasiado corporal? ¿No será este modo de representación inadecuado para nosotros? ¿No hará falta desmitologizar la resurrección o reinterpretarla con otras categorías y en definitiva descorporeizarla?

Porque en último término la cuestión es ésta: ¿tiene sentido la resurrección corporal? S. Pablo decía: “Si los muertos no resucitan, entonces Cristo tampoco ha resucitado” (1 Cor 15,16). Lo decía a unos griegos que tenían una predisposición contraria a admitir la resurrección corporal. Si la idea misma carece de sentido, serán inútiles los argumentos que aduzcamos para probar el hecho; con razón nos negaremos a admitir un hecho carente de sentido. Y, sin embargo, la resurrección corporal de Jesús no sólo pretende tener sentido, sino dar sentido a la muerte en la cruz, a la vida entera de Jesús, a la vida de cada hombre y a toda la Historia.

2. ¿Inmortalidad del alma o resurrección corporal?

Oscar Cullmann presentaba hace años la alternativa: ¿inmortalidad del alma o resurrección de los muertos en el N. T.?¹ Mientras que el N. T. está decididamente por la resurrección de los muertos, entendida siempre en sentido corporal, posteriormente se ha desarrollado de tal modo en la Iglesia la doctrina de la inmortalidad del alma que ha llegado a oscurecer o casi a suplantar a la resurrección de la carne. En lo que se ha insistido doctrinalmente y lo que ha inspirado la práctica ha sido la inmortalidad del alma².

Este predominio se debe en buena parte al influjo griego en la Iglesia y en la cultura occidental. Para los griegos, en particular para Platón, el cuerpo es la cárcel o la tumba del alma. El cuerpo es malo y no debe seguir existiendo. Por la muerte el alma se libera de esa cárcel, se despoja de ese vestido que le impide moverse libremente. Es una concepción dualista: cuerpo y alma pertenecen a dos mundos distintos y opuestos. Se comprende que la resurrección corporal no entrara de ninguna manera en su modo de pensar; sería condenar al alma a cadena perpetua. Cuando Pablo la anuncia por primera vez en el Areópago, sus oyentes se ríen de él (Cf. Act 17,31s). No deja de ser paradójico que una doctrina que en sus orígenes fue tan contraria al Cristianismo posteriormente haya ejercido tanto influjo en él. Es verdad que se la ha despojado de su incompatibilidad con la resurrección corporal. Pero, aunque sea en su forma aristotélica de dualismo más mitigado ¿no le ha quedado algo del dualismo y espiritualismo griego? Hay un espiritualismo cristiano y una ascética despreciadora del cuerpo que no favorecen en nada a la fe en la resurrección corporal. La resurrección de los cuerpos queda en todo caso reducida a un segundo acto, que sólo añade algo muy secundario a la “salvación del alma”. Esto sería lo verdaderamente importante y decisivo. Y si la resurrección no es gran cosa para los muertos en general, tampoco lo será para Cristo.

Centrando la cuestión de la corporeidad en la resurrección de Cristo, vamos a fijarnos primero en las narraciones del sepulcro vacío, después en algunos rasgos de las apariciones del resucitado y, por último, en la interpretación paulina del cuerpo resucitado. Añadiremos unas palabras sobre la historicidad de la resurrección de Cristo, que es una cuestión conexas con la corporeidad. Se tratará, por una parte, de comprender

¹ Aparecido como artículo en ThZ (1956) 126-156 y después como libro, que ha sido recientemente traducido al castellano.

² Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, II, pp, 217-231

rectamente los textos y, por otra, de criticar los puntos de vista o preconcepción con que nos acercamos a ellos.

3. El sepulcro vacío

Con frecuencia se presenta al sepulcro vacío como un fundamento de la fe en la Resurrección, junto al otro fundamento que son las apariciones. Recientemente, por el contrario, algunos autores protestantes y católicos niegan que el sepulcro de Jesús fuera encontrado vacío.

La principal dificultad es que en las cartas de S. Pablo, en las fórmulas primitivas de fe recogidas en ellas y en la predicación apostólica transmitida por los Hechos de los Apóstoles no se menciona el sepulcro vacío ni se argumenta a partir de él. De aquí deducen algunos que las narraciones de los cuatro evangelios son formaciones tardías sin valor histórico.

El contraste entre los evangelios por una parte, y S. Pablo y los Hechos de los Apóstoles por otra es verdadero, pero solo hasta cierto punto. Hay una coincidencia y es que si en S. Pablo y los Hechos la fe en la Resurrección se funda sólo en las apariciones, en los evangelios también se funda sólo en ellas; el hecho de que el sepulcro estuviera vacío y su constatación no se presenta como fundamento de la fe en la Resurrección. No podemos detenernos en la exégesis. Sólo queremos notar que en la narración de Mc, que es la más antigua, lo central, hacia lo que toda ella va orientada, no es el hecho de que el sepulcro estuviera vacío, sino las palabras del ángel. Si lo central fuera el hecho de que el sepulcro estaba vacío, el evangelista tendría que decir que las mujeres lo constataron, y no lo dice. El sepulcro vacío es el *marco* de la revelación del ángel, es decir, de una revelación que procede de Dios: “No temáis. Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado; ha resucitado”. Esta afirmación explica lo siguiente: “No está aquí” y la invitación a constatarlo. Las palabras del ángel en su formulación evangélica son un eco de las palabras con las que los apóstoles anunciarán la Resurrección (cf Act 2,22; 3,6; 4,10).

Apliquemos un principio de exégesis, según el cual las palabras de los evangelios hay que entenderlas a la luz de las situaciones de la vida de la comunidad, en que se transmitieron las tradiciones en que se basan. En las del ángel destaca el interés por el lugar: “No está *aquí*. Ved el *lugar* donde lo pusieron”. Sabemos que los judíos tenían gran veneración por los sepulcros de los personajes santos y que Jerusalén era un centro de atracción religiosa para las primeras comunidades judeo-cristianas. Es muy verosímil que fueran en peregrinación al sepulcro de Cristo y que en él celebraran su Resurrección. Hay fórmulas semejantes a las palabras del ángel en los relatos de los peregrinos cristianos a Palestina. Se confirma con las precisiones topográficas y cronológicas del relato de la Pasión; es probable que éste se dirigiera a quienes evocaban sobre el lugar aquellas acciones. Por razón de estos destinatarios en el relato de Mc no hay una intención apologética. Lo que busca el peregrino no son pruebas y constatación sensible, sino vivir el misterio de la Resurrección sobre el lugar mismo en que se obró.

Cuando Lucas dice (24,11) que los discípulos no creyeron a las mujeres, está indicando también que la fe en la Resurrección no se funda en el sepulcro vacío. En esto coinciden las narraciones de los evangelios con las fórmulas de fe de las epístolas paulinas y con los discursos de los Hechos³. La intención de estas fórmulas y discursos es fundamentar la fe y por ello no recurren al sepulcro vacío.

El sepulcro vacío en sí mismo puede tener muchas explicaciones: la muerte aparente de Jesús, el robo del cadáver por los discípulos, que el sepulcro no fuera identificado. Estas explicaciones no satisfacen; son hipótesis en el aire sin apoyo en datos positivos. Pero de todas maneras entre el hecho externo del sepulcro vacío, constatable por simple percepción natural, y la Resurrección de Jesús hay una distancia humanamente insalvable. Si se suprime la distancia se reduce la Resurrección a una realidad terrestre al alcance de la percepción natural, su corporeidad sería igual a la nuestra y pensaríamos con razón que ésta es una representación demasiado burda. Pero el sepulcro vacío no es más que un vacío; la Resurrección por el contrario es la plenitud. Sobre el vacío no se puede fundar la plenitud. Tiene que llenarlo, como sucede en los relatos evangélicos, la revelación de Dios, la única que puede salvar la distancia. Esta revelación anuncia que ha tenido lugar una misteriosa acción creadora. La “nueva creación” que ha comenzado es tan radicalmente nueva que lo antiguo queda reducido a un vacío, como la nada de que surgió la creación primera.

“¿Quién sino el mismo Mesías podría nacer en un sepulcro?” Estas fueron las palabras de un sepulturero octogenario, que asistió a una joven judía, refugiada durante la persecución nazi en un sepulcro del cementerio de Wilna, donde dio a luz⁴. La paradoja de la vida que nace en el lugar de la muerte es digna de Dios. Pero para que la paradoja sea total, la vida nueva que nace tiene que ser, no una vida transida de muerte, como la de ese pobre niño judío, que a falta de leche de su madre tenía que sorber sus lágrimas, sino una vida plena, una victoria sobre la muerte. Que el sepulcro que sella la muerte quede abierto y vacío, aunque no sea fundamento de fe, tiene un significado, no en sí mismo, sino en cuanto nos remite a la manifestación de una vida nueva.

Algunos plantean hoy la cuestión en estos términos: ¿tuvo que quedar el sepulcro vacío? ¿no pudo resucitar Jesús, aunque su cuerpo, es decir, su cadáver quedara en el sepulcro? Sabemos que para que el cuerpo sea idéntico no tiene que darse *identidad de materia*. Durante nuestra vida la materia de nuestro cuerpo se renueva totalmente al cabo de unos años y, sin embargo, el cuerpo sigue siendo el mismo. Con los cuerpos resucitados y por tanto con el de Jesús podría suceder lo mismo; no haría falta que la materia fuera la misma sepultada con el cadáver. Todo esto puede admitirse, pero no decide nada. Cuando Dios interviene libremente en la Historia, sus intervenciones no las podemos calcular de antemano partiendo de las posibilidades. Tenemos que preguntar a la Historia. Los datos que ésta aporta están todos en favor del sepulcro vacío.

³ Cf. en éste mismo número J. J. ROMERO, *La resurrección de Jesús en los orígenes cristianos*

⁴ Lo refiere P. TILLICH, *Se commueven los cimientos de la tierra*, p. 262.

Este vacío nos dice que algo ha cambiado incluso en nuestro mundo físico, que lo nuevo que empieza tiene una dimensión cósmica, toca también a la materia. Pero el sepulcro de Jesús es al mismo tiempo un sepulcro abierto ¿Abierto a qué? La respuesta no la da el mismo sepulcro ni el comprobar que estaba vacío; solamente la darán las apariciones del Resucitado.

4. Las apariciones

Decíamos al principio que en las narraciones de apariciones, que traen los evangelios, hay unos rasgos realistas. Estos pudieran llevar a pensar en un cuerpo del resucitado igual o semejante al cuerpo mortal. Pero hay que tener en cuenta, en primer lugar, cuál es la intención de estas narraciones. Pretenden mostrar que las apariciones son *reales*, que tienen delante un ser corpóreo y no un espíritu. Muy pronto, ya en el s. I, surgirían en la Iglesia unas corrientes espiritualistas, que reducían la realidad corporal de Jesús a meras apariencias. Lucas en particular reacciona contra esto (24,36-43): Jesús tiene carne y huesos; es un cuerpo real. Al mismo tiempo destacan que el que ahora se les aparece es el *mismo* que ellos habían conocido y tratado familiarmente: “Soy yo mismo” (Lc 24,39). Pero, en segundo lugar, también decíamos que hay unos rasgos contrarios a estos realistas; si no se diera este otro aspecto, no haría falta destacar la realidad e identidad. Ambos grupos de rasgos hay que tomarlos *complexivamente*. No podemos quedarnos solo con uno de los dos aspectos. El cuerpo de Jesús resucitado es el mismo que el del hombre mortal, que ellos habían conocido, pero al mismo tiempo es *completamente diverso*. Jesús se aparecía “bajo otra figura” (Mc 16,12).

Se suele decir que las apariciones son *objetivas*. Si con ello se entiende que no son producto de alucinaciones, es verdad. Se pueden estudiar las leyes psicológicas de las alucinaciones y ver que no se cumplen en las apariciones. Pero sería una equivocación pensar que la sola percepción sensible es de por sí capaz de llegar a reconocer al resucitado. La simple presencia sensible deja a los discípulos temerosos, desorientados, lo confunden con un cualquiera. Y no es que Jesús jugara a los disfraces. Es, como señala Lucas, que “sus ojos estaban ligados para reconocerlo” (24,16). Quien como Tomás confía sólo en ver y tocar, se equivoca; es un camino positivista que pone en peligro la fe (cf. Jn 20, 24-29).

Las apariciones son *encuentros personales* con el resucitado. El cuerpo que aparece no es un simple conjunto de rasgos. Es la exteriorización del espíritu. La dificultad en reconocer a Jesús está indicando que su cuerpo ha cambiado, no en la materialidad de sus rasgos externos, sino en lo que es la esencia misma del cuerpo; la vida que le anima y que exterioriza es ahora distinta de la de antes.

Un principio general de teoría del conocimiento afirma que entre el sujeto que conoce y el objeto conocido hace falta que se dé una *connaturalidad*. Para percibir la belleza de una pieza musical no bastará percibir distintamente todas las notas; hará falta que éstas resuenen en un espíritu educado, musicalmente; de lo contrario la música no

es más que un ruido. Para percibir el valor de una acción moral hace falta tener una predisposición moral. Este principio lo podemos aplicar a la corporeidad del resucitado. Esta corporeidad era en su misma esencia manifestación de una vida nueva. Quien no tuviera una predisposición, un germen de esta vida nueva, no captaba realmente el ser mismo de esta corporeidad, por más que viera, oyera y tocara. ¿Por qué desaprovechó Jesús la ocasión de mostrarse a sus enemigos? Una apologética racional, que quisiera apoyarse en argumentos puramente históricos, pensaría que hubiera sido una prueba contundente. A la luz de los evangelios tenemos que decir que hubiera sido completamente inútil; no lo hubieran reconocido. Pensar que la simple percepción externa basta es destruir la Resurrección como misterio de fe; es reducirla a las dimensiones de las realidades mundanas y su corporeidad a una corporeidad terrena, que está dada ahí a la mano; es pretender disponer de ella y manejarla, actitud propia del hombre técnico, pero no del creyente.

Los evangelios, en particular el de Lucas, nos orientan decididamente en esta dirección del conocimiento por connaturalidad. Los testigos de la Resurrección son solamente aquellos que durante la vida pública de Cristo le han seguido. Pero todavía son incapaces de reconocerlo. Su palabra eficaz tiene que transformarlos interiormente. Tienen que aceptar que “convenía” que Cristo muriera y resucitara (cf. Lc 24,44; Jn 20,9), es decir, que éste era el plan de Dios contenido en la Escritura. Sus ojos tienen que abrirse por la fe para integrar las apariciones en una nueva interpretación de las profecías. Intervienen también en el reconocimiento signos sacramentales, en particular “el partir del pan”, la eucaristía (cf. Lc 24,30-35).

“*Cristo resucita en la fe de la Iglesia*”. Esta afirmación puede ser mal entendida, si suprime la Resurrección como fundamento de la fe. Pero es verdad, si se entiende con ella que una pura constatación neutra de la Resurrección es imposible. La revelación es un momento interno de la Resurrección y para que haya revelación no basta que Dios ponga un objeto de conocimiento fuera de nosotros; tiene al mismo tiempo que transformarnos internamente, tiene que abrirnos los ojos. La Resurrección es además la forma suprema y lograda de la Revelación. Por ello no puede quedar en un ofrecimiento de fe, sino que tiene que llegar en el plan de Dios a una aceptación de fe.

Las narraciones de los evangelios nos dicen que es real el cuerpo del resucitado y que es distinto del cuerpo mortal. Pero proceden de un modo más bien descriptivo, sin plantearse cuestiones más reflexivas sobre el significado mismo del cuerpo resucitado. A un tipo de pensamiento más reflexivo le dejarán cierta insatisfacción. Para responder a esas cuestiones el mejor camino es acudir a lo que nos dice S. Pablo.

5. El cuerpo resucitado en S. Pablo

Cuando encontramos en S. Pablo el término “cuerpo” (y lo encontramos muchas veces) tenemos que evitar entenderlo en el mismo sentido que hoy corrientemente tiene. Para S. Pablo no es un simple conglomerado de materia, células, tejidos y órga-

nos. La anatomía y la fisiología nos dicen mucho sobre el cuerpo; pero no nos dicen en último término que *es* el cuerpo.

Tampoco se lo puede entender como contrapuesto al alma, cuerpo y alma como dos sustancias que están unidas formando al hombre, que se separan por la muerte y vuelven a unirse en la resurrección. Este modo de pensar es una herencia del pensamiento griego, pero no es el semítico, propio de S. Pablo. Para S. Pablo el hombre no *tiene* cuerpo, sino es cuerpo. El cuerpo es el *hombre* entero bajo un aspecto particular. Es el hombre en cuanto sujeto de acción y de pasión, en cuanto se manifiesta y se comunica.

En el cuerpo luchan poderes contrarios: el poder del pecado que lleva a la muerte y el poder de Dios que lleva a la resurrección (Rom 6,12s). El cristiano tiene que realizar su servicio a Dios en su existencia corporal. Por el cuerpo el hombre se inserta en el mundo y entra en relación con los otros hombres. El cuerpo es el hombre entero en cuanto toma una decisión en favor o en contra de Dios.

Hay, por tanto, en S. Pablo una valoración positiva del cuerpo, pero al mismo tiempo reconoce en su estado actual unas limitaciones y unas trabas; el cuerpo está sometido al pecado y a la muerte. La resurrección es la supresión de estas limitaciones y sometimientos. Es el estado *definitivo* en que se cumplen todas las posibilidades de realización. La decisión por Dios, la inserción en el mundo y la comunicación con los otros hombres, llegan a su plenitud. Y si todo esto se puede decir de muchos, es porque participan de la resurrección de uno, del “primogénito de entre los muertos” (Col 1,18). Todo lo que S. Pablo dice de los cuerpos de los que resucitarán con Cristo hay que aplicarlo, en primer lugar, al cuerpo mismo de Cristo resucitado.

El cuerpo resucitado será siempre un concepto misterioso, porque carecemos de una realidad física conocida, de la que podamos partir para fomarnos una idea. S. Pablo lo designa de modo paradójico como “cuerpo espiritual” (1 Cor 15, 44). Pero, al mismo tiempo, vemos que no es algo sin sentido y él mismo nos abre una pista para una cierta inteligencia. Toda la rica eclesiología de S. Pablo en torno al “cuerpo de Cristo”, que es la Iglesia, es algo más que una simple metáfora. Hoy día utilizamos la palabra “cuerpo” en el sentido metafórico y social de una corporación. Partimos de la pluralidad de individuos o miembros de una sociedad y llegamos a una cierta unidad. S. Pablo al hablar del “cuerpo de Cristo” procede de modo contrario: parte de la unidad, que es el cuerpo individual y glorioso de Cristo en su realidad concreta, y llega a la pluralidad, que son los cristianos. El cuerpo glorioso de Cristo es capaz de incorporar a sí o de solidarizar consigo a todos los hombres. La *corporeidad* en su realidad concreta es el fundamento de la *corporatividad*, de una nueva unidad mucho más estrecha que la de las sociedades construidas por los hombres, que no suprimirán nunca una cierta dosis de acantonamiento individualista.

Aunque sólo hemos apuntado estas reflexiones paulinas, que en sus epístolas adquieren un amplio desarrollo, podemos caer en la cuenta de la riqueza teológica que encierran. No podemos quedarnos en la superficie de esos rasgos más anecdóticos, que son el aparecer o desaparecer o el “filtrarse” por las paredes, Basándose en S. Pablo, Teilhard

de Chardin ha desarrollado una grandiosa visión cristológica de toda la creación, cuya realidad central y culminante es el cuerpo (en sentido paulino) de Cristo resucitado. Por otra parte, el pensamiento filosófico moderno sobre el cuerpo, de vuelta del influjo griego, está muy cercano al de S. Pablo y nos permite comprender mejor la: resurrección corporal.

S. Pablo dice que la resurrección corporal, cuyas primicias es la de Cristo, no es sólo el acto final que está íntegramente por realizar, sino que es *un proceso que está ya en marcha* y que ha comenzado por el bautismo (cf. Rom 6,3; Col 3,10; Ef 4,2.4). En la vida cristiana hay siempre una tensión entre la posesión y la esperanza. Esta vida cristiana, en la que ya el cuerpo es “para el Señor” (1 Cor 6,13), es lo que más nos permitirá vislumbrar algo del misterio del cuerpo resucitado de Cristo. El campo de las leyes de la materia cada día presenta mayor amplitud y mayores oscuridades, sobre todo por lo que se refiere a los influjos psicológicos sobre ella (cf. la parapsicología). Por este camino conocemos algo de estados del cuerpo distintos de los normales y que son muy mal conocidos. Esto nos puede llevar a una apertura hacia las posibilidades de transformación del cuerpo, aún en lo que tiene de material. Si una simple alucinación natural puede producir una sensible transfiguración del cuerpo, podemos preguntarnos qué transformación obrará la plenitud del espíritu de Dios. Pero por este camino no iremos demasiado lejos. Mucho más nos acercará un Cristianismo vivido corporalmente. Habrá que purificarlo de los influjos griegos, platonizantes, que han llevado a un puro espiritualismo, al Cristianismo de la “salvación del alma”. Será un cristianismo inserto en el mundo, que valora la materia, que no se encierra en la intimidad de la persona, que asume la responsabilidad de crecer y realizarse en el mundo cada vez más plenamente, sin estancamiento, que es vivido no individualmente, sino en solidaridad con los demás. Esto dará cuerpo al Cristianismo. Y otra vez recordamos que no se trata de una simple metáfora. Nuestro cuerpo es en definitiva todo esto; lo es ahora imperfectamente. El cuerpo resucitado de Cristo, es decir, Cristo con su corporeidad gloriosa, es la consumación de esto que ahora está haciéndose, una consumación anticipada en uno, que va incorporando a sí a muchos. Aun el mismo mundo material participará, a través del cuerpo, de esta liberación renovadora y transformadora (cf. Rom 8,22).

A lo que el hombre en definitiva aspira es a la realización plena de su ser todo y uno, no de una parte de sí. Sin esta realización plena y total sus aspiraciones y esperanzas quedan colgadas en el vacío, se hundirían y carecerían de sentido. La resurrección corporal de Jesús nos da, en el claroscuro del misterio, la certeza de que este último término de la vida es una realidad y nos deja entrever cómo es este término.

6. La historicidad de la resurrección de Jesús

La existencia del hombre, por su corporeidad terrena, limitada en el espacio y en el tiempo, sometida a la constatación sensible, es una existencia histórica. A la luz de lo dicho anteriormente preguntamos: ¿es la resurrección de Jesús un suceso histórico? Para algunos suceso histórico equivale a suceso real y por eso se escandalizan cuando muchos teólogos niegan que la resurrección de Jesús sea un hecho histórico. Puede que

se trate sólo de una cuestión de palabra. Pero puede que detrás de esta cuestión haya un espíritu positivista, que quiere someter el misterio al conocimiento racional, lo cual es destruirlo. Algo de esto se ha dado en la Teología, porque se le asignaba a la resurrección de Jesús un puesto exclusivo en la Apologética y en una Apologética de tinte bastante racionalista. Pero lo histórico es sólo una parte de la realidad, el modo de existir imperfecto de lo que está haciéndose.

La resurrección de Jesús *no es un suceso histórico*, porque no está sometida a las circunstancias temporales ni es constatable por un conocimiento ordinario. Solo una revelación divina la da a conocer, o mejor, ella misma se da a conocer como revelación divina; y solo la fe capta la revelación. La muerte de Jesús sí es un suceso histórico. Esto se expresa en el credo diciendo que “padeció debajo del poder de Poncio Pilato”. Pero no resucitó “bajo” Poncio Pilato sino “sobre” él, porque ya no estaba sometido a las leyes de la historia, a la trama de intereses humanos que lo llevaron a la muerte.

Jesús resucitado se aparece, toma contacto con la historia viniendo de más allá de la historia, con la plena libertad del que está por encima de ella. La Resurrección es un suceso que no está sometido al desgaste del tiempo. El resucitado entra en contacto con el hombre de hoy no desde la lejanía del pasado, sino como el que hoy está presente (cf. Mt 28,20),

La Resurrección es la *plenitud* o consumación del tiempo. Esto no quiere decir, sin embargo, que sea una eternidad atemporal. Como no es la supresión de la corporeidad sino su potenciación y superación en una corporeidad nueva, así tampoco es la supresión del tiempo. Ni es su simple prolongación indefinida. Es hacia donde desemboca el tiempo configurado en Historia y lo que le da su sentido y fundamento.

Lo más que podemos afirmar es que la Resurrección tiene un “borde histórico”; el sepulcro vacío y la fe de la primera comunidad cristiana son constatables históricamente. Pero ni uno ni otra es la Resurrección misma. Nos remiten a algo que ha sucedido, pero que escapa a lo que el simple historiador puede alcanzar.

7. Conclusión

A lo largo de lo dicho, lo mismo a propósito del cuerpo que a propósito de la Historia, hemos evitado dos extremos: por una parte, el positivismo, que si es ingenuo se queda con una sobrevida muy semejante a esta vida mortal, y si es crítico la rechaza como extrapolación arbitraria y estadio superado de religiosidad, y por otra el espiritualismo, para quien la resurrección corporal no significa nada o significa bien poco y la vida eterna es la supresión de la Historia. La resurrección corporal, esperanza del cristianismo, no es sin embargo un término medio equidistante de los extremos ni un compromiso entre ambas posiciones: Es una posición integradora, que afirma la creación entera y la ve en marcha hacia un futuro absoluto, que será su consumación definitiva y que ha comenzado ya con Cristo.

LAS MANOS DE DIOS ***LECTURA DE TEXTOS PATRÍSTICOS***

Carmelo Granado Bellido, sj

Sumario: "Las manos de Dios", en el conjunto de la patrística, es una bella metáfora para expresar el carácter trinitario del conjunto de la creación y, especialmente, del ser humano. Esas manos de Dios hacen referencia al Verbo y al Espíritu que, en el culmen de la creación, a propósito de la formación del hombre y de la mujer, se ponen a trabajar juntas, mostrando así la dignidad inigualable del ser humano con respecto al resto de las criaturas. El autor de este artículo, Carmelo Granado, nos propone un recorrido por la riqueza simbólica de nuestra tradición patrística.

Palabras clave: Patrística, Trinidad, Verbo, Espíritu, ser humano.

Summary: "God's hands," in the whole of the Patristic literature, is a beautiful metaphor to express the Trinitarian character of the creation, and especially, of the creation of the human being. Those hands of God make reference to the Word and to the Spirit, both of whom in the instance of the formation of man and woman, set out to work together, showing so the unparalleled dignity of the human being vis-à-vis the rest of creatures. The author of this article, Carmelo Granado, offers us a journey through the symbolic richness of our Patristic tradition.

Key words: Patristic, Trinity, Word, Spirit, human being.

1. Inspiración bíblica del tema

El pensamiento de los Escritores Eclesiásticos de la antigüedad cristiana tiene como primera fuente de inspiración las Sagradas Escrituras. Se puede decir, con todo derecho, que aquellos Escritores son primordialmente exegetas, intérpretes de la Palabra de Dios, recibida y transmitida en el seno de la Iglesia.

Tiene un interés particular seguir la pista a la interpretación que los Escritores Eclesiásticos daban a un versículo de la Biblia o a un tema bíblico. En las páginas que siguen presentaremos una selección de textos patrísticos sobre las *manos de Dios*. El tema ya ha sido estudiado con anterioridad¹. Si aquí repetimos algunas ideas expuestas por otros comentaristas, lo hacemos con el deseo de facilitar a nuestros lectores el acceso a nuestra larga y rica tradición cristiana.

¹ J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. II, Paris 1928, págs. 579ss.; J. MAMBRINO, *Les deux mains de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée*, *Nouv Rev Théol* 79 (1957) 355-370.

El tema de las *manos de Dios* aparece en la Biblia en numerosos pasajes². Señalemos sólo algunos. “Así dice Yahvéh: los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies. ¿Qué casa vais a edificarme, o qué lugar para mi reposo, si todo lo hizo mi mano y es mío todo ello?” (Is 66, 1-2). En este texto aparece la mano divina, en singular, como signo de la acción creadora de Dios. Dios es el hacedor del cielo y de la tierra. Es el dueño de todo, porque todo tiene su origen en Él. Se lee en el libro de Job: “Tus manos me formaron, me plasmaron” (Job 10,8). Y en los Salmos: “Tus manos me han hecho y me han formado” (Sal 118,73). Y en el profeta Jeremías: “Mirad que como el barro en la mano del alfarero, así sois vosotros en mi mano, casa de Israel” (Jer 18,6). En estos textos aparece la mano o las manos de Dios modelando al hombre, como el alfarero modela el barro. La alusión al relato del Génesis es clara. “Entonces Yahvéh Dios formó al hombre con polvo del suelo” (Gen 2,7). Dios plasmó al hombre del barro de la tierra. Con sus manos modeló al hombre.

Estos textos, y quizá también otros del mismo tenor, debieron ejercer su influjo en los primeros teólogos cristianos. Es lo que enseguida estudiaremos, ofreciendo una serie de textos de diversos autores, comenzando por los más tardíos para detenernos últimamente en san Ireneo de Lyon.

2. San Ambrosio de Milán

Leemos en San Ambrosio de Milán (m. 397):

“Considera cómo el Señor, con sus manos, plasmó al hombre del barro (Gen 2,7). De aquí que éste mismo [el salmista] diga más adelante: Tus manos me hicieron y me plasmaron (Sal 118,73). Como un alfarero trabajó Dios la estructura del cuerpo humano”³.

Dios plasma al hombre utilizando sus propias manos, al igual que un alfarero modela el barro y construye con él diversas vasijas (Jer 18,2-6). En esa actividad de Dios hay que ver un privilegio del hombre, pues Dios lo ha creado de un modo particular.

“Moisés me ha enseñado que nadie más que Dios ha hecho el mundo; pues al principio hizo Dios el cielo y la tierra (Gen 1,1). Igualmente me ha enseñado que Dios creó al hombre con su trabajo, y no sin motivo ha escrito: Hizo Dios al hombre del barro de la tierra y le sopló en su rostro un soplo de vida (Gen 2,7), para que adviertas la actividad de Dios en la creación del hombre como una especie de trabajo corporal. Me ha enseñado también que Dios ha hecho a

² Cfr. por ejemplo los artículos *Brazo, Mano, Dedo* en los Diccionarios de Teología Bíblica.

³ AMBROSIO DE MILÁN, *De Interpellatione Iob et David* IV 5,20 (CSEL 32,2: pág. 281, líneas 5-9).

la mujer: pues Dios infundió un sueño a Adán y se durmió, y tomó Dios una costilla de su costado y la llenó de carne. Y el Señor transformó en mujer la costilla que tomó de Adán (Gen 2,21ss). No en vano he dicho, Moisés ha mostrado a Dios trabajando en la creación de Adán y Eva como con manos de carne. Para el mundo, Dios ordena que sea hecho y fue hecho, y por esta sola palabra indica la Escritura que la obra del mundo fue acabada; al venir al hombre, el profeta ha cuidado demostrarnos, por decirlo así, las manos de Dios en el trabajo”⁴.

El autor bíblico presenta a Dios en plena actividad, lo sorprende en esa instantánea trabajando como con manos de carne. En la creación del mundo utilizó su palabra creadora, en la creación del hombre se da una prerrogativa especial, un cariño especial, pues lo modela con sus manos. Hombre y mujer son objeto de esta atención divina. Notemos que de los autores que estudiamos, sólo San Ambrosio señala que también Eva es obra de las manos divinas. Dice el santo que a la creación del hombre precede la reflexión divina (Gen 1,26), ya que el hombre había de quedar al frente de todos los animales y del mundo entero.

“No plasmaste con tus manos los animales, ni los reptiles, ni los pájaros. A mí sí me hicieron tus manos y me plasmaron”⁵.

Ser hecho por las manos de Dios es prerrogativa exclusiva del hombre. Y no se diga que las manos de Dios hicieron los cielos, pues para la formación de los cielos bastó con una sola mano de Dios (Is 45, 12; 66,2). Así lo anota San Ambrosio⁶. Mientras que al crear al hombre interviene Dios muy particularmente, intervención que subraya la preeminencia del hombre en la creación, superior incluso a los ángeles. Tal preeminencia radica finalmente en el simbolismo de las manos de Dios.

“Estas son las manos que plasmaron al hombre, Cristo y el Espíritu”⁷.

Las manos de Dios que formaron al hombre son Cristo y el Espíritu Santo. En ello radica la gran prerrogativa y dignidad del hombre.

⁴ AMBROSIO DE MILÁN, *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas* II 85 (BAC 257: págs. 137-138).

⁵ AMBROSIO DE MILÁN, *Expositio Psalmi CXVIII* 10,9 (CSEL 62: pág. 208, líneas 12-15).

⁶ “Tus manos, dice, me plasmaron (Sal 118, 73). Dice manos en plural, no mano. Por el contrario, en otro lugar dice: Yo consolidé con mi mano el cielo (Is 45, 12), y: Mi mano hizo esto (Is 66,2). Parece que no fue suficiente en la creación del hombre lo que bastó a todo el mundo para que fuera hecho. Una sola mano consolidó el cielo, como está escrito, y las dos manos de Dios plasmaron al hombre, según leemos” AMBROSIO DE MILÁN, *Expositio Psalmi CXVIII* 10,13 (CSEL 62: pág. 211, líneas 4-9).

⁷ AMBROSIO DE MILÁN, *Expositio Psalmi CXVIII* 10,17 (CSEL 62: pág. 21-3, líneas 28-29).

3. San Hilario de Poitiers

San Hilario de Poitiers (m. 367) había atendido también al tema de las manos de Dios en la creación del hombre. Lo hace al comentar el Salmo 118,73. Primeramente alude el santo obispo a la doble lectura que presentan los manuscritos: Tus manos me hicieron y me prepararon o también me modelaron. En la alusión a las manos divinas quiso expresar el salmista la especial dignidad de su origen⁸. San Hilario subraya fuertemente la contraposición del comportamiento de Dios en la creación del mundo y en la creación del hombre. El mundo ha sido creado por medio de una orden dada verbalmente. En la creación del hombre ha precedido una deliberación divina. Y esto supone un primer signo de su dignidad⁹. Luego continúa:

“Así pues, en esta sentencia profética que tenemos delante se contiene el extraordinario privilegio del origen humano. Porque las manos del Señor no hicieron los animales, ni los peces, ni las aves. En ningún pasaje dijeron las Escrituras tal cosa. Este (privilegio) insigne y preclaro se da en el hombre, ya que se distingue de las demás cosas por la dignidad de la creación. Acerca de la consolidación del cielo leemos así en cierto pasaje: Yo consolidé el cielo con mi mano (Is 45, 12). Acaso se equipara este elemento a la creación del hombre, porque se recuerde que fue consolidado con la mano de Dios? Pero aunque el cielo (lo ha sido) con la mano, el hombre, por el contrario, (ha sido creado) con las manos. Consiguientemente supera al trabajo de una sola mano la actividad de las dos: y lo que basta para la consolidación del cielo no es suficiente en la creación del hombre. Hay, pues, que entender por qué dice el profeta que ha sido hecho con las manos, y no sólo hecho, sino también plasmado o preparado”¹⁰.

Nada en el ámbito de la creación goza de privilegio tan señalado. Sólo el hombre ha sido creado por las manos de Dios. Y cuando la Escritura habla de la creación del cielo

⁸ “Quien haya tratado de conocer con diligente fe la enseñanza y los preceptos de Dios y quiera mostrarse digno mediante el deseo de la inocencia, habiendo sido hecho a imagen y semejanza de Dios, podrá el mismo (decir) con la palabra del profeta que dice: Tus manos me hicieron y me prepararon (Salm 118,73). En algunos códices leemos escrito: Tus manos me hicieron y me moldearon: dame entendimiento y aprenderé tus mandatos. Sin duda no hay que pensar sea superfluo que no fuera bastante con que el profeta dijera: Tus manos me hicieron, si no hubiese añadido ‘modelaron o prepararon’; sino que el profeta comprendiendo el honor de su condición quiso expresar con esto la dignidad especial de su origen, diciendo en primer lugar: Tus manos me hicieron” HILARIO DE POITIERS, *Tractatus in Psalmum CXVIII* iod 3 (CSEL 22: págs. 440-441).

⁹ “Sabemos por tradición que en la creación del mundo todo se hizo por la palabra, cuando se dice: Hágase la luz (Gen 1,3), y cuando: Hágase el firmamento (Gen 1,6)... Por tanto, a partir del momento en que la sustancia material de todo el mundo ha sido creada, todo toma su origen en la palabra y de la palabra de Dios recibe su permanencia en el ser. Pero acerca del hombre habló Dios así: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (Gen 1,26). Por tanto, la naturaleza y el origen del hombre es distinto al plan de toda la creación: en particular se habla antes de él y se determina que sea hecho, mientras que las demás cosas se ordenó que existieran sin resolución alguna deliberativa. Tiene, por tanto, el origen del hombre esta primera dignidad, que tuvo como suya peculiar que antes se hablara de él” HILARIO DE POITIERS, *Tractatus in Psalmum CXVIII* iod 4 (CSEL 22: pág. 441, líneas 10-24).

¹⁰ HILARIO DE POITIERS, *Tractatus in Psalmum CXVIII* iod 5 (CSEL 22: págs. 441-442).

atribuyéndola a la mano de Dios, señala .el autor que todavía el hombre gozó de un mayor privilegio, pues en él empleó Dios sus dos manos. San Hilario no identifica las manos de Dios con Cristo y el Espíritu. Luego se detiene el santo en estudiar el sentido de los verbos “hicieron” y “modelaron o prepararon”, interpretando el primero de la naturaleza interior (Gen 1,26) y el segundo de la naturaleza exterior del hombre (Gen 2,7)¹¹.

4. San Ireneo de Lyon

Algunos autores anteriores también aludieron de pasada al tema de las manos de Dios, pero ninguno tan repetidamente como San Ireneo de Lyon (m. hacia 202). Su doctrina la expondremos ahora detenidamente. La impostación general de su teología es antiherética. Concretamente se dirige contra los gnósticos.

4.1. *El hombre creado por las manos de Dios*

Según los gnósticos, al hombre no lo habría creado directamente Dios, sino los ángeles o alguna otra potencia alejada del Padre. Ireneo dice:

“No nos hicieron ni nos plasmaron los ángeles, –pues los ángeles no podían hacer una imagen de Dios–, ni ningún otro fuera del Dios verdadero, ni una potencia muy apartada del Padre de todas las cosas. Porque Dios no tenía necesidad de ellos para hacer lo que personalmente había predeterminado en su interior que se hiciera, como si no tuviera él sus propias manos. En efecto, siempre le asiste el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por cuyo medio y en cuya virtud hizo libre y espontáneamente todas las cosas”¹².

Dios no necesitaba de tales intermediarios para crear al hombre. Imaginar tales ficciones y fantasmagorías es ignorar a Dios, el cual tiene sus propios medios para llevar a cabo cuanto determina crear. Dios se basta a sí mismo y posee en sí “un ministerio sobreabundante e inefable. Sus ministros en todas sus obras, es aquél al que engendró y es su imagen, es decir, el Hijo y el Espíritu Santo, el Verbo y la Sabiduría; todos los ángeles son sus servidores y les están sujetos”¹³. Dios tiene sus propias manos.

4.2. *Las manos de dios: el Hijo y el Espíritu*

Varias veces encontramos la identificación de las manos de Dios. Nos dice Ireneo:

¹¹ Cfr. L. LADARIA, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1977, págs. 47ss.

¹² IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* IV 20,1 (SC 100: pág. 626).

¹³ IRENEO DE LYON, *ibid.* IV 7,4 (SC 100: pág. 464).

“Porque por medio de las manos del Padre, es decir, por medio del Hijo y del Espíritu, se hace el hombre según la semejanza de Dios, y no una parte del hombre”¹⁴.

“Y por esto en todo tiempo, el hombre, plasmado al comienzo por las manos de Dios, es decir, la del Hijo y la del Espíritu, se hace según la imagen y semejanza de Dios”¹⁵.

Bajo el simbolismo de las manos divinas, que modelaron al hombre, Ireneo va al Hijo y al Espíritu. Ellos son los ministros y colaboradores de Dios en la creación. Los órganos inmediatos de Dios en la creación, sus manos, le están inseparablemente unidos. Es Dios quien crea por sí mismo al crear por medio de su Verbo y su Sabiduría.

La deliberación divina de la que nos habla Gen 1,26 tiene como interlocutores válidos al Hijo y al Espíritu.

“El hombre es la atemperación del alma y de la carne, el cual fue formado a semejanza de Dios y plasmado mediante sus manos, es decir; por el Hijo y el Espíritu, a los cuales dijo: Hagamos al hombre”¹⁶.

Las manos de Dios, el Hijo y el Espíritu, son los interlocutores del Padre.

A ellos se dirige Dios, con ellos habla sobre el proyecto de la creación del hombre. No en vano serán sus inmediatos colaboradores en la obra que están a punto de realizar.

4.3. *Plasmado por las manos de Dios*

Ireneo, siguiendo el relato del Génesis, nos da su propia versión de la creación del hombre.

“En cuanto al hombre, lo modeló con sus propias manos, tomando de la tierra lo que hay de más puro y más fino y mezclando en una (justa) medida su potencia con la tierra. Y en efecto, dibujó sobre la carne modelada su propia forma, de modo que incluso aquello que era visible tuviese la forma divina, porque es en tanto que modelado a imagen de Dios como fue colocado el hombre sobre la tierra”¹⁷.

¹⁴ IRENEO DE LYON, *Ibid.* V 6,1 (SC 153: pág. 72).

¹⁵ IRENEO DE LYON, *Ibid.* V 28,4 (SC 153: pág. 360). Cfr. también el texto de la nota 16

¹⁶ IRENEO DE LYON, *Ibid.* praef 4 (SC 100: pág. 390).

¹⁷ IRENEO DE LYON, *Demostación de la predicación apostólica* 11 (SC 62: págs. 48-49).

Dios modela con sus propias manos al hombre. No fue una tierra vulgar la que tomó Dios, aunque sí fue de esta tierra nuestra que conocernos¹⁸. La escogió de la más limpia y más fina, Era todavía una tierra sin cultivar y, por ello, una tierra virgen. Todavía Dios no había hecho llover ni existía el hombre para labrar la tierra (Gen 2,5)¹⁹. Para hacer con ella el barro, le mezcló su propio poder, su potencia. Esta potencia divina, sería el agua voluntaria que viene de lo alto, de arriba. Por algún texto de Ireneo habría que pensar que se trata del Espíritu divino²⁰.

4.4. Las manos de Dios en la historia

Indistintamente nos dice Ireneo que la mano o las manos de Dios plasmaron al hombre. Parecería que, después de la creación del primer hombre, la labor de estas manos habrían cumplido ya todo su cometido. Las indicaciones de Ireneo nos manifiestan que todavía continuarán modelando al hombre. Ello indica que el tema de las manos de Dios ocupaba un lugar destacado y querido en su reflexión teológica.

“Y nada les impidió el cuerpo para su traslación y asunción (se refiere a Enoc y a Elías). Pues mediante aquellas manos, por cuyo medio fueron al principio modelados, recibieron la asunción y traslación. Las manos de Dios se habían habituado ya en Adán a arreglar y contener y portar el plasma suyo, y a llevarlo y colocarlo donde ellas querían”²¹.

En Adán aprendieron las manos de Dios a trabajar al hombre. En efecto, después de crearlo, lo trasladaron al Paraíso. Ello supuso un aprendizaje. El texto es matizado. Dice que las manos de Dios se habían habituado en Adán a adaptarse, a asir, a llevar

¹⁸ “Y puesto que la plasmación de Adán fue de esta tierra nuestra” IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses V* 16, 1 (SC 153: pág. 212).

¹⁹ “Y así como el protoplasma de aquel Adán tuvo la sustancia de tierra árida y todavía virgen –‘porque aún no había llovido Dios y el hombre no había trabajado la tierra’ (Gen 2,5)- y fue plasmado por la mano de Dios esto es, por el Verbo de Dios, ‘porque todas las cosas fueron hechas por su medio’ (Jn 1,3); y ‘tomó el Señor barro de la tierra y plasmó al hombre’ (Gen 2,7); así, recapitulando en Sí a Adán, al tomar de María, que aún era Virgen, su ser (humano), el propio Verbo recibía justamente una generación (=nacimiento) que recapitulaba a la de Adán. Por tanto, si el primer Adán hubiera tenido por padre a un hombre y hubiera nacido de simiente de varón, razón habría para que dijeran que también el segundo Adán había nacido de José. Pero si aquél fue tomado de tierra, y fue plasmado por el Verbo de Dios, convenía que el propio Verbo, para hacer en Sí la recapitulación de Adán, tuviera la misma semejante manera de nacer que aquél. Y ¿por qué Dios no tomó nuevamente barro, sino que obró la plasis a partir de María? Para no dar lugar a otra plasis y a otro sujeto de Salud; sino que fuera recapitulado aquel mismo (=Adán), conservando la semejanza (de su linaje). Yerran, pues, quienes afirman no haber Él tomado nada de la Virgen, para rechazar la herencia de la carne y eliminar la semejanza (de naturaleza). Si, en efecto, aquél tuvo la sustancia y la plasmación de la tierra, y por mano y artificio de Dios, mientras éste no por mano y artificio de Dios, ya no mantuvo la semejanza del hombre que ‘fue hecho a su imagen y semejanza’; y el arte de Dios aparecerá sin consistencia, no teniendo dónde manifestar su Sabiduría” IRENEO DE LYON, *Ibid.* 111 21,10:22, 1 (SC 211: pág. 428ss) -traducción de A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (BAC 286: pág. 85).

²⁰ Cfr. A. ORBE, *Ibid.* págs. 58-59.

²¹ IRENEO DE LYON, *Ibid.* V 5,1 (SC 153: pág. 62s.).

en brazos, a transportar y a colocar al hombre, obra suya, donde quisieran. Ya se ve la imagen. Al hijo pequeño se le trata de ese modo y no opone resistencia. Lo que hicieron aquellas manos una vez en Adán, se repite luego a lo largo de la historia de la salvación. Así en Enoch (Gen 5,24) y Ellas (2Rey 2, 11). Y más tarde la misma mano preserva del fuego a los tres jóvenes arrojados al horno encendido²².

4.5. *Y el Verbo se hizo carne*

El hombre fue creado a imagen de Dios. La imagen de Dios, que es Cristo Jesús, el Verbo hecho carne, sirvió de modelo para la creación del hombre²³. En contacto continuo con el hombre, habituándose cada vez más al hombre, y no dejando que el hombre escapara nunca de tales manos, intervendrán en la creación del hombre perfecto y llenó de vida que es Cristo.

“Porque no escapó nunca Adán de las manos de Dios, a las que el Padre hablando dice: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (Gen 1,26). Y por esto en el fin (de los tiempos), no por voluntad de la carne ni por voluntad del hombre (Jn 1, 13), sino por beneplácito del Padre, sus manos perfeccionaron al hombre viviente, de modo que Adán llegue a ser a imagen y semejanza de Dios”²⁴.

Así el proyecto primigenio de Dios de crear al hombre a su imagen y semejanza tendrá perfecto cumplimiento en la Encarnación del Verbo. Nótese las reminiscencias del prólogo del cuarto Evangelio en estrecha conexión con el texto de Gen 1,26. El origen del Verbo humanado está en el beneplácito del Padre, cuyas manos llevan a perfección y cumplimiento al hombre, alcanzando así Adán el llegar a ser conforme a la imagen y semejanza de Dios. En Jesús culmina la obra de las manos del Padre. Jesús es el resultado de esas manos divinas.

²² “Ananías, Azarías y Misael, arrojados al horno de fuego encendido siete veces más (de lo corriente), no sufrieron ningún mal y ni siquiera el olor del fuego se encontró en ellos. Y si la mano de Dios les asistió y realizó en ellos cosas extraordinarias e imposibles a la naturaleza humana, ¿qué tiene de extraño si en estos que han sido trasladados realizó algo extraordinario, cumpliendo la voluntad del Padre? Ahora bien, éste es el Hijo de Dios, como la Escritura dice que dijo el rey Nabucodonosor: ¿No arrojamus tres hombres al horno? Pero yo estoy viendo cuatro andando a través del fuego y el cuarto es semejante al Hijo de Dios (Dan 3,24s.)” IRENEO DE LYON, *Ibid.* V 5,2 (SC 153: págs. 66s.).

²³ “Porque él ha hecho del hombre la imagen de Dios, y la imagen de Dios es el Hijo, a imagen del cual el hombre ha sido hecho; por eso, en los últimos tiempos, apareció para mostrar que la imagen era semejante a él mismo” IRENEO DE LYON, *Demostración...* 22 (SC 62: pág 64s.). “En los tiempos pasados se decía que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, pero no se podía comprobar, porque el Verbo era todavía invisible, y era a imagen suya que el hombre había sido hecho... Pero cuando el Verbo de Dios se hizo carne, aseguró las dos cosas: mostró, por una parte, que se trataba de una imagen auténtica haciéndose él mismo lo que era su imagen; y, por otra, restauró y consolidó la semejanza, haciendo al hombre semejante al Padre invisible, por medio del Verbo visible” IRENEO DE LYON, *Ibid.* V 16,2 (SC 153: pág. 216).

²⁴ IRENEO DE LYON, *Ibid.* V 1,3 (SC 153: págs: 26s.).

4.6. *La mano taumatúrgica de Jesús*

La actividad taumatúrgica de Jesús nos descubre la identidad de la mano que creó al hombre y la mano que curó al ciego de nacimiento (Jn 9).

“Por el contrario, a aquel que era ciego de nacimiento, le devolvió la vista no por medio de la palabra, sino por medio de una acción: hizo esto no sin razón ni fortuitamente, sino para dar a conocer la mano de Dios, aquella que al comienzo había modelado al hombre. Por eso a los discípulos que le preguntaban por qué causa, si por culpa suya o de la de sus padres, había nacido ciego, les dijo: Ni éste pecó ni sus padres, sino para que se manifiesten las obras de Dios en él (Jn 9,3). Ahora bien, obras de Dios es la plasmación del hombre. En efecto, la hizo por medio de una acción, como dice la Escritura: Y tomó Dios limo de la tierra y plasmó al hombre (Gen 2,7). Por lo cual también el Señor escupió en tierra e hizo barro y lo untó en los ojos (del ciego), manifestando cómo había sido hecha la plasmación antigua, y dando a conocer a los que son capaces de entender la mano de Dios por cuyo medio el hombre fue plasmado del barro. En efecto, lo que el Verbo artífice dejó de plasmar en el seno materno, lo terminó a la luz del día, para que se manifiesten las obras de Dios en él, y ya no tengamos que buscar una mano distinta por cuyo medio habría sido plasmado el hombre, ni un Padre distinto, sabiendo que la mano de Dios que nos modeló al principio y nos plasma en el seno materno, ésta misma en los últimos tiempos nos buscó a los que estábamos perdidos, recobrando y poniendo sobre sus hombros a su oveja perdida y reintegrándola con alegría en el rebaño de la vida. 15,3. Puesto que el Verbo nos plasma en el seno materno, dice Jeremías: Antes de plasmarle en el vientre te conocí, y antes de que salieras del seno te santifiqué y te establecí como profeta entre las naciones (Jer 1,5). Y Pablo también dice de modo semejante: Cuando plugo a aquél que me segregó desde el seno de mi madre para que le evangelizara entre los gentiles (Gal 1, 15-16). Así pues, dado que somos plasmados en el seno materno por el Verbo, este mismo Verbo dio la vista al que era ciego de nacimiento, haciendo aparecer a la luz del día al que en lo oculto es nuestro plasmador, porque el Verbo mismo se había hecho visible a los hombres, y dando a conocer la plasmación original de Adán, cómo fue hecho y por medio de qué fue plasmado, descubriendo el todo por la

parte: el Señor que dio la vista, es el que plasmó al hombre entero, cumpliendo la voluntad del Padre”²⁵.

Entre la creación del hombre y la curación del ciego de nacimiento hay un estrecho paralelismo. No es sólo la intervención de la mano de Dios, que en uno y otro caso es la misma. Se reproduce incluso el mismo proceso. Al principio, Dios tomó barro de la tierra y plasmó al hombre. Jesús, con su saliva, hizo barro y lo untó en los ojos del ciego. El gesto de Jesús nos descubre el proceso de la creación del hombre y nos manifiesta la mano creadora de Dios. El ciego de nacimiento había nacido tal, no por pecados propios ni por pecado de sus padres, sino por providencia divina. En él habría de manifestarse la obra de Dios. En efecto, el Verbo, que plasma a todo hombre en el seno materno, dejó sin terminar esta obra en lo oculto del seno, para llevarla a término a la luz del día, revelándonos la obra de Dios y descubriéndonos la identidad de su mano con la mano de Dios. Él fue quien al principio había creado al hombre. El Señor que da la vista al ciego es el que plasmó al hombre entero. El restaurador de la parte, es el creador del todo²⁶.

No hay que buscar ni otra mano ni otro Dios y Padre. San Ireneo tiene delante a los gnósticos. Su afirmación es antignóstica. Pero su refutación no tiene; en este caso, acritud alguna. Lo hace con sencillez, nítidamente, con dulzura. En todo caso, con dolor y compasión ante los herejes.

4.7. *¡En tus manos, Padre... !*

El Verbo es nuestro Artífice, nuestro Creador. Él nos plasma a cada uno en el seno materno. Esta idea se nos va a completar ahora desde otra perspectiva: nuestra actitud ante las manos de Dios.

“Si, pues, eres la obra de Dios, aguarda la mano de tu Artífice que lo hace todo oportunamente, oportunamente en relación a ti que eres hecho. Preséntale un corazón blando y moldeable y guarda la figura que te dio el Artífice, teniendo en ti la humedad para que no pierdas endurecido la impronta de sus dedos. Guardando esta trabazón llegarás a la perfección, pues por el arte de Dios queda oculto el barro que hay en ti. Su mano creó tu sustancia y te revestirá de oro

²⁵ IRENEO DE LYON, *Ibid.* V 15,2-3 (SC 153: págs. 204ss.).

²⁶ “Comprende, si puedes, cómo al contacto con la mano derecha del Salvador huye el dolor y se curan, sin más medicamento que su contacto, las heridas. El barro reconoce a su obrero, y la carne se pone a disposición de la mano del Señor que la trabaja; pues el Creador realiza su labor como mejor le place. Así es como Él devolvió la vista al ciego aquel, de quien se nos habla en otro lugar, cuando le untó los ojos con lodo (Jn 9,6), siendo como un retorno a su primera naturaleza. Había podido mandarlo, pero quiso Él mismo realizarlo, para que reconozcamos que es Él quien ha formado, del limo de la tierra, los miembros de nuestro cuerpo, haciéndolos aptos para diversas funciones, y Él también quien les dio vida al infundirles la fuerza del alma” AMBROSIO DE MILÁN, *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas X 70* (BAC 257: páginas 584-585).

puro y de plata por dentro y por fuera y te adornará tanto que incluso el mismo Rey deseará tu hermosura (Sal 44, 12). Pero si endurecido enseguida rechazas su arte y te muestras ingrato para con él porque has sido hecho hombre, hecho ingrato para con Dios has perdido simultáneamente su arte y la vida. Hacer es propio de la bondad de Dios, ser hecho es lo propio de la naturaleza del hombre. Si pues le entregas lo que es tuyo, a saber, la fe en él y la sumisión, recibirás su arte y serás obra perfecta de Dios. 39,3. Pero si no te fías de él y huyes de sus manos, la causa de tu imperfección estará en ti por no haber obedecido, pero no en aquél que te llamó²⁷.

Somos obra de las manos de Dios. Nos queda como tarea para llegar a ser hombres perfectos, plenos y acabados, someternos confiadamente al arte de unas manos que saben dar el toque y el retoque oportuno a su modelado. La labor del hombre, la nuestra, consiste en presentar un corazón dócil y moldeable a la labor de las manos y dedos del Artífice. Tal ductilidad de corazón es posible en tanto conservemos la humedad del Agua que viene de Dios y que es probablemente la que Dios mezcló con el polvo de la tierra para hacer el barro con que modelar al hombre. Mientras el barro, que es el hombre, permanezca húmedo, las manos de Dios, que son el Hijo y el Espíritu, podrán ejercer sobre él el arte de su plasmación. Si, por el contrario, el barro, el hombre, se endurece y se seca, escapará al arte de las manos divinas y quedará como obra inacabada e imperfecta. Si se somete a ellas, el arte de Dios le irá perfeccionando hasta el final, hasta llegar a ser conforme a la imagen y semejanza de Dios, pues El no abandona nunca la obra de sus manos.

“Si pues de una manera precisa ha sido mostrada la mano de Dios, por medio de la cual fue plasmado Adán, y también nosotros, siendo un único y mismo el Padre, cuya voz está presente desde el comienzo hasta el final a su plasma, también la sustancia de nuestro plasma ha quedado claramente indicada en el Evangelio: ya no hay que buscar otro Padre distinto a éste, ni otra sustancia de nuestra plasmación distinta a la indicada y mostrada por ,el Señor, ni otra mano de Dios distinta a la que desde el comienzo hasta el final nos forma y adapta a la vida y asiste a su plasma y le consume a imagen y semejanza de Dios²⁸.”

La plasmación definitiva del hombre tendrá lugar en la resurrección gloriosa, cuando el hombre haya llegado a ser plenamente según la imagen y semejanza de Dios. Hasta esa meta le conducen las manos de Dios. Entonces se concluirán todas las etapas de la Historia de la Salvación.

²⁷ IRENEO DE LYON, *Ibid.* IV 39,2-3 (SC 100: págs. 966ss.).

²⁸ IRENEO DE LYON, *Ibid.* V 16,1 (SC 153: pág. 214).

5. Conclusión

Hemos leído una selección de textos patrísticos sobre las manos de Dios. Si prescindimos de San Ambrosio y San Hilario, el tema, tal como aparece en San Ireneo, tiene todas las características de ser unitario, es decir, de presentar bajo la perspectiva de las manos de Dios, toda su actividad a lo largo de la Historia de la Salvación: desde el comienzo en la creación hasta la consumación final en la resurrección. Bajo el simbolismo de las manos divinas hay que considerar a Dios mismo, la Trinidad Santa, la cercanía de Dios a sus criaturas, su intervención personal en el mundo, en la creación del hombre y en su redención.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

ALFEYEV, Metropolitana Hilarión, *El misterio de la fe. Una introducción a la Teología Ortodoxa*.

Nuevo Inicio, Granada 2014, 344 pp., 16 €

Esta publicación acerca al público de habla hispana algunos de los tesoros de las iglesias de oriente, en concreto de la Iglesia Ortodoxa Rusa, a la que pertenece el Metropolita Hilarión, autor de este libro. La teología oriental tiene indudables ventajas, así como algunas limitaciones. Entre las ventajas, que han movido a la editorial a publicar esta obra del Metropolita Hilarión, está la de dar a conocer una visión del cristianismo en la que lo espiritual se integra con lo teológico, de manera que la liturgia y la oración forman parte integrante de la fe, juntamente con el estudio de los santos padres, de los que se cita una gran cantidad de textos relacionados con los temas que va tratando el autor. Esta forma de entender el saber teológico evita disociaciones internas en el espíritu del creyente, que separarían el mundo natural del sobrenatural de manera artificial e inconveniente. En los contenidos teológicos de las iglesias de oriente pesa mucho más la tradición sobre la fe, recogida y aceptada en términos de experiencia vital cristiana, que la posible problemática que esa misma fe pueda plantear a quien no haya tenido una vida inmersa en esas vivencias espirituales desde su infancia. Aquí es donde la teología oriental muestra alguna de sus carencias: en que da por supuesta toda la problemática que puede plantearle la razón a la fe, considerando a veces esa problemática como un producto del orgullo humano o de mala fe en quien la manifiesta. Parece claro que la tradición escolástica contribuyó a diseccionar en exceso el mundo de la fe. Pero también en occidente ha habido autores teológicos y espirituales que supieron superar esa disociación que algunos plantearon entre lo natural y lo sobrenatural. Por ello, si alguien se acerca a este libro intentando resolver (de buena fe) problemas personales de fe, puede recibir impresiones diferentes: o pensará que sus dudas o titubeos no son comprendidos por el autor (que parte de una experiencia incommovible de su fe) o, por el contrario, percibirá, a través de la intuición y de la sintonía espiritual con él, que alguien ha sintonizado

con sus expectativas espirituales más profundas e insatisfechas. En cualquier caso, el conocimiento de libros como el presente, ayuda al acercamiento espiritual entre las iglesias separadas, además de contribuir a ese gran ideal tan vivo en oriente, de la divinización que Dios intenta realizar en hombres y mujeres, ya en esta vida.- A. NAVAS.

AUGUSTIN, George (ed.), *Jesús es el Señor. Cristo en el centro*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2013, 238 pp., 16,50 €

Ya es conocido el editor de este libro, George Augustin, fundador y director del Instituto Cardenal Walter Kasper, por otras publicaciones del mismo estilo, en la editorial Sal Terrae. En esta ocasión, el título de este libro es una referencia clara a la obra fundamental de Kasper: *Jesús, el Cristo*. Las problemáticas de fondo son muy sugerentes: conciliar la singularidad y universalidad de Jesucristo, sin caer en un exclusivismo de la salvación; replantear la imagen de Dios ante los ateísmos actuales; recuperar el cristocentrismo de la fe en el contexto de una nueva evangelización; y atinar en la problemática específica de la pretensión de Jesús y la ligazón de la misma a la respuesta creyente de todo aquel que se considere seguidor suyo. Para ello, se recogen colaboraciones de autores muy reconocidos en el panorama teológico internacional, de la talla de B. Forte, R. Fisichella, H. Hoping, H. Merkelbach, D. Sattler, E. Schockenhoff y H-U. Weidemann. Estas colaboraciones se articulan en bloques temáticos, concretamente tres: la perspectiva bíblica de la problemática, la perspectiva teológica, y la perspectiva pastoral.- S. BÉJAR.

CROSSAN, John Dominic, *El poder de la parábola. Cómo la ficción de Jesús se hizo ficción sobre Jesús*. PPC, Madrid 2014, 270 pp., 20 €

El autor de este libro es muy conocido por su pertenencia al *Jesús Seminar*, es decir, uno de los representantes más significativos de la llamada *Third Quest*. Esta obra se divide en dos partes fundamentales. La primera trata de las parábolas de Jesús. En los dos primeros capítulos se detiene en establecer una tipología de las mismas, distinguiendo entre parábolas de adivinanza y de ejemplo. Esta doble tipología, a juicio del autor, también se halla presente en la

tradición bíblica. En los capítulos tercero, cuarto y quinto trata de las parábolas de desafío que, aunque también estén presentes en la Biblia, encajan muy bien con la finalidad retórica del mensaje de Jesús. En el sexto capítulo, Crossan se plantea la cuestión de por qué Jesús eligió las parábolas de desafío como su instrumento pedagógico favorito. En la segunda parte de la obra, se tratan las parábolas sobre Jesús, es decir, se eleva los acontecimientos de la vida de Jesús a la categoría de parábola. Se compone de cuatro capítulos (7, 8, 9 y 10) referidos a los cuatro evangelios (Mc, Mt, Lc y Jn). Como hemos apuntado, centrado en cada uno de los cuatro evangelios, Crossan toma alguna parte del Evangelio para presentarla, más que como historia, como parábola. Ahora bien, encontramos un lazo común: las parábolas de ataque, como género específico del Jesús histórico. Se trata de una obra sugerente, aunque no se comparan todos los postulados del autor, que está escrita sobre el sustrato de la definición de parábola como narración metafórica.- S. BÉJAR.

DIANICH, Severino, *La Iglesia. Comunión de hermanos*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 104 pp., 10 €

Su larga experiencia como sacerdote y como profesor de la Facultad de Teología de Florencia ha permitido a Severino Dianich redactar esta presentación de la Iglesia que quiere ser un sencillo tratado de eclesiología, apto para ser puesto en las manos de todos. “Crear la Iglesia”, no “creer en la Iglesia”: esa distinción, no siempre claramente asumida, es el punto de partida de estas páginas. Esa Iglesia no es ante todo el templo donde los cristianos se reúnen, como tantas veces se piensa; tampoco es la jerarquía. La Iglesia es comunidad de hermanos, y en ella hay distintas funciones que deben articularse para el bien de todos. Pero la Iglesia no se entiende sin Jesús, sin su mandato de estar en medio del mundo anunciando el mensaje de salvación, el Evangelio. La eclesiología del concilio Vaticano II inspira indudablemente al autor, asimilada desde la madurez de los años que nos separan ya del acontecimiento conciliar.- B. A. O.

ESPEJA, Jesús, *Meditación sobre la Iglesia. Lo que no se puede decir*. San Pablo, Madrid 2014, 308 pp., 16 €

Este libro responde a una mirada realista y esperanzada, que no ignora las heridas de la Iglesia,

pero que cree ella es signo e instrumento de salvación. La primera parte arranca de la convicción de la Iglesia es un hecho vivido antes de tener una noción clara de ella: toda reflexión intelectual, como la que se esboza aquí, apunta a esa realidad misteriosa, que no se puede expresar adecuadamente (“lo que no se puede decir”, según el subtítulo escogido) pero que se puede meditar. En la segunda parte el autor presenta lo que cree son los tres grandes desafíos de la Iglesia en el mundo actual: el eclipse de Dios, el pluralismo religioso y la injusticia lacerante. La tercera parte es un intento de recuperar la dimensión profética de la Iglesia. Y para se recurre a tres temas que hoy son insoslayables: la tarea de avivar la fe cristiana, la espinosa cuestión de comunión y poder en la Iglesia, la relación entre la experiencia de Dios y la opción por los excluidos. De este modo el que se iniciaba en su quehacer como en los tiempos del Vaticano II, nos ofrece estas páginas en que busca iluminar el presente de la Iglesia conjugando su propia experiencia con lo mejor y lo más permanente de la tradición.- B. A. O.

GARCÍA UREÑA, Lourdes, *El Apocalipsis. Pautas literarias de lectura*. CSIC, Madrid 2013, 204 pp., 23 €

En los últimos tiempos es notable la proliferación de estudios acerca del Apocalipsis, uno de los libros más misteriosos y desconcertantes de la Escritura para el lector “de a pie”. Este hecho, no puede des-pistarnos a la hora de acercarnos a la obra de la Prof. Lourdes García Ureña. Un texto que se centra quizá en uno de los aspectos menos estudiados en la obra de Juan, el vidente de Patmos: el “cómo” literario del texto, es decir, la forma con que el texto dice al lector. Son abundantes las obras exegéticas que ofrecen claves interpretativas del Apocalipsis, que estudian la estructura del texto, o la historia de la interpretación, y que sirven de herramienta para el lector interesado en una lectura sosegada. La peculiaridad de este estudio estriba precisamente en que la Prof. García Ureña ofrece una visión literaria de la obra, sacando a la luz elementos y claves literarias que a alguien no ducho en la materia pasarían desapercibidas. Así lo hace notar en el prefacio de la obra la prestigiosa estudiosa del Apocalipsis, Adela Yarbro Collins. La autora divide en tres apartados su libro. El primero de ellos está dedicado a las formas literarias del Apocalipsis; en él, presen-

ta el estudio de las múltiples formas literarias que integran la obra buscando su unidad y, en último término, la comprensión del sentido. En las dos partes restantes, como ya hiciera notar Ugo Vanni, la autora centra su estudio sobre los dos aspectos esenciales de la revelación apocalíptica: la visión y la audición. Dos capítulos dedicados al análisis literario de la audición y la visión en la obra, que la autora trata con fineza pretendiendo respetar la intención del narrador: “hacer ver” y “hacer oír” al lector. Nos encontramos, por tanto, ante una obra relevante que ilumina una dimensión poco conocida del Apocalipsis y, a su vez, ante una útil herramienta que permitirá abrir nuevos espacios de profundización e interpretación del último libro de la Biblia.- I. ROJAS GÁLVEZ.

LAMBIASI, Francesco, *El Espíritu Santo como amor-don*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 93 pp., 10 €

Resulta sugerente que ya en la introducción el autor afirme que no podemos creer en Dios Padre, ni en Jesús como Mesías, Hijo de Dios y Salvador del mundo, ni podemos creer en la Iglesia, en los sacramentos o en la vida eterna, *sin creer, al mismo tiempo y con la misma fuerza, en el Espíritu Santo*. Parece una verdad de perogrullo pero es de tal densidad que, ya desde el principio, interesa a cualquier lector que no sea superficial. Aludiendo al padre de la Iglesia Gregorio de Nisa, afirma que Dios, sin el Espíritu Santo, no sería otra cosa que un cadáver. Sin el Espíritu Santo, Jesús no superaría la categoría de héroe religioso, sin llegar, ni por asomo, a hacerse merecedor de ser reconocido como salvador del mundo. El mundo sin el Espíritu Santo no pasaría de ser una Babilonia dividida y belicosa, en la que el hombre sería inhumano, convertido en un animal voraz y violento. La Iglesia, por su parte, carecería de su alma interior, sin la santidad que emana de su acción, semejante a un inmenso montón de esqueletos como los que contempló el profeta Ezequiel. Con estas premisas Francesco Lambiasi nos presenta el acontecimiento de la manifestación del Espíritu en Pentecostés. Pasa luego a hablarnos de su origen como persona, a la luz de la definición del Concilio II de Constantinopla. A continuación nos presenta la obra maestra del Espíritu, que se manifiesta en el mundo a través de la Palabra, los sacramentos y los carismas, para sintetizar toda esta obra en la propia Iglesia, que es el sacramento del

Espíritu por antonomasia. Continúa describiendo la vida en el Espíritu, que es vida de fe y oración, de esperanza y alegría, de caridad y libertad, para terminar con una invocación al Espíritu, pidiéndole que venga a nosotros, por ser el viento de la libertad que necesita la humanidad. Todo un tratado teológico y pastoral, redactado de una manera sucinta pero completa, de gran utilidad para cualquier persona que se interese a fondo por la tercera persona de la Santísima Trinidad.- A. NAVAS.

LAURENTIN, René, *La presencia de María. Historia, espiritualidad, fundamentos doctrinales*.

San Pablo, Madrid 2014, 292 pp., 16,50 €

Reconoce el autor que desde los años 1970 ha ido recogiendo palabras y textos que evocan la presencia de María. Por distintas razones la publicación de este material se ha ido retrasando, y si ahora ve la luz es gracias a la colaboración de Patrick Sbalchiero, puesto que ya Laurentin no hubiera podido hacerlo debido a su pérdida de visión. El autor es un reconocido mariólogo, que nos ofrece esta obra de madurez, donde se toma como punto de partida una fecunda reflexión sobre el sentido de la presencia como un “estar ahí”, en el caso de María en tanto que un personaje del pasado que sigue existiendo hoy día y deja sentir una influencia que puede identificarse y hacerse consciente. Estas reflexiones sobre la presencia son retomadas al final de la obra, después de recorrer las manifestaciones de dicha presencia, que se van recorriendo en los sucesivos capítulos: en la Escritura; en la liturgia, que es expresión de la vida de la Iglesia; en la vida cristiana de las iglesias, gracias a la iconografía, a los santuarios, etc.; a través de los testimonios de muchos personajes, que nos ha ido transmitiendo la tradición.- B. A. O.

LUCIANI, Rafael, *Regresar a Jesús de Nazaret. Conocer a Dios y al ser humano a través de la vida de Jesús*. PPC, Madrid 2014, 328 pp., 14 €

Es frecuente ver que el cristianismo se entiende como creer determinadas verdades y cumplir ciertas prácticas y normas. Pero esta es una concepción demasiado pobre, excesivamente doctrinaria y ritualista. El título de este libro alude a lo que su autor se propone en él: presentar una vía alternativa, una vía que parece irse imponiendo (o recuperando) en la Iglesia desde el concilio Vaticano II. “Regresar a Jesús” significa, ante todo, acep-

tar su humanidad histórica como referente para nuestro modo de ser humano, poner en práctica lo que él vivió, comprometerse con la causa del Reino. El autor, que es profesor en la Universidad Andrés Bello de Caracas y en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma, quiere con este libro ayudar a los lectores a llenar ese vacío en el conocimiento de Jesús que sigue advirtiéndose hoy en tantos ambientes cristianos y animar a hacer de los evangelios el libro de cabecera. Y no solo para conocer más a Jesús, sino para reencontrarse vivencialmente con el Dios del Reino e inspirar toda la vida por la confianza en ese Dios Padre y por la entrega solidaria a los otros.- I. CAMACHO.

O'REILLY, Bill - DUGARD, Martin, *Matar a Jesús*.

La historia. La Esfera de los Libros, Madrid 2014, 295 pp., 20, 60 €

Se trata de autores muy conocidos en los Estados Unidos, que se mueven en el mundo de los medios y del gran público, con programas televisivos de grandes audiencias, en el caso de O'Reilly, y la literatura de *best seller*, en el caso de Dugard. Son los autores de los libros *Matar a Lincoln* y *Matar a Kennedy*, de gran impacto editorial en América. Siguiendo esa estela se plantean, en la presente obra, un estudio, pretendidamente científico, que se ubica en las arenas movedizas de la novela, la historia, el periodismo y la espiritualidad. En esta tesitura, desarrollan tres capítulos fundamentales. El primero, *El mundo de Jesús*, pretende informar al lector de la época que le tocó vivir a Jesús de Nazaret y de los condicionantes sociopolíticos y religiosos del momento. El segundo capítulo, *He aquí el hombre*, entra de lleno en la persona de Jesús y su ministerio público de implantación del Reino. El tercero, *Si eres el Hijo de Dios, bájate de la cruz*, aterriza de modo más decidido en lo que podríamos llamar la "Semana Santa", es decir, una crónica de los hechos acaecidos en los días previos de la muerte de Jesús, así como un esclarecimiento de la causa de su condena a muerte.- S. BÉJAR.

TEJERINA ARIAS, Gonzalo (coord.), *La luz de la fe. Comentarios a la encíclica Lumen fidei del Papa Francisco*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2014, 224 pp., 20 €

La encíclica *Lumen fidei* ha sido un documento singular que une la autoridad intelectual del papa Ratzinger y la autoridad pastoral del papa

Bergoglio, gracias a la generosidad de este último para cerrar el conjunto de tres encíclicas sobre fe, esperanza y caridad, que había planificado su predecesor. Como ocurriera con las tres encíclicas publicadas por Benedicto XVI durante su pontificado, la Universidad Pontificia de Salamanca ofrece ahora un comentario de esta última, en la que han colaborado nueve profesores de su Facultad de Teología. Lo hacen desde las distintas disciplinas teológicas. Una atención especial merece el papel de la razón en la fe cristiana, tema tan central en el pensamiento de Joseph Ratzinger (S. del Cura, G. Tejerina). Pero también son objeto de estudio los aspectos cristológicos y bíblicos (S. Guijarro, J. Núñez), eclesiológicos (F. Rodríguez Gasparrucho), pastorales (J. M. de Miguel, J. P. García Maestro) y morales (Á. Galindo), y hasta el mismo título tan sugerente de "Luz de fe" (F. Martínez García).- B. A. O.

ÉTICA Y MORAL

CANET TORRA, Ferran, *La dimensión moral de la cuestión ecológica*. Eunsa, Pamplona 2014, 321 pp., 22 €

Este libro es la publicación de la tesis doctoral del autor, aunque suficientemente reelaborada de manera que sea fácil de leer. El libro tiene cuatro partes principales: en la primera se hace un repaso a la crisis ecológica actual mostrando las causas técnicas pero también culturales; en la segunda parte se presentan los modelos de fundamentación de una moral ecológica; en la tercera se repasa las fuentes teológicas de la moral ecológica; y en la cuarta se hace una presentación sistemática de las afirmaciones del magisterio sobre la ecología. El punto fuerte del libro es el estudio del magisterio sobre ecología que es muy riguroso y detallado, lo que convierte este libro en un buen manual para tratar esta cuestión. El tratamiento de la crisis ecológica y sus interpretaciones es un poco más flojo. A pesar de presentar muy bien el horizonte de posiciones, el autor no ha entrado demasiado en diálogo con posiciones más eco-céntricas a las que cita a partir de bibliografía secundaria muchas veces. Esto hace que la presentación de estas a veces sea simplista. En cualquier caso este libro es una gran ayuda para tener una idea global rigurosa de la problemática ecológica y de las afirmaciones del magisterio sobre esta.- G. VÍLAGRÁN.

DUCH, Lluís, *Religión y política*. Fragmenta Editorial, Barcelona 2014, 550 pp., 29 €

Desde la Introducción plantea Duch la relación entre lo teológico y lo político como resultado de la contingencia y búsqueda de sentido, que vincula al mito y al logos, sin que nunca triunfe definitivamente uno de los términos. Desde la antropología muestra la permanente implicación de la dimensión religiosa y política del ser humano, y cómo, bajo capa de secularización e ilustración, persisten conceptos claves de teología en el ámbito político. A partir de ahí, procede a una "aproximación conceptual", clarificando conceptos claves como el de religión civil (Rousseau) y formas distintas de articular lo religioso y lo político, siendo Francia y Estados Unidos los dos referentes fundamentales. Una vez clarificado el problema, así como la distinción entre teología política y la articulación de lo teológico y lo político, procede a un recorrido histórico, partiendo de San Pablo (obedecer a la conciencia, antes que a la ley). Quizás este capítulo es el más pobre de todos, porque no atiende a la complejidad del planteamiento paulino y cómo se produce una transformación del proyecto de reinado de Dios en términos de ciudadanía ejemplar, que obedece a las leyes y usos del imperio. A continuación, en sucesivos capítulos, analiza la relación entre Estado e Iglesia; religión y política; construcciones teológicas y políticas en el Medievo, en los siglos XVI y XVIII, el pensamiento católico del siglo XIX (muy centrado en Donoso Cortés), y el siglo XIX, en el que se ocupa, casi exclusivamente, de Carl Schmitt y su influjo en la España franquista. La conclusión final muestra que la pretendida superación de lo religioso es una ilusión y que detrás de mitos seculares, políticos e ilustrados subyacen categorías teológicas secularizadas. Es una buena introducción, escrita con un lenguaje claro y pedagógico, que permite abordar una problemática siempre actual, la de la articulación de lo teológico y lo político, vinculada a la necesidad de sentido del ser humano. Un buen manual que ofrece una visión de conjunto de la problemática en Occidente.- J. A. ESTRADA.

FUENTES ALCÁNTARA, Fernando (coord.), *Guía para la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia*. PPC – Fundación Pablo VI, Madrid 2014, 304 pp., 18 €
La aportación de la Fundación Pablo VI a la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia viene sien-

do considerable desde hace años. Entre sus frutos más acabados se cuenta el *Manual de Doctrina Social de la Iglesia* publicado en 1993 (colección BAC Maior). Esta Guía, que se publica ahora y que quiere conmemorar los 50 años de la encíclica *Pacem in terris*, está concebida con un enfoque más directamente pedagógico, que queda reflejado en la estructura de cada tema: unos objetivos, unos puntos nucleares (presentados de forma esquemática), una metodología (que propone distintas actividades para acercarse a la realidad, discernirla y descubrir los temas de Doctrina Social subyacentes), una propuesta de lecturas complementarias y algunas cuestiones para autoevaluar. Este esquema se repite en cada uno de los 22 temas, que están agrupados en siete unidades didácticas. Las tres primeras tienen un enfoque más general: se parte de los grandes desafíos de hoy, se ofrece luego una síntesis de la Doctrina Social de la Iglesia en su desarrollo histórico y se presentan por fin los grandes principios que iluminan dicha doctrina. Siguen otras cuatro unidades que recorren, sucesivamente, las cuestiones más debatidas en los campos de la ecología, la economía, la política y la cultura. Todas las unidades han sido elaboradas por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca.- I. CAMACHO.

IGLESIA

GONZÁLEZ-BALADO, José Luis – PLAYFOOT, Janet Nora, *San Juan XXIII. Modelo de pastor*. Khaf, Madrid 2014, 374 pp., 14 €

No es la primera vez que el matrimonio González-Balado/Playfoot se aventura con una biografía. En este caso tienen a su favor además el que ambos son buenos conocedores y difusores del pensamiento y la personalidad de Juan XXIII. Su amistad con Loris Capovilla, que fue secretario de aquel papa y ha redactado el Prólogo de este libro, ha sido una fuente fundamental para su composición. La biografía se abre evocando su beatificación el 3 de septiembre de 2000 y discutiendo la decisión de unirla a la de otras cuatro personalidades, y especialmente a la de alguien tan distinto como fuera el papa Pío IX. Sigue el recuerdo de su elección en el cónclave de 1958 y las circunstancias que la rodearon, tras un pontificado tan diferente como el de Pío XII. Solo tras esos dos capítulos iniciales se entra en el relato

biográfico más sistemáticamente, relato que fluye con agilidad y va ofreciendo los hitos esenciales de su vida. Se recogen muchas anécdotas, contadas que un estilo muy ágil, gracias a las cuales se va trazando el perfil de un hombre que fue y quiere ser presentado como modelo de pastor. No es casualidad que, para ilustrar la portada de este libro, se hayan colocado frente a frente los rostros de Juan XXIII y del actual papa Francisco: no solo porque este último lo ha canonizado el 27 de abril de 2014, sino por las semejanzas en el estilo de ambos.- I. CAMACHO.

LLOBELL, Joaquín, *Los procesos matrimoniales en la Iglesia*. Editorial Rialp, Madrid 2014, 430 pp., 30 €

En el marco del Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra, el profesor J. Llobell, Catedrático de Derecho Procesal Canónico de la P. U. de la Santa Croce (Roma), nos ofrece una aproximación a un tema de gran actualidad eclesial como son los procesos matrimoniales canónicos, obra cuyo objetivo es “hacer una introducción amplia y razonada a todos los procesos matrimoniales, dirigida a un lector culto, no necesariamente estudioso de derecho canónico”. Pese al interés del autor por alejarse de la pretensión de ofrecer un manual de derecho procesal canónico, algunos capítulos pueden resultar excesivamente técnicos (como en el caso de “Los tribunales competentes sobre las causas matrimoniales”, cap. IV), a la vez que encontramos reflexiones pastorales más cercanas a la divulgación, que resultan novedosas en una publicación científica (así las “Cuestiones previas para la comprensión de la pastoralidad del proceso de nulidad del matrimonio: justicia y misericordia”, cap. II). El volumen se distribuye en tres partes de desigual longitud: *Presupuestos*, *Protagonistas* y *Procesos*, siendo esta última la que constituye prácticamente la mitad del mismo. Entre los *Presupuestos*, el prof. Llobell aborda dos grandes temas: la jurisdicción eclesial sobre el matrimonio (cap. I), y las mencionadas cuestiones previas para la comprensión de la pastoralidad del proceso (cap. II), concluyendo esta parte con una breve aproximación al sistema normativo procesal (cap. III). La segunda parte, *Protagonistas*, se dedica a los tribunales (competencia, cap. IV; concepto y composición, cap. V) y, mucho más sintéticamente, a las

“partes” en el proceso matrimonial (cap. VI). En *Procesos* (tercera y última parte), el autor abordará la nulidad matrimonial: el proceso “ordinario” es desarrollado con amplitud en el cap. VII, y más brevemente el proceso documental (cap. VIII) y la declaración de nulidad matrimonial en vía administrativa por parte de la Signatura Apostólica (cap. IX). Además, dedica un capítulo a los procedimientos de separación conyugal (cap. X), y al procedimiento declarativo de la muerte presunta del cónyuge (cap. XI). Concluye la obra con un interesante y extenso capítulo XIII dedicado a los procedimientos de disolución del matrimonio, proporcionalmente aplicables a la mayoría de los matrimonios pues, como el propio autor recuerda, “el único matrimonio radicalmente indisoluble es el válido consumado siendo ambos cónyuges válidamente bautizados” (p. 363). Una obra sin duda de interés para quienes deseen profundizar en la dimensión jurídica y pastoral de las nulidades y disoluciones canónicas.- R. PÉREZ.

RICCARDI, Andrea, *La sorpresa del Papa Francisco. Crisis y futuro de la Iglesia*. San Pablo, Madrid 2014, 288 pp., 18 €

A primera vista podría resultar este libro algo prematuro. Pretende indagar cómo está respondiendo el papa Francisco a la crisis que atraviesa la Iglesia, esa crisis de indudables alcance institucional, que puede haber tenido que ver con la renuncia de Benedicto XVI. ¿Cuál es la “propuesta” de Francisco, cuando aún carecemos de un documento programático?, se pregunta Riccardi (el libro está escrito en italiano antes de la publicación de *Evangelii gaudium*, que muchos consideran tiene mucho de programático). Pero el autor está convencido –y esto justificaría la publicación tan temprana de este libro– que la “propuesta” de Francisco viene de lejos: de ahí que investigue la historia de Jorge Mario Bergoglio y su pensamiento tal como se fue configurando a lo largo sobre todo de su experiencia episcopal en Buenos Aires, como reflejo de toda América Latina. La primera parte del libro estudia en dos sucesivos capítulos la renuncia de Benedicto XVI y la sorpresa que produjo la elección de su sucesor. La segunda parte analiza en sendos capítulos las que serían como cuatro dimensiones de su “propuesta”: la cultura del encuentro, la Iglesia de los pobres, el contexto de la globalización, el peso creciente del Sur en

la Iglesia católica (del que es un exponente significativo el que tengamos un papa argentino).- I. CAMACHO.

ROBLES, Emilia (ed.), *Aparecida. Por un nuevo tiempo de alegría y esperanza en la vida eclesial*. Herder, Barcelona 2014, 270 pp., 16,90 €

Este es un libro de testimonios sobre la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Aparecida, Brasil, mayo 2007), que aparece seis años después de la celebración de este evento. La que ha dirigido el proyecto es en la actualidad coordinadora de Proconcil, una iniciativa a favor de un nuevo proceso conciliar. Esta circunstancia da una pista para explicar la intención del libro, que no es sino desvelar los hilos que pueden unir el concilio Vaticano II, la conferencia de Aparecida, el papa Francisco y un eventual proceso conciliar en la Iglesia. La idea de publicarlo nació al poco del iniciarse el pontificado de Francisco, que había sido precisamente el relator elegido en la asamblea de los obispos latinoamericanos. El impulso misionero que significó el último concilio encuentra eco en la preocupación de papa actual por una Iglesia en salida. Con este enfoque inspirador se ha pedido a diversos autores que profundicen en esa trama que permite descubrir una latente actualización del Vaticano II en los acontecimientos mencionados. Y lo hacen abordando temas como la participación, el ecumenismo, la dimensión universal de la Iglesia, la preocupación por la justicia y la paz, la proyección misionera del Pueblo de Dios, la imagen de Dios.- I. CAMACHO.

RONCALLI, Marco, *Papa Juan. El santo*. Paulinas, Madrid 2014, 220 pp., 20 €

La canonización de Juan XXIII, anunciada para el 27 de abril de 2014 por el papa Francisco que recurrió a un procedimiento extraordinario para adelantarla al proceso que ya estaba iniciado, ha renovado el interés por su persona y explica esta biografía: será leída con provecho sobre todo por aquellos para quienes la figura del papa que convocó el Vaticano II queda ya demasiado oscurecida por el paso del tiempo. Su autor es sobrino-nieto del papa Roncalli y ha dedicado muchos de sus esfuerzos a profundizar en su vida y sus escritos. Son estos –el *Diario de un alma*, en primer lugar, pero también sus muchas cartas, que se han ido publicando en estos años– la fuente principal

de estas páginas, que se apoyan también en testimonios de muchas personas y en una abundante bibliografía (la cual, desgraciadamente, es citada sin indicar las referencias precisas). El texto recorre la vida de Juan XXIII desde su infancia, en una lectura que se hace amena, aunque choca no pocas veces con una cierta dureza de la traducción. La figura de Juan XXIII se hace más cercana, permite asomarse a su alma a través de sus escritos, que son reproducidos profusamente por el autor en estas páginas.- I. CAMACHO.

SALCEDO, Carmen, *Jesuitas en la frontera. Crónicas personales desde Bolivia (1950-2000)*. PPC, Madrid 2014, 312 pp., 18 €

Desde comienzos de los años 1950 fueron muchos los jesuitas españoles enviados a América Latina o Asia: se respondía así al *boom* vocacional que siguió a nuestra guerra civil, pero también a la llamada misionera de Pío XII. Este estudio se centra en los jesuitas catalanes que llegaron por aquellos años a Bolivia. Fue presentado como tesis doctoral en Antropología social y cultural por su autora, y se basa, no solo en el estudio de algunas fuentes escritas, sino sobre todo en más de 150 horas de entrevistas personales que ella mantuvo con jesuitas y exjesuitas en 2001, así como en algunos contactos posteriores con estas mismas personas. Se obtiene de este modo una interesante panorámica de casi cinco décadas, y especialmente de los años 1960-1990, unos tiempos difíciles por la situación política del país y por la conmoción y cambios ulteriores que el concilio Vaticano II generó en la Iglesia y en la Compañía de Jesús. El libro da una visión de lo que fue la vida interna de la Compañía en aquellos años y de sus principales iniciativas apostólicas de frontera, sobre todo con los pueblos indígenas: se refleja en ella las muchas tensiones entre los más tradicionales y los más abiertos al cambio, pero también entre los que entendían este con un fuerte acento político y quienes preferían una versión más “cultural” del mismo. Fueron años difíciles, que se tradujeron también en no pocos abandonos. No estamos pues ante una “historia edificante”, sino ante relatos personales que reflejan tiempos de búsqueda, con sus luces y sus sombras, tal como fueron vividos y son transmitidos algún tiempo después por los que fueron sus protagonistas más directos.- I. CAMACHO.

TORRALBA, Francesc, *La revolución de la ternura. El verdadero rostro del papa Francisco*. Editorial Milenio, Lleida, 2014, 240 pp., 18 €

Mucho se ha escrito ya sobre el papa Francisco, prueba evidente del atractivo que suscita su figura. El mismo Francesc Torralba ya publicó *La Iglesia en la encrucijada. De Benedicto XVI al papa Francisco* (Editorial Destino 2013). Ahora vuelve sobre el papa actual, no para ahondar en su biografía, sino para analizar su mensaje, en el que se une la profundidad teológica con un lenguaje franco y directo, que lo hace accesible a todos. Para ello va buscando las palabras clave de su pensamiento, mostrando además la continuidad que existe entre su etapa como arzobispo de Buenos Aires y el pontificado. De ahí que en su pensamiento no haya nada de improvisación. Divide el libro en dos partes: la dimensión social y la dimensión teológica, la cual es, evidentemente, la fuente de la primera. Torralba piensa que esta obra suya es provisional, pero el lector encontrará en ella una ayuda para conocer mejor el mensaje del papa Francisco y convencerse que, aunque es una persona popular, está muy lejos del populismo de que a veces se le acusa.- I. CAMACHO.

VÍLchez, Luis Fernando (ed.), *El Concilio, un tesoro escondido. Relatos y experiencias de laicos*. San Pablo, Madrid 2014, 222 pp., 14,50 €

La originalidad de este libro –a primera vista, uno más sobre el Concilio al cumplirse su 50 aniversario– consiste en dar la palabra en él a los laicos que vivieron la preparación y el desarrollo de la asamblea conciliar o la fase inicial de su puesta en práctica. Para la elaboración, en la que ha participado un centenar de laicos, se ha seguido el método de investigación cuantitativa llamada grupo de discusión: un debate de dos horas en el que participan de 8 a 10 personas sobre un guión preestablecido, que posteriormente es transcrito y analizado para descubrir sus líneas de fuerza. Los resultados de este análisis del discurso, que Luis Fernando Vílchez coordinó, constituyen la parte central de este volumen, que se estructura en torno a tres preguntas: ¿qué recordamos, qué esperábamos del Concilio? ¿qué ha sido el Concilio? ¿qué cabe esperar, qué cabe hacer? Se añade una breve prelectura teológica de este relato elaborado, que ha corrido a cargo del teólogo Joaquín Perea. La obra se completa, además, con un estudio de sociólogo José Antonio Arnal, que analiza

el tratamiento que los medios escritos dieron al Vaticano II en nuestro país.- B. A. O.

VIDA RELIGIOSA

ARNÁIZ, José María, *Vida y misión compartidas. Laicos y religiosos hoy*. PPC, Madrid 2014, 216 pp., 12 €

J. M. Arnáiz, religioso marianista, ha ostentado servicios de gran responsabilidad en la vida religiosa de su congregación. Eso le ha permitido asistir en primera línea a las reflexiones y búsquedas en torno a los nuevos modos de vivir en la Iglesia los carismas dados a los fundadores de las congregaciones religiosas. Así, el libro que tenemos delante es, probablemente, la mejor síntesis escrita en lengua castellana sobre esta cuestión tan candente de la “misión compartida”. El libro lo prorroga el Superior General de los Hnos. de las Escuelas Cristianas, uno de los institutos que más ha avanzado en la línea de desarrollar nuevas estructuras en las que compartir el carisma, y desarrolla su contenido en once capítulos a los que se añade una especie de epílogo, “Credo que debe alimentar la revitalización del carisma de los laicos y religiosos marianistas”. Arnáiz comienza por la reflexión sobre las consecuencias de una eclesiología de comunión y de la renovada teología de los carismas; continúa con un análisis de lo que debe distinguir la condición laical y la vida religiosa; se detiene en las nuevas formas de compromiso con el carisma que van surgiendo; elabora un capítulo sobre la misión compartida, y desarrolla con detenimiento los momentos que en el proceso de misión compartida se pueden ir sucediendo. El libro era muy necesario porque había textos dispersos sobre distintos aspectos de la cuestión. Está escrito con claridad y con un estilo directo. Imprescindible en todos los grupos eclesiales que abordan con seriedad esta cuestión de la misión compartida.- J. GUEVARA.

COUPEAU DORRONSORO, J. Carlos, *El Espíritu en la forma. Las Constituciones a la luz de la retórica*, Mensajero, Santander – Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2014, 420 pp., 17 €

Carlos Coupeau es un especialista en espiritualidad ignaciana, que ha sido profesor en la Universidad Gregoriana, que pertenece al grupo de reflexión

(GEI) de esta espiritualidad y que está en el comité de redacción de la revista Ignaziana. La obra que nos presenta es la traducción de la reelaboración de su tesis doctoral, que fue publicada originariamente en inglés hace unos años y que se edita ahora en castellano con algunos pequeños cambios. Este interesante y documentado trabajo ofrece una lectura novedosa de las Constituciones de la Compañía de Jesús. El autor rompe los esquemas tradicionales en que se había situado la investigación sobre este tipo de documentos. Frente a los que veían en las Constituciones un texto jurídico, que rige la vida del cuerpo de la Compañía, o frente a los que veían en él un ejemplo de inspiración divina, el profesor Coupeau ha preferido plantear lo que él llama un análisis retórico, que busca descubrir los modos de argumentación, para ver el diálogo que se quiere establecer con sus destinatarios. La obra se divide en cuatro partes: en la primera, analiza desde una perspectiva historiográfica la interpretación de las Constituciones; en la segunda, se centra en presentar el método de la nueva retórica aplicado al texto; en la tercera, se detiene en reglas anteriores a las Constituciones de otras órdenes religiosas, buscando en su análisis aplicar el método planteado en la parte anterior; y en la cuarta parte, se centra ya en el texto de las Constituciones, ofreciendo un análisis del mismo. En esta parte está el centro de toda la argumentación de la obra, que conduce a mostrar los procesos que llevaron a la formulación del texto, en los que colaboraron tanto Ignacio de Loyola como su secretario, Alfonso de Polanco. La conclusión, en la que recoge y sintetiza todo el trabajo, propone la idea de “invención” como una manera matizada de entender la inspiración. La obra se completa con unos anexos magníficos de bibliografía, glosario de términos e índices de materias y de nombres. Hay que felicitar al autor y a la colección Manresa por la publicación de esta obra, que resulta un paso adelante en la profundización y conocimiento de las Constituciones de la Compañía de Jesús.- P. RUIZ LOZANO.

ESPIRITUALIDAD

ALMANSA CALERO, Julio, *Mística y realismo en los tiempos recios de la reforma teresiana. Santa Teresa a través de su epistolario (1576-1579)*. Monte Carmelo, Madrid 2013, 162 pp., 13 €
 Los “tiempos recios de la reforma teresiana” corresponden a los tres años que la santa tuvo que

permanecer recluida (sin salir del convento sin los debidos permisos) por mandato de sus superiores, mientras arreciaban las críticas contra la iniciativa reformista que había emprendido en 1562 con la fundación de San José de Ávila. En ese tiempo se incrementa su correspondencia, al menos la que se conserva (pocas cartas en relación con las muchísimas que escribió, por encima de 10.000 según cálculos fiables). Si en sus *Obras mayores* se había ocupado de desvelar cómo Dios había actuado en su vida y cómo su experiencia podía ayudar a las hermanas que el Señor le había confiado, en las *Cartas* su preocupación principal es proteger y consolidar la reforma para garantizar su futuro. Las cartas son escritos más coyunturales, que se ocupan por lo general de cosas materiales y cotidianas, siempre mostrando un talante lleno de realismo en contacto con la vida de cada día. Pero en ellas se transmite además la personalidad y la espiritualidad de su autora. Realismo y mística se dan la mano en estos textos, que muestran cómo lo divino se hace humano al tiempo que lo humano se diviniza. Esta síntesis es lo que pretende mostrar Julio Almansa, carmelita descalzo, quien, después de vivir años en misión en países de África, reside ahora en Roma: allí alterna responsabilidades en el gobierno general de su orden con el estudio de la espiritualidad teresiana.- B. A. O.

FORTE, BRUNO, *Dios Padre. Nostalgia, revelación, búsqueda*. Sal Terrae, Santander 2014, 117 pp., 10 €

Profesor de teología dogmática hasta 2004, Bruno Forte fue ordenado obispo ese mismo año para ocupar la sede arzobispal de Chieti-Vasto (Italia). Esa doble faceta de su vida queda reflejada en estas páginas, donde se conjugan los conocimientos teológicos y la sensibilidad hacia el mundo contemporáneo, en el que Dios se manifiesta para muchos como un interrogante o como objeto de una búsqueda siempre inacabada. La revelación del Dios –como el Padre de Israel, como el Padre de Jesucristo y como el Padre de los discípulos– es el contenido del capítulo central (el segundo) de este libro. Pero el ser humano se acerca a la revelación desde distintos escenarios, que el autor se entretiene en describir previamente (capítulo primero). El libro concluye (capítulo tercero) recorriendo distintas vías de nuestro encuentro con Dios: ante el Padre de todos, en el Padre de todos, en el amor a los pobres.- B.A. O.

GUARDINI, Romano, *La sabiduría de los salmos. Meditaciones*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 176 pp., 15 €

He aquí una obra más de las que ha recuperado la editorial Desclée de Brouwer del que fuera profesor de filosofía de la religión en diferentes universidades alemanas, desaparecido hace ya casi medio siglo (1885-1968). Es un acercamiento personal a los salmos, en forma de meditaciones, no sobre todos ellos, sino sobre una selección de catorce, escogidos sin otro criterio que el significado que tenían para el autor. Guardini se acercó a los salmos porque vio en ellos oraciones capaces de enriquecer la vida cristiana. Es cierto que proceden de la época precristiana, que han sido concebidos desde una mentalidad que acaba de salir del paganismo y se dirigen a una divinidad muy marcada todavía por los mitos y los misterios de las culturas antiguas, que no se ha producido aún la revelación del Dios amor del Nuevo Testamento. Pero esas limitaciones no han sido obstáculo para que la Iglesia los haya tenido siempre por expresiones válidas de oración. Es más, muchas veces reflejan nuestra propia imperfección humana en la comprensión de Dios y nos ayudan a profundizar en su experiencia desde el horizonte del Dios cristiano posteriormente revelado en toda su plenitud.- B. A. O.

SANCHO FERMÍN, Francisco Javier, *Orar con Santa Teresa de Jesús*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 176 pp., 9 €

Nadie duda que Santa Teresa se cuenta entre los grandes maestros espirituales de la historia. Y concretamente en este libro se la presenta como maestra de oración. Francisco J. Sancho, que dirige el Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Ávila, quiere explotar este magisterio teresiano en el libro que presentamos. En los tres primeros capítulos ofrece como un pequeño tratado de Santa Teresa sobre la oración, que se basa mucho en la experiencia vital de la santa, pero que ilustra con innumerables textos de sus escritos. Un cuarto capítulo recoge textos en que Teresa se refiere a la oración personal, mientras que el quinto y último recopila oraciones que se encuentran dispersas en sus escritos. Todo ello nos permite acercarnos, no solo a un modo de oración, sino a una concepción vivida de Dios, al que ella siempre se dirige como amigo: al fin y al cabo, toda expe-

riencia de Dios está fuertemente marcada por la forma como entendamos a Dios.- B. A. O.

RELIGIONES

CIRILO, Patriarca de Moscú y de todas las Rusias, *Libertad y responsabilidad: En busca de la armonía*. Nuevo Inicio, Granada 2014, 224 pp., 16 €

Este libro recoge artículos y discursos del actual patriarca de Moscú en los años previos a ser elegido para dicho cargo. La referencia de la mayor parte de los discursos es la Declaración sobre los Derechos y la Dignidad del Hombre del X Concilio Popular Universal Ruso de 2006, y, por lo tanto, el tema de los derechos fundamentales en general. Este libro supone una importante contribución al ecumenismo al permitirnos conocer como otra confesión cristiana se acerca a la tradición de los derechos humanos. Por otra parte, supone también un interesante ejemplo de comunidad religiosa, de carácter esencialmente comunitarista al estar asociada a una cultura, que se esfuerza en dialogar con valores universales. La posición de la Iglesia ortodoxa se acerca mucho en algunos puntos a la visión de la Iglesia católica de los derechos humanos, sin embargo hay algunas posiciones que resultan extrañas a oídos occidentales y católicos. En este sentido llaman la atención elementos como: la vinculación explícita y orgullosa a una cultura e incluso a una nación particular; la falta de una argumentación basada en la ley natural, que se sustituye por una llamada a un cierto consenso de culturas; y, finalmente, la reserva de fondo frente al movimiento de los derechos humanos al que, a la vez, intentan abrirse. Esta reserva llama la atención sobre interpretaciones secularistas de los derechos humanos, pero, sobre todo, muestra una cultura y una confesión cristiana que se siente aún demasiado ajena a este movimiento por no haber participado en sus orígenes.- G. VILLAGRÁN.

FILOSOFÍA

ANDRADE, Gabriel, *La teología ¡vaya timo!* Laetoli, Pamplona 2014, 144 pp., 17 €

La teología es una disciplina vacía porque estudia cosas sobre las que nadie puede conocer. Lo único que el autor, que es profesor en la Universidad del

Zulia (Venezuela), admite como no enteramente descabellado es aceptar que Dios existe. Pero, a partir de ahí, todo en la teología es mera especulación que no merece ningún respeto académico. Desde estos presupuestos se van criticando las principales doctrinas de la teología cristiana: Trinidad, Cristo, salvación, Espíritu Santo, naturaleza humana, escatología, ángeles y demonios... Y se concluye que la teología es irreconciliable con la ciencia: mientras que esta exige pruebas para respaldar los enunciados sobre el mundo, la teología exige solo la fe y la autoridad (es decir, la ausencia de pruebas). Aunque reconoce que hay teólogos modernos que han hecho un esfuerzo por adaptar la teología a las exigencias de la ciencia actual, termina por descalificarlos igualmente. La obra no contiene cita alguna de teólogos cristianos, solo se ofrece al final una selección de libros de autores demasiado en sintonía con Gabriel Andrade. Evidentemente el autor se mueve con una concepción de la ciencia que dudamos pueda ser compartida hoy por todos los científicos. Por otra parte, el capítulo que dedica a la Biblia, con la intención de poner en evidencia todos sus errores, muestra que el autor mantiene una interpretación literal de los textos que ningún teólogo o exegeta actual defendería. El diálogo, si quiere en verdad ser crítico, exige partir de una imagen del "adversario" no distorsionada: solo así se puede esperar que sea fructífero.- F. L.

FLORES D'ARCAIS, Paolo, *Por una democracia sin Dios*. Trotta, Madrid 2014, 103 pp., 12 €

Este pequeño libro es una extensión de una discusión que tuvo el autor con J. Habermas, acerca del papel de las religiones en las sociedades modernas y su no encaje en una sociedad democrática. Flores analiza y rechaza los distintos argumentos en favor de una laicidad positiva, que deja a la religión jugar un papel en el espacio público. Se opone a la tesis de Habermas sobre la necesidad de traducir las convicciones religiosas en argumentos públicos, por parte de ciudadanos que no son religiosos; la defensa de la religión para evitar el relativismo moral; el carácter impositivo de la fe en Dios, que llevaría a un totalitarismo de los creyentes. Aboga por una sociedad abierta y exenta de todo credo religioso, que se refugiaría en el espacio privado, en contra de los que defienden la tesis de que la democracia debe abrir el espacio

público a los ciudadanos religiosos y a sus argumentos. No hay ningún espacio para una valoración positiva del papel de las religiones y de sus motivaciones, en la línea que propone Habermas. La globalidad de su postura, sin concesión alguna, es también la que marca el carácter dogmático de su posición ideológica, sin apertura real a un diálogo con los que piensan de forma diferente. No hay que olvidar, sin embargo, la validez de muchos de los acentos que pone en contra de las religiones y la peculiaridad del contexto italiano, que no sólo está afectado por la religión mayoritaria católica, sino también por el Estado Vaticano.- J. A. ESTRADA.

HOLBACH, Paul Henri Thiry, baron d', *Historia crítica de Jesucristo. Análisis razonado de los evangelios*. Laetoli, Pamplona 2013, 282 pp., 22 €

Aunque fue bautizado como católico, Paul Thiry (1723-1789) se hizo materialista y deísta desde que se instaló en París en 1749. El barón de Holbach, que es como se le conoce más, hizo estudios de mineralogía y geología y fue colaborador en estos temas y en otros afines de la *Enciclopedia* que dirigió Diderot. Pero también publicó de modo anónimo obras deístas y anticlericales, entre las que se cuenta este estudio racional de los evangelios, que apareció en Amsterdam en 1770. El adjetivo "racional" expresa bien, según las categorías de aquella época, lo que el autor pretende: y el resultado es un testimonio muy expresivo de cómo se analizan los textos sagrados desde los presupuestos ilustrados del más puro racionalismo. Los evangelios son presentados desde el comienzo como "un amasijo confuso de prodigios, anacronismos y contradicciones" (pág. 8), "una novela oriental" (pág. 13); resultan "fastidiosos para cualquier persona con sentido común", y están "dirigidos solo a ignorantes, estúpidos y gente de la más baja extracción social, los únicos a quienes podían seducir" (ibid.). Este es el resumen que se adelanta en el Prólogo: "veremos cómo un artesano, un fanático melancólico, un juglar desmañado, sale de un taller para seducir a hombres de su clase, fracasa en todos sus proyectos, es castigado como agitador público, muere crucificado y, sin embargo, llega a ser después de su muerte el legislador y Dios de multitud de pueblos y se hace adorar por seres que se precian de sentido común" (pág. 12).- F. L.

HISTORIA

BECEIRO PITA, Isabel (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*. Sillex, Madrid 2014, 456 pp., 20,70 €

Isabel Beceiro, que trabaja en el Departamento de Estudios Medievales del Instituto de Historia del CSIC, es la investigadora principal del proyecto “Legitimación del poder, corrientes religiosas y prácticas de piedad en la Corona de Castilla, siglos XII-XV”. Su objetivo es analizar los vínculos entre poder y piedad en el reino castellano durante los siglos citados. Objeto principal del estudio son la monarquía, la nobleza, el episcopado y las órdenes religiosas. Son trece los autores que incluyen sus estudios en este volumen, en los que se investigan aspectos muy particulares y concretos dentro de la temática general. Se analizan las relaciones entre colectivos religiosos y poderes públicos: entre los primeros, los obispos y las órdenes mendicantes, que tanta importancia tuvieron en esos siglos, pero también los conventos religiosos y el clero en general; entre los segundos, la corona y los nobles, con las tensiones que caracterizan una relación siempre difícil. Por detrás de todo ello se va constatando el papel de la espiritualidad, que aparece como elemento indispensable para consolidar la imagen de la autoridad desde presupuestos cristianos y para la que se reclama acatamiento respeto.- I. CAMACHO.

COMELLAS, José Luis, *Historia de España Contemporánea*. Rialp, Madrid 2014, décima edición puesta al día, 592 pp., 38 €

Fue en 1988 cuando este libro vio la luz por primera vez. La edición que ahora se publica llega hasta el gobierno de Zapatero y la crisis económica que arranca 2007-2008, hasta un momento en que, al decir del autor, tanto nos aproximamos a la actualidad que desaparece la historia. En la etapa contemporánea España ha tenido escaso relieve en el panorama internacional; sin embargo, este periodo no solo ha suscitado un notable interés sino que ha desatado fuertes pasiones. El cambio del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen, que tan bien sintetiza el autor en las primeras páginas, justifica hablar de historia contemporánea y delimita esta etapa arrancando de 1808 y las Cortes de Cádiz. El tratamiento de estos dos siglos muestra las distintas fases, que se reflejan en la periodificación

adoptada: la generación conflictiva (1808-1833), la generación romántica (1833-1869), revolución y restauración (1868-1898), la época regeneracionista (1898-1939), la época de Franco (1939-1975), la nueva democracia.- I. CAMACHO.

FERNÁNDEZ SEGADO, FRANCISCO, *La libertad de imprenta en las Cortes de Cádiz (El largo y dificultoso camino previo a su legalización)*. Dykinson, Madrid 2014, 427 pp., 30 €

Más se ocupa este estudio del “camino previo”, mencionado en el subtítulo, que a la legislación que se hizo en las Cortes de Cádiz. Y en verdad que fue dificultoso, aunque la libertad de imprenta fuera aspiración nuclear del pensamiento de la Ilustración y clave de bóveda del sistema político liberal. Para justificarlo el autor comienza analizando la sujeción de la imprenta a la censura de la Inquisición y a la licencia administrativa, características que marcan al Antiguo Régimen. Se estudia después cómo la libertad de imprenta se abre camino en el siglo XVIII en Inglaterra y en Estados Unidos. Esta libertad fue reivindicada durante ese mismo siglo por grandes filósofos (Spinoza, Kant, Fichte...) y por los enciclopedistas. Este recorrido concluye con la Revolución Francesa, que la consagró en la Declaración de 1789. Con esta panorámica de fondo, el libro pasa a ocuparse de lo que ocurrió en España, cómo fue reivindicada por distintos autores (desde el P. Feijóo), entre los que se presta una especial atención a Jovellanos, y cómo se dieron algunos tímidos pasos en el Estatuto de Bayona de 1808. Con esto queda descrito el camino que condujo a las Cortes constituyentes que se reunieron en Cádiz.- I. CAMACHO.

FIGUEIREDO, Fidelino de, *Las dos Españas*. Urgoiti editores, Pamplona 2014, LXXXII + 192 pp., 17 €

Escrito desde la admiración por España y el deseo de hacerla comprender en su país, el vecino Portugal, este ensayo histórico apareció por primera vez en 1932 y fue traducida al castellano un año después por la Universidad de Santiago de Compostela. La tesis del autor (1888-1967), que fue un reconocido hispanista y Director de la Biblioteca Nacional portuguesa, entronca con el sentir de los autores de la Generación del 98: la nación española se encuentra dividida moral e ideológicamente. Ahondando en la génesis de

esta división Figueiredo se remonta a Felipe II, que fue quien la condujo a la vez a su esplendor máximo y a su decadencia: por eso su persona se convirtió en una figura mítica, exaltada por unos y denostada por otros. El enfrentamiento entre estas dos corrientes anima y explica toda la historia de España. La fecha de la publicación, a poco de caer la dictadura de Primo de Rivera y de instaurarse la II República, representa para el autor la esperanza de que el nuevo régimen abra el camino del entendimiento entre todos los españoles. Pedro Serra, experto en literatura portuguesa y brasileña en la Universidad de Salamanca, firma el extenso estudio introductorio sobre el autor y sus muchas publicaciones, esta obra sobre España y la recepción que encontró en nuestro país.- F. L.

JUDERÍAS, Julián, *La Leyenda Negra de España*.

Reedición del clásico publicado en 1914. La Esfera de los Libros, Madrid 2014, 470 pp., 21,90 €

Estamos ante una nueva edición de un libro que vio la luz en 1914, pero al que ha aludido todo el mundo, bien con alusiones correctas de tipo científico, bien plagiando su contenido sin confesarlo abiertamente. Cualquiera que entre a fondo en la historia de España se extrañará de lo desconocida que resulta y lo poco valorada que es tanto por los propios españoles como por los extranjeros, cuando tiene entre sus logros haber creado el primer imperio global, haber estado presente en todos los asuntos importantes de la Edad Moderna y haber contribuido a la integración social y humana de pueblos de distintos continentes. Sin ser el inventor del término, Julián Juderías fue el primero en aportar una definición del fenómeno de la Leyenda Negra, así como de constatar la persistencia de un fenómeno que sigue actuando en el tiempo en que escribió su libro y que podríamos decir que continúa manifestándose (aunque con variantes) en nuestros días. Se fija de manera especial en el lenguaje y en sus limitaciones, con lo que su ensayo tiene carácter revolucionario. La cultura británica y la norteamericana, difundidas a través del inglés, pueden llevar sus prejuicios ancestrales antiespañoles hasta pueblos que nada tuvieron que ver con la crisis protestante europea, como podrían ser el pueblo chino o el japonés. Pero precisamente el vehículo de comunicación que es el idioma inglés puede volver a poner de

actualidad la obra de Julián Juderías, para contrarrestar lo que se puede filtrar a través del vehículo que supone el idioma. Quizás la limitación mayor que tiene esta obra es la de haberse escrito antes de barbaries tan notorias como la nazi o la stalinista, que son auténticas barbaries por derecho propio ganado a pulso.- A. NAVAS.

KAMEN, Henry, *Brevísima historia de España*. Espasa, Barcelona 2014, 285 pp., 19,90 €

El autor expresa en su prefacio un punto de vista que va a iluminar el resto de su obra: considera que España siempre ha sido una nación propiamente dicha, pero sin llegar a serlo del todo. Esto proviene de estar constituida por una combinación de pueblos unidos entre sí por la geografía, el estilo de vida y la economía, pero separados al mismo tiempo por la cultura, la lengua o la religión. A favor de la unidad, el marco geográfico, delimitado por el mar y los Pirineos. Por eso griegos y romanos denominaron el conjunto con el nombre de Iberia y luego Hispania. Llegar a constituirse como nación, le vino a España del impulso mancomunado de la familia, la vecindad, el municipio y el reino. El autor comunica que una premisa de una historia tan breve como la que nos presenta es que el progreso humano siempre se ha basado en la colaboración de los pueblos. En el caso de España contribuyó a la conciencia de pertenencia a ella la cooperación que prestaron sus pueblos en guerras, exploraciones y colonizaciones de diverso tipo. Solamente una serie de mitos ficticios sobre los orígenes históricos de las regiones, creados a partir de 1860, dieron a las regiones españolas diferentes de Castilla la posibilidad de enfrentarse a la posición predominante que ella tenía en el conjunto peninsular. En este libro se reconoce que los actuales españoles se niegan a ponerse de acuerdo sobre su propio pasado pero, precisamente por eso, el autor intenta aportar una perspectiva de alguien que ve el problema desde el exterior para analizar, sin ánimo de controversia, algunos de los hechos que contribuyeron a crear la España que existe en la actualidad. Parece claro que en España fue Castilla la que fracasó en el intento de generar una identidad nacional. Parece también claro que la monarquía sigue estando cuestionada, como casi siempre a lo largo de la historia de España. También parece claro que sigue existiendo una realidad de múltiples Espa-

ñas en perenne discordia entre sí, que han creado mitos históricos sin base ninguna como pretexto para su enfrentamiento. La gran pregunta que plantea al final, tras reconocer el desencanto generalizado de los ciudadanos ante todas las instituciones que los gobiernan, es si los españoles serán capaces de superar sus contradicciones internas sin acabar destrozándose a sí mismos.- A. NAVAS.

KEEGAN, John, *Historia de la guerra*. Turner, Madrid 2014, 534 pp., 24 €

Este libro tiene mucho de debate con Clausewitz, que definió la guerra como la continuación de la política por otros medios. Keegan se interesó por el tema desde su juventud: aunque se libró del servicio militar por sus limitaciones físicas (cojera), vivió el último gran conflicto mundial y convivió con los que participaron en él. Este interés le llevó a especializarse en historia militar, y en ese marco nació esta obra que comenzó a elaborar en 1989 pero que no vio la luz sino en 2004. Clausewitz, en opinión de nuestro autor, simplificó demasiado porque la guerra es un fenómeno mucho más complejo. Esto es lo que descubre la historia, que Keegan analiza desde la guerra “primitiva”: ya en ella descubre que el ser humano es capaz de limitar la guerra y, con ello, de controlar sus tendencias naturales destructivas. El mundo oriental y el occidental conciben la guerra de forma diferente: la historia ofrece muchas pruebas de estas diferencias. Sin duda, ha sido el mundo occidental que ha llegado más lejos en el desarrollo de la guerra, uniendo la dimensión psicológica (el honor personal), la dimensión ideológica y la dimensión tecnológica. Esto explica que occidente lograra imponerse en el mundo, pero este “triunfo” acabó por volverse contra él mismo: las consecuencias son conocidas y en el futuro estamos obligados a aprender las lecciones de la historia de la guerra.- I. CAMACHO.

LAMET, Pedro Miguel, *Como lámpara encendida. Vida de san José María Rubio. Un jesuita para el pueblo (1864-1929)*. Paulinas, Madrid 2014, 258 pp., 10 €

Cuando el P. Rubio fue beatificado ya se ocupó Pedro Miguel Lamet de él en *De Madrid al cielo: biografía del beato José María Rubio* (Sal Terrae 1985). Ahora, con motivo de su canonización (que tuvo lugar el 5 de mayo de 2003) el autor ha

emprendido una puesta al día de aquella biografía que incorpora datos extraídos del *Sumario* de ambos procesos (beatificación y canonización) así como de otras fuentes. Resulta así un libro mejor documentado, que relata la vida de Rubio desde su infancia, como sacerdote diocesano en Madrid y como jesuita a partir de 1909. Su entrada en la Compañía se retrasó hasta la edad de 45 años. Rubio no pudo ver realizados sus deseos de ser jesuita hasta después de la muerte del que fuera su padrino y mentor, el canónigo Joaquín Torres Asensio, al que siempre acompañó, primero en Granada y luego en Madrid. En sus 22 años como sacerdote diocesano ya quedaron patentes su celo pastoral, su cercanía a las personas, su desprendimiento. Como jesuita fueron 18 los años que pasó en Madrid en una actividad marcada por la austeridad de vida y la bondad para con los demás, que le ganaron ya en vida la fama de santidad.- I. CAMACHO.

LÓPEZ, Ignacio Javier, *La novela ideológica (1875-1880). La literatura de ideas en la España de la Restauración*. Ediciones de la Torre, Madrid 2014, 304 pp., 19 €

La Restauración borbónica comenzó en España en los primeros días de 1875, tras la caída del régimen revolucionario que se instaurara en 1868. Si la filosofía del momento no fue capaz de analizar el fracaso del Sexenio Revolucionario, en la novela sí encontramos un reflejo interesante de lo ocurrido. Ello dio lugar a un nuevo género literario, la llamada “novela ideológica”. Su precedente fue *La novela de Luis*, que apareció como anónimo en 1874. Este estudio de Ignacio J. López se ocupa del quinquenio posterior (1877-1880) analizando el proceso histórico que las hizo posible: se trata, más que de un estudio detallado de cada novela, de una lectura de ellas a la luz de las ideas que las estimularon y teniendo muy presente la confrontación abierta entre el pesimismo de la revolución vencida y el miedo a nuevos brotes revolucionarios de la reacción restauracionista. Especial atención merecen dos obras de la época: *El escándalo*, publicada por Pedro Antonio de Alarcón en 1875, y *Gloria*, de Benito Pérez Galdós (1876). La tesis del autor es que esta novela tuvo una vigencia efímera y pronto dio paso al realismo, que se instala en la novela española y hace que pronto pierda interés la novela ideológica.- F. L.

MONTERO GARCÍA, Feliciano – MORENO CANTANO, Antonio César – TEZANOS GANDARILLAS, Marisa (coords.), *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*. Trea, Gijón 2013, 301 pp., 25 €

Cada vez resulta más simplista considerar que la posición de la Iglesia española en los años que estudia este libro fue única y monolítica. Es verdad que los disidentes entre el clero no fueron numerosos, pero sus figuras y sus actividades resultaron significativas por distintas razones. Este libro ayuda a comprenderlo: constituye uno de los frutos de un proyecto de investigación, que viene funcionando desde 2002, sobre la confrontación catolicismo-laicismo en la España del siglo XX. En él se recogen diez estudios biográficos de otros tantos clérigos, para quienes los años de la segunda república y la guerra resultaron decisivos. Sus perfiles son muy diversos. Entre los más conocidos cabe citar a los canónigos Luis López-Dóriga y Jesús García Gallego, ambos diputados, o a Tomás Gómez Piñán, catedrático y miembro de la Comisión Jurídica Asesora de la República, o a Joan Vilar i Costa, que se implicó durante la guerra en la causa de la Generalitat. Todos son clérigos, pero los hay intelectuales, políticos, militantes sociales, docentes o sencillamente pastores. Es difícil extraer unas conclusiones que valgan para todos, porque varía mucho la forma como se combinan en cada uno los factores personales, religiosos o intelectuales, así como los conflictos institucionales (que no faltaron en la mayoría de los casos). Una conclusión sí se impone: estamos ante testimonios que anuncian ya que el modelo confesional de relaciones Iglesia/Estado empieza a ser cuestionado.- I. CAMACHO.

MORENO ALONSO, Manuel, *El clero afrancesado en España. Los obispos, curas y frailes de José Bonaparte*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 747 pp., 36 €

No tiene nada de particular que el doctor Gregorio Marañón considerara el asunto del afrancesamiento en España como uno de los problemas más arduos de nuestra historia. El afrancesamiento buscó aprovechar para España los logros de la Revolución Francesa pero sin caer en sus excesos. Sin embargo el intento de ocupación militar del país por parte de las tropas de Napoleón hizo derivar la situación hacia un enfrentamiento entre los fieles a la España de las tradiciones y los que querían para ella un

progreso en todos los sentidos. La fractura social que se produjo en el país se envenenó aún más con el desprecio o la animadversión de los revolucionarios hacia lo religioso, con lo que el enfrentamiento degeneró en una verdadera guerra de religión. Además este enfrentamiento sentó las bases de una profunda inestabilidad política y social, que se prolongaría a lo largo de dos siglos en España. Nuestro autor es un verdadero experto en el tema, con el detalle de que es miembro de la International Napoleonic Society, en la que trabaja como autoridad competente especialmente en la Guerra de la Independencia española. Parece claro, con todo, que el clero español, por encima de sus diferencias ideológicas, laboró a favor de la paz más que a favor de sus propias ideas. El autor, más que pensar sobre el pasado, aspira a pensar con el pasado, con el objeto de hacer inteligible un mundo altamente desconcertante, que contribuyó en gran medida a la historia posterior de España.- A. NAVAS.

PÉREZ RUIZ, María, *Al amparo de los lares. El culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*. CSIC, Madrid 2014, 514 pp., 42 €

La civilización romana aprovechó en muchos casos la religiosidad preexistente en los pueblos conquistados, dando así lugar a diversas formas de manifestación religiosa, dependiendo del pasado de esos pueblos, anterior a su llegada. Pero para llegar a conclusiones válidas, en estas páginas se comienza por el principio, o sea, por un detenido estudio del culto doméstico romano, para poder determinar luego las concurrencias o conflictos posibles con los cultos preexistentes. En un segundo momento se describe el culto doméstico en Hispania en el momento en que llegan a ella los romanos. En un tercer momento se realiza un estudio analítico de los testimonios de culto doméstico que conservamos, concretamente en las provincias Bética y Tarraconense. Los resultados de estos estudios llevan a la conclusión de que la difusión en Hispania del culto doméstico de tradición itálica recibió el impacto inevitable de ritos y creencias indígenas, surgiendo de este encuentro una nueva realidad, heterogénea, similar en parte a la que se conoce de otras zonas del mundo romano. Al mismo tiempo, en estas dos provincias del imperio esta realidad nueva presenta aspectos peculiares. Hay concomitancias galas y concomi-

tancias norteafricanas, con la nota curiosa de que el sustrato religioso anterior al imperio romano era común en ambas. De estos estudios se deduce que lo hispanorromano constituyó una realidad compleja, poliédrica, híbrida y heterogénea, en la que se dieron diferentes velocidades de ensamblaje, diferentes influjos e intereses, predominando en unos casos el influjo romano y en otros el sustrato anterior. La epigrafía ha aportado también gran cantidad de datos, que han enriquecido notablemente los datos conocidos sobre la sociedad romana hispánica. El tema tratado acerca al lector a la intimidad de la familia y del hombre en un modo extraordinario, ya que pocos aspectos pueden competir en esto con el ámbito religioso humano, con lo que obtenemos además una dimensión emotiva de la sociedad. Todo el trabajo presentado aquí incide más en la realidad interior de la sociedad hispanorromana, que en su aspecto exterior.- A. NAVAS.

PIQUERAS, José Antonio, *El federalismo. La libertad protegida. La convivencia pactada*. Cátedra, Madrid 2014, 467 pp., 14,30 €

La oportunidad de este libro en la coyuntura española actual es evidente. Su lectura ayudará a clarificar conceptos y a comprender las virtuales y los límites del federalismo. El enfoque histórico que adopta el autor, que es catedrático de Historia Contemporánea en la Universitat Jaume I, permite acercarse a un modelo de organización del Estado que ha conocido diferentes formas, con una evolución que va desde el modelo confederal inicial, un modelo que ya ha desaparecido del todo desde comienzos del siglo XX, hasta modelos federales con características distintas. En el punto de partida de este estudio está, por un parte el modelo confederal originario de los Estados Unidos, pero además el ideal ilustrado de la paz perpetua que popularizó Kant, esa propuesta inspirada en el deseo de reforzar los lazos universales de fraternidad para superar de una vez el tradicional estado de guerra. El libro de Piqueras tiene muy presente el problema del federalismo en España desde el desmembramiento del Imperio español, con las consecuencias que luego se siguieron en Hispanoamérica, hasta el reciente conflicto catalán. Pero esta historia más particular se ilumina desde otras experiencias históricas, entre las que cabe mencionar Canadá, Italia, la Con-

federación Helvética, o incluso el modelo que se pretendió sin éxito para la Unión Europea en el fracasado “Tratado por el que se establece una Constitución para Europa” (2004).- I. CAMACHO.

SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio, *Atado y mal atado. El suicidio institucional del franquismo y el surgimiento de la democracia*. Alianza, Madrid 2014, 365 pp., 19 €

El momento clave de la transición española estuvo en la aprobación por las Cortes franquistas de la Ley de Reforma Política (18 noviembre 1976): en ella los procuradores del régimen anterior se hicieron un verdadero “harakiri”, porque su decisión supuso el suicidio de lo que Franco había tenido por “atado y bien atado”. Lo que se investiga en esta obra, que es el resultado de largos estudios de un profesor de Ciencia Política de la Universidad Carlos III de Madrid en que la ciencia política se armoniza con la historia, son las razones que llevaron a los protagonistas a semejante suicidio. Por eso concede una atención relevante a comparar el rechazo que encontró en este ambiente el proyecto liberalizador de Arias Navarro en contraste con la aceptación que recibió el proyecto mucho más avanzado y auténticamente democrático de Adolfo Suárez. Todo esto se estudia teniendo en cuenta las presiones de la sociedad y la exigencia de una ruptura que venía de la oposición, una ruptura que no se contempló como alternativa. Hay que contar además con circunstancias externas que propiciaron el cambio democrático: el desarrollo alcanzado por España (se retoma aquí la tesis de la estrecha vinculación entre desarrollo y democracia), el hecho de que la democracia había sido la salida reciente de las dictaduras de Grecia y Portugal, o el frenazo que la crisis del petróleo supuso para el desarrollo español. Pero el autor considera que todo eso no fue suficiente: de acuerdo con la tesis de este, lo que motivó el cambio de voto en muchos procuradores fue su deseo de no quedarse descolgados en la nueva situación que a todas luces se avecinaba. Mostrar la plausibilidad de dicha tesis es el objetivo principal de este estudio.- I. CAMACHO.

VÉLEZ CIPRIANO, Iván, *Sobre la Leyenda Negra*. Encuentro, Madrid 2014, 327 pp., 24 €

El interés del autor por la Leyenda Negra sobre España tiene mucho que ver con la convicción de

que esta ideología sigue teniendo repercusiones indudables en el presente de la nación española, como puede verse en cualquier conflicto internacional en el que España se vea inmersa como, por ejemplo, el litigio sobre Gibraltar. Intenta analizar cada uno de los hitos y temas que han acabado dando vida a un género historiográfico construido a partir de unas prevenciones negativas sobre la historia de España, que han tenido demasiada éxito, sobre todo en el entorno de la cultura inglesa y protestante, así como en otras culturas influidas por ellas. La Leyenda Negra no es otra cosa que una deformación, en forma de caricatura, de lo que fue la verdadera historia de España y por esto se percibe la necesidad de contraponer un retrato verídico a una caricatura deformadora de la realidad histórica para rehabilitar la imagen del pasado histórico español a los ojos de otras culturas. Puesto que los juicios exacerbados contra España tienen como punto de mira particular la conquista de América y el funcionamiento de la Inquisición, el autor se esfuerza por ir desmontando las deformaciones o interpretaciones nacidas de la animadversión de fondo de quienes las propalaron. El autor nos advierte que el método usado para confeccionar esta obra es el conocido como materialismo filosófico, de Gustavo Bueno, que fue el autor que lo fundó como método de análisis histórico. En su análisis Iván Vélaz trabaja sistemáticamente, enmendando errores, resolviendo las cuestiones una por una, desmontando los perfiles caricaturescos que caracterizan a la Leyenda Negra antiespañola, con el resultado final de que la verdadera historia de España es bastante más favorable a ella de lo que muchos se animarían a aceptar, sobre todo aquéllos que identifican a España con el oscurantismo más cerril que haya podido darse. Para todos los que se interesen por este desagradable fenómeno de nuestra historia, este libro va a ser de una innegable utilidad.- A. NAVAS.

VIDAL, César, *La historia secreta de la Iglesia Católica en España*. Ediciones B, Barcelona 2014, 944 pp., 26 €

César Vidal se ha ocupado en sus numerosas publicaciones de los temas más dispares: desde estudios sobre Jesús de Nazaret y su entorno hasta trabajos sobre distintas épocas históricas, en particular sobre el siglo XX. Este grueso volumen

es más ambicioso: con él tiene la intención de completar la historia de la Iglesia en España. Su convicción inicial es que lo mucho escrito sobre el tema está siempre sesgado porque quienes escriben son autores eclesiásticos o demasiado afines a la Iglesia, aunque no faltan tampoco algunos decididamente opuestos a ella. Si estos últimos no ofrecen una visión equilibrada, tampoco los primeros, que ignoran sistemáticamente asuntos como el exterminio de los herejes, el antisemitismo militante, la acción de la Inquisición, los pogromos de 1391, la persecución de las libertades modernas o el control de los gobiernos para imponer sus condiciones. El recorrido que ofrece César Vidal comienza con la ejecución del primer disidente (Prisciliano en el siglo IV) y termina con la destitución de Federico Jiménez Losantos en la cadena COPE (como una concesión al gobierno de turno). En la trama de todo el libro la opción de la iglesia española por la Contrarreforma aparece como decisiva para explicar la decadencia posterior de nuestro país, que arrastra consecuencias casi hasta hoy. Más recientemente tras la guerra civil, la Iglesia no se unió al bando de los vencidos, sino que fue ella la gran vencedora; ella fue igualmente la que inició la transición postfranquista hasta cargarse de privilegios en el nuevo régimen resultante. Más que ante una historia secreta de la Iglesia en España, estamos ante una historia de España interpretada desde los muchos males que la presencia de la Iglesia ha supuesto para ella. Es indudable que la obra aporta datos y elementos complementarios a las historias al uso, más discutible es que estemos ante una lectura equilibrada de la historia de España o de la historia de la Iglesia en España.- I. CAMACHO.

CIENCIAS SOCIALES

BELMONTE, Olga (coord.), *De la indignación a la regeneración democrática*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014, 227 pp., 17,50 €

Los autores que se dan cita en estas páginas han pretendido asomarse a la crisis de la democracia, tan evidente como inquietante, y a la indignación que el sistema provoca, pero desde una perspectiva menos corriente: la filosófica. Las doce contribuciones que aquí se recogen nacieron de la celebración de dos Jornadas de Filosofía organizadas en la Universidad Pontificia Comillas: en 2012 sobre

“Pensar la indignación” y en 2013 sobre “Pensar la democracia”. Y el conjunto se inserta en el marco más amplio de un proyecto de investigación dedicado a “Los fundamentos filosóficos de la idea de solidaridad: amor, amistad y generosidad”. Como todo sentimiento, la indignación puede ser destructiva y constructiva. Aquí se opta por esta segunda vía y se investiga sobre cómo se puede transformar la indignación en móvil para una regeneración de la democracia. La primera parte del libro hace un análisis crítico del sistema democrático, tal como funciona hoy, pero también usando como contrapunto las aportaciones de clásicos como Montesquieu o Rousseau. La segunda parte busca vías para convertir la indignación en compromiso: también aquí se recurre a ideas y experiencias de otros, como es el caso de Simone Weil, Jan Patočka, Václav Havel o Adela Cortina. En conjunto, estamos ante reflexiones que nos ayudan a interpretar el fenómeno de la indignación que ha estallado en nuestros días, huyendo de extremismos ingenuos de exaltación o rechazo.- I. CAMACHO.

DÍAZ PÉREZ, Susana – LOZANO, Jorge (eds.), *Vigilados. WikiLeaks o las nuevas fronteras de la información*. Biblioteca Nueva, Madrid 2013, 360 pp., 19 €

Wikipedia es un recurso de la red universalmente conocido hoy. WikiLeaks utiliza el mismo sistema (que los usuarios todos sean los que puedan reajustar, cancelar o modificar sus contenidos), pero para suministrar documentos reservados (*leaking* es el término empleado para hacer públicas informaciones en principio reservadas y sin contar con autorización oficial). WikiLeaks.org es un dominio registrado en octubre de 2006 que utiliza esta plataforma como instrumento al servicio de la transparencia, de la lucha contra la corrupción y de la garantía para la democracia frente gobiernos que actúan en la opacidad. WikiLeaks se hizo conocida cuando facilitó el acceso a 92.000 documentos reservados sobre la guerra de Afganistán y a más de 250.000 cables de las embajadas de Estados Unidos en todo el planeta. A raíz de todo ello su figura visible, el *hacker* australiano Julian Assange, fue detenido en Londres para terminar refugiándose en la embajada de Ecuador en aquella ciudad. Más allá de la anécdota, la realidad de WikiLeaks plantea interrogantes que han merecido hacerlo objeto de un proyecto de investiga-

ción dirigido por el profesor Jorge Lozano de la Universidad Complutense, del que este libro es, en parte, fruto. Los autores que colaboran en él abordan distintas cuestiones que surgen a partir de la existencia misma de WikiLeaks: la primera y más sustancial, si no estamos ante un cambio de paradigma en el campo de la información a partir de esa tendencia a la transparencia que caracteriza a la cultura de la red y que tiene consecuencias políticas, éticas y hasta epistemológicas.- F. L.

GONZÁLEZ-ANLEO, Juan María, *Consumidores consumidos. Juventud y cultura consumista*. Khaf, Madrid 2014, 230 pp., 14 €

Aunque el libro comienza con un largo capítulo sobre la sociedad de consumo y la cultura consumista, que subraya la trascendencia del paso de una a otra, su objetivo es un estudio de la juventud actual. Su autor, que ha participado en varios de los estudios de la Fundación Santa María sobre la juventud, parte de los rasgos con los que los jóvenes se autodefinen en las últimas encuestas de estos estudios: concretamente, de los dos primeros rasgos que señalan, el consumo y la rebeldía. Para el autor, la juventud se ha consolidado como sujeto histórico a través del consumo. Y eso significa que el concepto de juventud como un colectivo con identidad propia es reciente y tiene que ver con el desarrollo de capitalismo de consumo. A primera vista, sin embargo, no resulta evidente cómo compaginar los dos rasgos de autodefinición mencionados: el consumo y la rebeldía. El autor hace un intento riguroso de profundizar en el alcance de esa rebeldía y mostrar cómo el consumo llega a reforzar la conciencia del rebelde. En realidad son el consumismo y la juventud los dos temas que son tratados ampliamente en la obra: incluso es al consumo (sociedad de consumo, cultura consumista) a los que presta una atención preferente, aprovechando para ello una abundante bibliografía, que permite al lector hacerse una idea bastante completa de un tema tan complejo y actual.- I. CAMACHO.

LLAQUET DE ENTRAMBASAGUAS, José Luis, *El régimen jurídico catalán de los centros de culto*. Rasche editorial, Alcobendas (Madrid) 2014, 183 pp., 24,95 €

Este estudio se inserta dentro de un proyecto de investigación sobre la descentralización legislativa

va de la regulación de la libertad religiosa y de conciencia en el Estado autonómico, materia en la que Cataluña ha tomado la delantera a otras comunidades autónomas españolas, sobre todo desde que consiguió la transferencia total de esta competencia en el nuevo Estatuto de Autonomía de 2006. El objetivo que se propone el autor es seguir el proceso legislativo desde 2003. El centro del mismo es la Ley 16/2009, de 22 de julio, sobre los centros de culto. Se estudian sus antecedentes en la realidad social y política de Cataluña, la tramitación de la propia ley y la normativa que la desarrolló (Decreto 94/2010, de 20 de julio, y Orden 405/2010, de 28 de julio, esta última para regular la concesión de ayudas a los gastos ocasionados por la adaptación de los centros de culto). Cuando el proceso parecía ya consumado, la victoria electoral de CiU en las autonómicas de noviembre de 2010 trajo como consecuencia una propuesta de modificación de la ley de 2009. Y cuando la tramitación de esta estaba ya prácticamente concluida, las nuevas elecciones anticipadas de noviembre de 2012 (de las que resultó un gobierno de CiU con ERC) han provocado una paralización indefinida de aquel proceso. El estudio muestra las diferencias de criterio entre los distintos partidos, que no auguran a esta legislación la estabilidad que sería de desear.- F. L.

VALVERDE GEFAELL, Clara, *Desenterrar las palabras. Transmisión generacional del trauma de la violencia política del siglo XX en el Estado español*. Icaria, Barcelona, 2014, 143 pp., 13 €

Por transmisión generacional se entiende ese impacto emocional que hemos heredado, sin darnos cuenta ni desearlo, de lo que vivieron nuestros antepasados. El tema se empezó a investigar en Canadá en los años 1960, analizando los traumas sociales y políticos entre los hijos de los inmigrantes supervivientes del Holocausto nazi cuando estos acudían a los servicios sanitarios solicitando ayuda psicológica. En España 75 después de nuestra guerra civil aún no se ha abordado apenas. Clara Valverde, que se considera nieta de la guerra civil, es enfermera y coordinadora del Grupo Aquo de Formación en relación terapéutica, trauma transgeneracional y activismo. Presenta su libro como una pequeña contribución a los procesos grupales e individuales para tomar conciencia de cómo esas transmisiones condicionan buena parte de nuestras acciones. Está convencida que esa herencia generacional se reproduce en nosotros repitiendo maneras de ser y de comportarse con fuertes cargas de violencia. Entre las fuentes de su investigación se cuentan talleres, cursos, charlas y cuestionarios llevados a cabo por el Equipo Aquo, en los que participaron muchos nietos de la guerra civil española.- I. CAMACHO.

LIBROS RECIBIDOS

- ALONSO BEDATE, C. (ed.), *El saber interdisciplinar*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014, 231 pp.
- ÁLVARO DEL PORTILLO, *Caminar con Jesús al compás del año litúrgico*, Cristiandad, Madrid 2014, 280 pp.
- AYLLÓN, J. R., *Comprender la evolución*, Eunsa, Pamplona 2014, 120 pp.
- ARANDA, A. - LLUCH, M. - HERRERA, J. (dirs.), *En torno al Vaticano II. Claves históricas, doctrinales y pastorales*, Eunsa, Pamplona 2014, 456 pp.
- ARENDRT, H., *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid 2014, 216 pp.
- AA. VV., *Permanecer en la verdad de Cristo. Matrimonio y comunión en la Iglesia Católica*, Cristiandad, Madrid 2014, 328 pp.
- BASTANTE LIÉBANA, J., *Carlos Osoro, el peregrino*, La Esfera de los Libros, Madrid 2014, 304 pp.
- BENEDICTO XVI, *Los santos. Testigos de la fe*, San Pablo, Madrid 2014, 144 pp.
- BENEDICTO XVI, *La oración. Aliento del alma*, San Pablo, Madrid 2014, 128 pp.
- BERGOGLIO, J. M., *Meditaciones para religiosos*, Mensajero, Bilbao 2014, 257 pp.
- BERMEJO, J. C. - MUÑOZ, C., *Humanizar la gestión de la calidad. Reflexiones desde el Centro San Camilo*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 168 pp.
- BERNARD-MARIE, *El quinto evangelio. A partir de los Agrapha y de algunos místicos*, San Pablo, Madrid 2014, 246 pp.
- CEJAS, J. M., *Álvaro del Portillo. Al servicio de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2014, 159 pp.
- CHAPARRO, C., *El Papa contra el diablo*, Turpial, Madrid 2014, 228 pp.
- CONGAR, Y., *Por una Iglesia servidora y pobre*, San Esteban, Salamanca 2014, 130 pp.
- FORTE, B., *Los sacramentos y la belleza de Dios. Cartas al pueblo de Dios*, San Pablo, Madrid 2014, 127 pp.
- FRANCISCO, PAPA, *La Iglesia de la misericordia. Edición a cargo de Giuliano Vigini*, San Pablo, Madrid 2014, 175 pp.
- FRANCISCO, PAPA, *Evangelii gaudium. Introducción: Walter Kasper. Epílogo: George Augustin*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 200 pp.
- GIL MORENO, A., *Meditaciones para buscadores de Dios*, San Pablo, Madrid 2014, 272 pp.
- GRÜN, A., *Ya no habrá llanto ni dolor*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014., 88 pp.
- HERNÁNDEZ, A., *Francisco, nuestro hermano, nuestro amigo*, Cristiandad, Madrid 2014, 181 pp.
- JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., *Bioética, teología moral y sociedad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014, 456 pp.
- KAMEN, H., *España y Cataluña. Historia de una pasión*, La Esfera de los Libros, Madrid 2014, 307 pp.
- LÓPEZ BAEZA, A., *Ojos nuevos para un mundo nuevo. De la experiencia mística a otro mundo posible*, Desclée, Bilbao 2014, 160 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de Libros recibidos aquéllos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

- MALDAMÉ, J.-M., *El pecado original. Fe cristiana, mito y metafísica*, San Esteban, Salamanca 2014, 386 pp.
- Los mártires de las Alpujarras - Volumen I: Informaciones (1569-1621)*, Nuevo Inicio, Granada 2014, 326 pp.
- MATA, S. - FERNÁNDEZ-MONZÓN ALTOLAGUIRRE, M., *El sueño de la Transición. Los militares y los servicios de inteligencia que la hicieron posible*, La Esfera de los Libros, Madrid 2014, 408 pp.
- ORÍGENES, *Homilias sobre el evangelio de Lucas*, Ciudad Nueva, Madrid 2014, 328 pp.
- PAGOLA, J. A., *Grupos de Jesús*, PPC, Madrid 2014, 304 pp.
- PINTO, J. C., *Iglesia digital. Propuestas para una estrategia pastoral*, San Pablo, Madrid 2014, 264 pp.
- PLAYFOOT PAIGE, J. N. - GONZÁLEZ-BALADO, J. L. (ed.), *Beato Pablo VI. Un gran papa largamente incomprendido*, San Pablo, Madrid 2014, 173 pp.
- PORRAS NADALES, A., *La acción de gobierno. Gobernabilidad, gobernanza y gobermedia*, Trotta, Madrid 2014, 152 pp.
- ROBLES, M., *Pablo VI ese gran desconocido. Anécdotas de un papa*, San Pablo, Madrid 2014, 240 pp.
- RODRÍGUEZ MARADIAGA, Ó. A., *Sin ética no hay desarrollo*, Narcea, Madrid 2014, 87 pp.
- SANDRIN, L., *Ayudar a los demás. La psicología del buen samaritano*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 208 pp.
- SEGOVIA, J. L. - ÁVILA, A. - MARTÍN VELASCO, J. - PAGOLA, J. A., *Evangelii gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*, PPC, Madrid 2014, 168 pp.
- SESBOÛÉ, B., *Crear. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2014, 656 pp.
- SESBOÛÉ, B., *La infalibilidad de la Iglesia. Historia y teología*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 488 pp.
- SHAPIRO, S. L. - CARLSON, L. E., *Arte y ciencia del mindfulness. Integrar el mindfulness en la psicología y en las profesiones de ayuda*, Desclée, Bilbao 2014, 288 pp.
- SIMÓN PALMER, J. (ed.), *La vida sobre una columna: Vida de Simeón Estilita, Vida de Daniel Estilita*, Trotta, Madrid 2014, 152 pp.
- TAUSIET CARLÉS, M. (ed.), *Alegorías: imagen y discurso en la España Moderna*, CSIC, Madrid 2014, 176 pp.
- TERESA DE JESÚS, *Juntos andemos, Señor*, Narcea, Madrid 2014, 62 pp.
- VÁZQUEZ BORAU, J. L., *Cien preguntas sobre el islam*, San Pablo, Madrid 2014, 224 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

Cristianismo, teología y universidad: ¿De la convivencia a la contraposición?

Los usos de la razón en la universidad: ¿También una razón teológica?

Teología y conflicto de racionalidades

¿De qué hablan Dios y el César? El papel de los estudios de Teología en la Universidad Pública

Religión y ética ante la incertidumbre

De la expiación a la reconciliación: una aportación paulina a la interpretación de la muerte de Jesús

Dilemas morales. Objeto fundamental, circunstancias constitutivas e impedimentos para resolverlos

Santidad y diálogo con los no creyentes

Religiosos en una sociedad secularizada

¿Es "actual" el mensaje del concilio? El Vaticano II y su diálogo con la historia

Fenomenología de los límites vitales: El cristianismo ante el dolor y la muerte

Lectura iconográfica-teológica del retablo mayor del antiguo colegio de la Compañía de Jesús en Granada

El paulinismo de San Juan de Ávila

Filemón, o la retórica cristiana de la reconciliación

Madeleine Delbrèl: La fecundidad de una vida evangélica

Criticas cordiales a la bioética secular desde la teología moral

Testigos de la fe y Maestros de los primeros siglos de la Iglesia: los Padres de la Iglesia

Ética pública frente a corrupción

Ética e investigación como búsqueda de la verdad

El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard

La dimensión social de la encíclica Lumen Fidei

El primer año del Papa Francisco

Pablo de Tarso, un evangelizador para nuestro tiempo

La dimensión social de Evangelii Gaudium

La Compañía de Jesús en Andalucía y Canarias. La Provincia Bética

Razón y Fe: una relación controvertida

Biblia y Ciencia. Puntos de conflicto e intentos de solución

"¿Verdad o fe débil?" Reflexiones a propósito de un diálogo

75 años de la Facultad

Cristología integral para un mundo en desarrollo

La obra "María en la patrística de los siglos I y II" del P. José Antonio de Aldama SI

El pensamiento trinitario de los Padres. A propósito de un libro reciente

La nueva racionalidad y la fe en Dios

La corporeidad de la Resurrección de Jesús

Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

ÍNDICE DEL VOLUMEN LXI

ARRUPE, PEDRO, <i>Cristología integral para un mundo en desarrollo</i>	383-394
BARÓN SJ, ENRIQUE, <i>La corporeidad de la Resurrección de Jesús</i>	395-410
ESTRADA DÍAZ SJ, JUAN ANTONIO, <i>Razón y Fe: una relación controvertida</i>	277-284
FRANCO SJ, RICARDO, <i>La nueva racionalidad y la fe en Dios</i>	429-440
GARCÍA PEREGRÍN, EDUARDO, <i>Ética e investigación como búsqueda de la verdad</i>	33-58
GRANADO SJ, CARMELO, <i>Testigos de la fe y Maestros de los primeros siglos de la Iglesia: los Padres de la Iglesia</i>	9-20
—, <i>Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos</i>	451-462
JIMÉNEZ VILLAREJO, CARLOS, <i>Ética pública frente a corrupción</i>	21-32
MOLINA SJ, DIEGO M., <i>El primer año del Papa Francisco</i>	145-160
—, <i>75 años de la Facultad</i>	377-381
PORCEL MORENO, MANUEL, <i>El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard</i>	59-84
POZO SJ, CÁNDIDO, <i>La obra "María en la patrística de los siglos I y II" del P. José Antonio de Aldama SJ</i>	395-410
ROMÁN MARTÍNEZ OP, CARMEN, <i>Pablo de Tarso, un evangelizador para nuestro tiempo</i>	161-176
RUIZ LOZANO SJ, PABLO, <i>¿Verdad o fe débil? Reflexiones a propósito de un diálogo</i>	315-328
SEGOVIA SJ, AUGUSTO, <i>El pensamiento trinitario de los Padres. A propósito de un libro reciente</i>	411-427
SICRE DÍAZ SJ, JOSÉ LUIS, <i>Biblia y Ciencia. Puntos de conflicto e intentos de solución</i>	285-314
SOTO ARTUÑEDO SJ, WENCESLAO, <i>La Compañía de Jesús en Andalucía y Canarias. La Provincia Bética</i>	241-276
VILLAGRÁN MEDINA SJ, GONZALO, <i>La dimensión social de la encíclica Lumen Fidei</i>	129-144
—, <i>La dimensión social de Evangelii Gaudium</i>	177-194

ÍNDICE GENERAL 2004-2014

- ALARCOS MARTÍNEZ, FRANCISCO J., *Algunas cuestiones para la agenda bioética del siglo XXI* 53 (2006) 25-44
—, *La Bioética y Biografía: de la ética del bios a la ética del argumento vital* 54 (2007) 325-339
—, *Aproximación a la objeción de conciencia en el ámbito sanitario* 58 (2011) 33-53
—, *Criticas cordiales a la bioética secular desde la teología moral* 60 (2013) 449-468
—, *Religión y ética ante la incertidumbre* 60 (2013) 9-28
- ALCALDE MORALES, D. – ROJO, J. A. – SEQUEIROS, LEANDRO, *Albert Einstein y la Religión* 52 (2005) 301-313
- ÁLVAREZ ESPINOSA, DANIEL F., *La religión que revela el lado oculto de la realidad social* 56 (2009) 51-66
- ANDRADE, BÁRBARA, *El papel eclesial de los laicos. Retos no resueltos* 51 (2004) 19-33
—, *Reflexiones sobre los consejos evangélicos* 51 (2004) 369-387
- ARRUPE SJ, PEDRO, *Cristología integral para un mundo en desarrollo* 61 (2014) 383-394
- BARÓN MORA-FIGUEROA SJ, ENRIQUE, *La corporeidad de la Resurrección de Jesús* 61 (2014) 441-449
- BÉJAR BACAS, SERAFÍN, *Inquietar al posmoderno o la infinita dignidad de lo concreto* 52 (2005) 29-52
—, *El debate sobre la laicidad: una nueva forma de encuentro fe y razón* 52 (2005) 251-268
—, *¿Rahner versus Balthasar? Legitimando estrategias eclesiales* 53 (2006) 71-84
—, *Jesús de Nazaret de J. Ratzinger: una valoración teológica* 54 (2007) 207-221
—, *J. Ratzinger-J. A. Pagola: Y vosotros. Quien decís que soy yo?* 56 (2009) 159-167
—, *¿Es "actual" el mensaje del concilio? El Vaticano II y su diálogo con la historia* 60 (2013) 153-173
—, *Realizaciones de lo cristiano en el escenario de una nueva evangelización* 59 (2012) 137-158
- CALVO ESPIGA, ARTURO, *Formas y estilos de laicidad en Europa occidental. ¿Qué laicidad en la España actual?* 58 (2011) 289-319
- CAMACHO LARAÑA SJ, ILDEFONSO, *Tensiones Iglesia-gobierno: la situación del presente vista en perspectiva histórica* 52 (2005) 7-27
—, *De 'Populorum progressio' a 'Caritas in veritate': continuidad y avances* 57 (2010) 421-442
- CAMACHO LARAÑA SJ, ILDEFONSO – GUEVARA, M. JUNKAL, *Bolonia y los estudios de teología* 56 (2009) 193-215
- CARNERERO PEÑALVER OSST, JAVIER, *La Palabra en la nueva codificación canónica* 55 (2008) 115-126
—, *La Palabra de Dios como fundamento último de la norma positiva* 55 (2008) 235-262
—, *Nuevos tiempos, nuevas respuestas: el c. 1095.3 y la incapacidad relativa* 56 (2009) 407-424
—, *Santidad y diálogo con los no creyentes* 60 (2013) 73-94
- CASTRO PASTOR, SJ, MIGUEL, *En la Universidad. Cuatro sugerencias para una pastoral de jóvenes en el campus universitario* 57 (2010) 41-54
- CONCHA BAÑADOS SJ, PABLO, *Dilemas morales. Objeto fundamental, circunstancias constitutivas e impedimentos para resolverlos* 60 (2013) 55-71
- CONSEJO DE REDACCIÓN, *Una historia de cincuenta años a través de algunos de sus protagonistas* 51 (2004) 107-132
—, *In Memoriam del P. Francisco Contreras Molina* 56 (2009) 255-264
- CONTRERAS MOLINA, FRANCISCO, *Acercamientos defectuosos a la Palabra de Dios* 55 (2008) 127-141
- CÓRDOBA SALMERÓN SJ, MIGUEL, *Lectura iconográfica-teológica del retablo mayor del antiguo colegio de la Compañía de Jesús en Granada* 60 (2013) 195-210

- CORDOVILLA PÉREZ, ÁNGEL, *Cristianismo, teología y universidad: ¿De la convivencia a la contraposición?* 59 (2012) 287-399
- DÍAZ MORENO SJ, JOSÉ MARÍA, *Estanislao Olivares d'Angelo, SJ. Jesuita sevillano y canonista granadino* 59 (2012) 195-202
- DOMÍNGUEZ PÉREZ SJ, HÉCTOR, *Unidad en la diversidad. Para entender el momento ecuménico actual (I)* 54 (2007) 5-27
- DOMÍNGUEZ MORANO SJ, CARLOS, *La alteridad difuminada. Reflexiones en los tiempos de los "vínculos. com"* 51 (2004) 347-367
- , *Ignacio de Loyola a la luz del psicoanálisis* 53 (2006) 25-56
- , *Metáforas eucarísticas en el cine* 58 (2011) 9-31
- , *Barruntando lo esencial. Reflexiones en torno a la "Tercera Edad"* 60 (2013) 327-346
- DOREN, MARIA VAN, *Un encuentro del cristianismo con las religiones nativas de Iberoamérica* 53 (2006) 7-23
- ESTRADA DÍAZ, JUAN ANTONIO, *De la desmitificación de la Biblia a la reinterpretación de los dogmas* 51 (2004) 35-58
- , *Razón, lenguaje, religión* 54 (2007) 223-232
- , *Razón y Fe: una relación controvertida* 61 (2014) 277-284
- FERNÁNDEZ LAGO, JOSÉ, *La pastoral de Orígenes* 55 (2008) 143-150
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, JOSÉ MANUEL, *Evolución del concepto "mysterion" en la tradición de la iglesia oriental* 56 (2009) 169-191
- FRANCO HERNÁNDEZ SJ, RICARDO, *La nueva racionalidad y la fe en Dios* 61 (2014) 429-440
- FRAPOLLI SANZ, MARÍA JOSÉ, *¿De qué hablan Dios y el César? El papel de los estudios de Teología en la Universidad Pública* 59 (2012) 451-464
- GARCÍA GÓMEZ SJ, MATÍAS, *Una "gran confianza" del P. Arrupe durante su enfermedad* 54 (2007) 139-159
- , *"Arrupe y la justicia" en sus manifestaciones hacia fuera de la Compañía (I)* 55 (2008) 39-70
- GARCÍA HIRSCHFELD, CARLOS, *En el centenario de Karl Rahner: reflexiones ante su vida y su pensamiento* 52 (2005) 79-89
- , *Religiosos en una sociedad secularizada* 60 (2013) 143-152
- GARCÍA LOZANO, FRANCISCO JOSÉ, *Signos, símbolos y textos. El yo hermenéutico en Paul Ricoeur* 59 (2012) 75-93
- GARCÍA PELEGRÍN, EDUARDO, *El fraude coreano de la clonación terapéutica: consideraciones éticas* 53 (2006) 5-23
- , *A propósito de la creación de vida artificial: ¿Jugar a ser Dios? o ¿Colaborar con Dios en la creación?* 58 (2011) 195-222
- , *25 años del espíritu de Asís: actualidad del ejemplo de Francisco* 58 (2011) 455-482
- , *Ética e investigación como búsqueda de la verdad* 61 (2014) 33-58
- GARCÍA-SANTACRUZ, JUAN, *Homilía de la Eucaristía de Inauguración del curso 2007-2008. Facultad de Teología Granada* 54 (2007) 361-364
- GERVILLA CASTILLO, ENRIQUE, *El valor religioso y la enseñanza religiosa escolar. Datos para la reflexión y el cambio* 52 (2005) 53-77
- GIL ARBIOL, CARLOS, *De la expiación a la reconciliación: una aportación paulina a la interpretación de la muerte de Jesús* 60 (2013) 29-53
- GRANADO BELLIDO, CARMELO, *Hugo de San Víctor, Los siete dones del Espíritu Santo. Introducción, traducción y notas* 54 (2007) 101-111

- , *Ricardo de San Víctor. Los cuatro grados de la caridad violenta. Introducción, traducción y notas* 54 (2007) 341-360
- , *Introducción a la lectura y meditación de los Salmos. Atanasio de Alejandría, Epístola a Marcelino* 55 (2008) 327-351
- , *Hugo de san Víctor, "De Verbo Dei"* 56 (2009) 359-370
- , *Venancio Honorio Clemenciano Fortunato. Explicación del Símbolo (Introducción, traducción y notas)* 58 (2011) 321-335
- , *Testigos de la fe y Maestros de los primeros siglos de la Iglesia: los Padres de la Iglesia* 61 (2014) 9-20
- , *Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos* 61 (2014) 451-462
- GUERRERO RAMOS, DANIEL, *¿Qué podemos saber de la muerte de Jesús? Las fuentes y los datos históricos* 52 (2005) 175-205
- GUEVARA LLAGUNO, MIREN JUNKAL, *A los cuarenta años de la Dei Verbum: ¿la palabra recuperada?* 52 (2005) 349-370
- , *Los nuevos "apócrifos". De caballos, códigos, prioratos y otras revelaciones* 53 (2006) 73-100
- , *La historia de la Pontificia Comisión Bíblica. Un signo de los tiempos* 55 (2008) 71-87
- , *¿Método histórico-crítico vs. acercamiento canónico? Los métodos y acercamientos en J. Ratzinger* 55 (2008) 151-160
- , *"La palabra de Dios en la Vida y la Misión de la Iglesia". Un Sínodo Pastoral, novedoso y mediático* 55 (2008) 353-372
- , *Benedicto XVI y la Biblia* 57 (2010) 355-375
- , *Los Simpson y la Biblia. I. Los datos* 58 (2011) 437-453
- , *Los Simpson y la Biblia II. Posible uso pastoral* 60 (2013) 305-325
- HERNÁNDEZ MARTÍNEZ CMF, JOSÉ MARÍA, *La teología del ministerio ordenado hoy entre Escila y Caribdis* 57 (2010) 157-173
- JIMÉNEZ ORTIZ, ANTONIO, *Sentido del límite y experiencia de Dios* 51 (2004) 389-401
- , *Ante el riesgo del fundamentalismo la difícil aventura de la educación* 52 (2005) 141-158
- , *Posmodernidad y jóvenes. La niebla cae sobre la pregunta por el sentido* 3 (2006) 59-66
- , *¿En la sociedad de la fortaleza o del desfallecimiento? Desde la jungla de los deseos a la experiencia personal de Dios* 53 (2006) 7-24
- , *Identidad y religiosidad* 53 (2006) 85-87
- , *Vida Religiosa y posmodernidad: redescubrir la dimensión teológica* 55 (2008) 5-17
- , *El compromiso eclesial de la evangelización con adolescentes y jóvenes* 59 (2012) 77-193
- JIMÉNEZ VILLAREJO, CARLOS, *Ética pública frente a corrupción* 61 (2014) 21-32
- LEÓN MARTÍN, TRINIDAD, *"Experiencias de Dios" en la vida cotidiana* 52 (2005) 159-173
- , *El primado evangélico: una reflexión acerca de la memoria olvidada* 52 (2005) 371-387
- , *Apasionada presencia de las mujeres en la experiencia comunitaria de la Iglesia* 53 (2006) 33-50
- , *Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista* 57 (2010) 25-40
- LÓPEZ AZPITARTE SJ, EDUARDO, *Aspectos éticos del consentimiento informado* 51 (2004) 5-17
- , *Ciencuenta años de teología moral* 51 (2004) 133-152
- , *La maldición de la ley* 56 (2009) 285-297
- , *Eutanasia: aspectos éticos, jurídicos y pastorales* 57 (2010) 301-316
- , *Nota: Significado de la afirmación de Benedicto XVI sobre los anticonceptivos* 57 (2010) 443-448
- , *La intimidad violada* 58 (2011) 179-193
- LÓPEZ-CASQUETE DE PRADO, MANUEL / MARGENAT PERALTA SJ, JOSÉ MARÍA, *El concepto de desarrollo humano integral en la doctrina social de la Iglesia: De Juan XXIII a Benedicto XVI* 60 (2013) 283-304
- LÓPEZ PÉREZ, LUCAS, *Radio Eccla: un medio peculiar* 55 (2008) 263-278

- LÓPEZ VILLANUEVA, MARIOLA, *Madeleine Delbrél: La fecundidad de una vida evangélica* 60 (2013) 431-447
- MARTÍN MORILLAS, ANTONIO M., *El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático* 59 (2012) 325-342
- , *Teología y conflicto de racionalidades* 59 (2012) 433-450
- MARTÍNEZ HIGUERAS OP, MARIELA, “...Y sus discípulos le siguen” (MC 6,1) 58 (2011) 353-372
- MARTÍNEZ MEDINA, FRANCISCO JAVIER, *Cristianismo y cultura en la historia de Granada* 51 (2004) 163-195
- , *La Palabra de Dios y las imágenes* 55 (2008) 161-170
- MARTEL, FERNANDO, *Las primeras imágenes de Dios en los niños* 54 (2007) 309-323
- MARTÍNEZ PÉREZ, JUSTINO, *Despertar las semillas: leer la Biblia desde la vida. Experiencias de lectura bíblica en Cataluña 1999-2008* 55 (2008) 171-178
- MAZZOLINI, SANDRA, *Iglesia y diálogo. La identidad eclesial según Lumen Gentium* 13-17 53 (2006) 17-32
- MOLINA MOLINA SJ, DIEGO M., *La eclesiología en la segunda mitad del siglo XX* 51 (2004) 153-162
- , *Benedicto XVI y el ecumenismo* 57 (2010) 403-420
- , *La Iglesia en estado de evangelización* 59 (2012) 159-176
- , *El primer año del Papa Francisco* 61 (2014) 145-160
- , *75 años de la Facultad* 61 (2014) 377-381
- MORANO, CIRIACA, *Los comienzos de la discriminación de la mujer en la iglesia. Algunos datos de la exégesis y las traducciones bíblicas latinas del siglo IV* 53 (2006) 7-16
- MORALES LÓPEZ, GUSTAVO A., *El divorcio en las primeras comunidades cristianas: una invitación al ideal y comprensión frente al fracaso* 57 (2010) 271-288
- MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN, *El anhelo del otro: ¿una religión enmascarada?* 54 (2007) 63-74
- NAVAS GUTIÉRREZ, ANTONIO M., *La vida religiosa sigue enfrentándose a su futuro* 55 (2008) 297-316
- NÚÑEZ DE CASTRO, IGNACIO, *La nueva imagen de Dios en Teilhard de Chardin* 52 (2005) 207-222
- , “Tus ojos veían mi embrión” Nota sobre la traducción del versículo 16 del salmo 139 54 (2007) 113-125
- OLIVARES D’ANGELO SJ, ESTANISLAO, *Matrimonio civil y matrimonio canónico* 51 (2004) 59-69
- , *Tres siglos de docencia teológica universitaria* 51 (2004) 197-204
- , *El signo sensible en el sacramento del matrimonio* 57 (2010) 9-24
- PARRA, SALOMÉ, *Confluencia entre humanistas y cristianos. Reflexiones bajo la palabra de Simone Weil* 53 (2006) 67-86
- PEÑA PÍÑAR, FABIOLA, *El mundo de los deseos en la espiritualidad de Santa Teresa de Jesús, en el “Libro de la Vida”: Esbozos de un regalo único* 57 (2010) 55-75
- PLAZA BELTRÁN, MARTA, *Cruces y cruceros. Antecedentes paganos y cristianización* 58 (2011) 55-73
- PÉREZ TAPIAS, JOSÉ ANTONIO, *Los usos de la razón en la universidad: ¿También una razón teológica?* 59 (2012) 401-432
- PORCEL MORENO, MANUEL, *El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard* 61 (2014) 59-84
- POZO SÁNCHEZ SJ, CÁNDIDO, *La obra “María en la patrística de los siglos I y II” del P. José Antonio de Aldama SJ* 61 (2014) 395-410
- PRADOS MEGÍAS, ESTHER, *La expresión orante del cuerpo* 57 (2010) 121-142
- RAMÍREZ FUEYO SJ, FRANCISCO, *Filemón, o la retórica cristiana de la reconciliación* 60 (2013) 407-429
- RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO, *Los sentidos “espiritual” y “pleno” a la luz del midrás* 55 (2008) 179-186
- , *Libertad cristiana en Pablo* 56 (2009) 265-283

- ROJAS GÁLVEZ OSST, IGNACIO, «*Si alguno me sirve, me siga*» (Jn 12,26) 51 (2004) 403-418
- , *El debate sobre la educación clásica de Pablo. Reflexiones en torno a la figura de Pablo como preparación al Año Paulino* 55 (2008) 19-38
- , *Las tres "vocaciones" de Pablo: Pablo alcanzado por Cristo, buscado por Bernabé y enviado por el Espíritu* 56 (2009) 315-330
- , *Pablo y Tesalónica* 58 (2011) 337-351
- ROMÁN MARTÍNEZ OP, CARMEN, *La palabra que da vida. Reflexión acerca de la palabra como espacio teológico y existencial* 54 (2007) 233-249
- , "Confundirá la sabiduría de los sabios". *En busca de la sabiduría como criterio de discernimiento Paulino* 56 (2009) 299-314
- , "Tú eres el Cristo" (Mc 8,27-30). *La identidad de Jesús en el Evangelio de Marcos* 58 (2011) 483-498
- , *Pablo de Tarso, un evangelizador para nuestro tiempo* 61 (2014) 161-176
- ROYÓN SJ, ELÍAS, *La Congregación General 35: una experiencia de eclesialidad y universalidad* 55 (2008) 23-234
- RUIZ JURADO SJ, MANUEL, *El paulinismo de San Juan de Ávila* 60 (2013) 393-405
- RUIZ LOZANO SJ, PABLO, *La experiencia del Resucitado. Perspectivas actuales en teología* 53 (2006) 25-48
- , *Libertad y Verdad en tiempos de Internet* 55 (2008) 397-417
- , "Todo es gracia": *gratuidad en tiempos posmodernos* 57 (2010) 175-199
- , *Benedicto XVI: Colaborador de la verdad* 57 (2010) 377-402
- , "¿Verdad o fe débil? Reflexiones a propósito de un diálogo" 61 (2014) 315-328
- RUIZ PÉREZ, M^a DOLORES, *La Sagrada Escritura en la mariología postconciliar* 55 (2008) 187-196
- RUL-LÁN BUADES, GASPAS, *El pensamiento de Mahātmā Gandhi* (I) 52 (2005) 281-299
- , *El pensamiento de Mahātmā Gandhi* (II) 52 (2005) 389-399
- , *Bhakti mārga. El camino de la mística hindú* 53 (2006) 53-71
- , *Bhagavad Gītā* (Cantiga al Señor) 58 (2011) 75-99
- , *El Rg Veda. Destellos monoteístas en un universo panteísta* 59 (2012) 47-74
- SÁNCHEZ NOGALES, JOSÉ LUIS, *El Islam en Europa Occidental. Panorama socio-histórico y modelos de "integración"* 56 (2009) 127-158
- , *La formación de Imanes en Europa: una visión de conjunto* 58 (2011) 417-435
- , *Fenomenología de los límites vitales: El cristianismo ante el dolor y la muerte* 60 (2013) 175-194
- , *Fadl Allāh. El concepto de "gracia" en el Corán: similitud y contraste con la Biblia* 59 (2012) 277-301
- SEGOVIA MUÑOZ SJ, AUGUSTO, *El pensamiento trinitario de los Padres. A propósito de un libro reciente* 61 (2014) 411-427
- SEQUEIROS SANROMÁN, LEANDRO, *La Teología de la Ciencia: un concepto emergente* 53 (2006) 57-72
- , *Cuando hablamos de "evolución biológica", ¿de qué evolución estamos hablando? Implicaciones teológicas* 54 (2007) 29-47
- , *Evolución biológica y creación: El debate continúa* 54 (2007) 127-137
- , *Charles Darwin en Granada: el debate ciencia-religión en 1872* 56 (2009) 69-86
- SICRE DÍAZ SJ, JOSÉ LUIS, *La carta de Pablo a los Gálatas (una introducción narrativa)* 52 (2005) 401-416
- , *Temas de Lucas* 54 (2007) 49-62
- , *La profecía en la época de la restauración* 54 (2007) 293-308
- , *Jesús y la riqueza* 60 (2013) 265-282
- , ¿Una Iglesia profética? 59 (2012) 9-31
- , *Biblia y ciencia. Puntos de conflicto e intentos de solución* 61 (2014) 285-314
- SOTO ARTUÑEDO SJ, WENCESLAO, *La leyenda negra de los jesuitas* 55 (2008) 373-396
- , *Francisco de Borja y Andalucía* 57 (2010) 241-270.
- , *La Compañía de Jesús en Andalucía y Canarias. La Provincia Bética* 61 (2014) 241-276

- SOTO SOTO, JOSÉ LUIS, *El fenómeno migratorio desde la óptica una nueva sensibilidad* 54 (2007) 189-205
—, *Crisis de las ONG: La domesticación de la Solidaridad* 56 (2009) 7-25
—, *Espiritualidades y éticas para la justicia global* 56 (2009) 389-406
- DE LA TORRE DÍAZ, JAVIER, *Treinta años tras la virtud* 59 (2012) 303-323
- TORRES LÓPEZ, JUAN, *Crisis financiera. Algunas reflexiones críticas sobre sus orígenes y la manera de analizarla* 56 (2009) 371-388
- VARA THORBECK, CARLOS, *La utopía jesuítica en las misiones de la Chiquitania* 57 (2010) 289-300
- VÁZQUEZ ALLEGUE, JAIME, *La información religiosa en la narrativa periodística y en la comunicación audiovisual* 58 (2011) 153-178
- VIGIL, JOSÉ MARÍA, *Crisis de la vida religiosa en Europa, llamado a la vida religiosa mundial* 52 (2005) 269-280
- VILA VILA, ELISEO, *El protestantismo español* 59 (2012) 33-45
- VILLAGRÁN MEDINA, GONZALO, *La dimensión social de la encíclica Lumen Fidei* 61 (2014) 129-144
—, *La dimensión social de Evangelii Gaudium* 61 (2014) 177-194
- VIZCAÍNO CRUZADO, EDUARDO, *"El destino de Marta", algunas claves de la nueva espiritualidad* 56 (2009) 27-49
- VOLO PÉREZ CMF, RICARDO FRANCISCO, *El rostro de los oprimidos en el Libro de Job* 57 (2010) 143-156
—, *La subversión de la creación en el lenguaje figurado de los profetas* 58 (2011) 223-244
—, *'Con dolores de parto'. Gestación y alumbramiento en el lenguaje figurado de los profetas* 59 (2012) 249-275
- URÍBARRI BILBAO, GABINO, *Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulos del Bautista (Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23)* 53 (2006) 45-70

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* es una publicación de la Facultad de Teología de Granada (España), que viene apareciendo de manera ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Recepción de artículos:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual. La recepción de artículos está siempre abierta, pero se establecerán dos fechas de corte a lo largo del año, para someter los trabajos, hasta entonces recibidos, a la evaluación por el Consejo de la revista. Estas fechas coincidirán con la última semana de noviembre y la última semana de mayo. Los trabajos recibidos deberán ser originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma.
- III. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8.500-10.000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- IV. **Evaluación:** Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá

la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.

VI. Normas de presentación: Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

– Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). Pe.: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

– Para los artículos: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del artículo en formato normal y entrecorillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). Pe.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

– Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecorillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). Pe.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1.353-1.358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY – J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

– Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de enero de 2008).

– Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

VII. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.

VIII. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Pablo Ruiz Lozano, sj
Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@teol-granada.com
Tél. +34 958 18 52 52

ISSN 0478-6378



Prof. Vicente Callao, 15 (Campus Universitario de Cartuja) - 18011 GRANADA
Apartado de correos, 2002 - 18080 GRANADA
SECRETARIA: +34 958 162 486 • CENTRALITA: +34 958 185 252 • Fax: +34 958 162 559
Correo e.: info@teol-granada.com • www.teol-granada.com