

Teología y mundo actual

Facultad de Teología
Granada

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES

El Islam en Europa occidental. Panorama socio-histórico y modelos de “integración”

JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS

J. Ratzinger-J. A. Pagola: “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”

JOSÉ MANUEL FDEZ. RODRÍGUEZ

Evolución del concepto “mystêrion” en la tradición de la Iglesia oriental

ILDEFONSO CAMACHO LARAÑA-
M. JUNKAL GUEVARA LLAGUNO

Bolonia y los estudios de teología

Proyección

Teología y Mundo Actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LVI
nº 233
abril – junio 2009

DIRECTOR

Pablo Ruiz Lozano
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

M. Junkal Guevara Llaguno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Carlos Domínguez Morano
Trinidad León Martín
Diego M. Molina Molina
Leandro Sequeiros San Román

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildefonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Manuel Flores Temboury

INTERCAMBIOS

Gabriel Verd Conradi
gvc@probesi.org

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

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

IMPRIME

Aeroprint Producciones S.L.
Plaza Moncada, Bajo · 18015 GRANADA
Teléf.: 958 292 739
E-mail: info@aeroprint.es

(Con licencia eclesiástica)

SUMARIO

El Islam en Europa Occidental. Panorama socio-histórico y modelos de "integración" 127-158

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES

J. Ratzinger-J. A. Pagola: Y vosotros ¿Quién decís que soy yo?..... 159-167

JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS

Evolución del concepto "mystêrion" en la tradición de la iglesia oriental..... 169-191

JOSÉ MANUEL FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

Bolonia y los estudios de teología 193-215

ILDEFONSO CAMACHO-M. JUNKAL GUEVARA

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO 217-243

LIBROS RECIBIDOS..... 245

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES

Sacerdote Diocesano de Almería. Es profesor de Filosofía y Teología de la Religión en la Facultad de Teología de Granada. Consultor de la CRRM en el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. Ha publicado 15 libros, 16 colaboraciones en obras colectivas y 60 artículos en diversos campos de las ciencias de la religión. Su más reciente libro, “El Islam en la España Actual” fue editado en septiembre de 2008 por la BAC.

JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS

Sacerdote Diocesano de Granada. Doctor en Teología Fundamental. Profesor Adjunto al Departamento de Dogmática de la Facultad de Teología de Granada. Enseña Cristología y Antropología Teológica. Ha escrito varias obras: “Donde hombre y Dios se encuentran. La esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario de Cardedal” y “Dios en Jesús: evangelizando imágenes falsas de Dios”. Además ha publicado diversos artículos en revistas teológicas.

JOSÉ MANUEL FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

Licenciado en Teología Histórico-dogmática y en Estudios Eclesiásticos, Diplomado en Magisterio. Actualmente profesor de Religión y Moral Católica en Institutos de secundaria en la provincia de Granada.

ILDEFONSO CAMACHO LARAÑA

Doctor en Teología; Licenciado en Filosofía; Licenciado en Ciencias Económicas. Profesor de “Doctrina Social de la Iglesia”, “Moral Social” y “Ética general” en la Facultad de Teología de Granada. Profesor invitado en la Universidad Centroamericana de San Salvador. Miembro del Consejo de Redacción de la *Revista de Fomento Social* (Córdoba).

M. JUNKAL GUEVARA LLAGUNO

Doctora en Teología Bíblica. Profesora adjunta al Departamento de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología de Granada. Enseña Pentateuco y Libros Históricos. Colabora con el Master de postgrado del Departamento de Estudios Semíticos de la UGR en un curso sobre “El amor en la literatura judía”. Ha publicado “Esplendor en la diáspora. La historia de José (Gn 37-50) en la literatura bíblica y parabíblica”, en la editorial Verbo Divino; y artículos en la revista *Sal Terrae*, *MEAH*, *Reseña Bíblica y Proyección*.

EL ISLAM EN EUROPA OCCIDENTAL. PANORAMA SOCIO-HISTÓRICO Y MODELOS DE "INTEGRACIÓN"

José Luis Sánchez Nogales

Sumario: Este artículo comienza desplegando un breve esbozo de la historia de las relaciones del Islam con Europa desde cuatro puntos geográficos y cuatro épocas: España (s. VIII), Centro Europa (s. XIV), Europa Norte (s. XIII) y la actual inmigración islámica a Europa Occidental. Esta última fase de relaciones es analizada más extensamente en sus dimensiones social y religiosa. Tras un análisis de los dos modelos identificables de "acogida" de la población islámica en Europa occidental, el comunitarista y el asimilacionista, el autor concluye indicando la necesidad de revisar dichos modelos en dirección a una acogida ordenada y equilibrada que tenga en cuenta su articulación con la autocuestionada 'identidad' de Europa.

Summary: This article starts unfolding a brief outline of the history of the relations between Islam and Europe from four geographical view points and four ages: Spain (VIII century), Central Europe (XIV c.), North Europe (XIII c.) and the actual Islamic immigration to western Europe. This last phase of relations is analyzed more deeply in its social and religious dimensions. After an analysis of the two identifiable models of "reception" of the Islamic population in western Europe: the communitarist and the assimilationist, the author ends up pointing the need to check such models in order to obtain an orderly and balanced reception, which realizes the articulation with the self-questioned European identity.

Palabras clave: Islam, Europa, Inmigración, Integración, Comunitarismo, Asimilacionismo, Cristianismo, Identidad, Laicidad, Laicismo, Interculturalidad, Multiculturalidad

Key words: Islam, Europe, Immigration, Integration, Communitarism, Assimilationism, Christianity, Identity, Laicity, Laicism, Interculturality, Multiculturality.

1. Panorama histórico: las tres oleadas islámicas sobre Europa

El Prof. Goody¹ llama "embestidas" a los tres intentos del islam de penetrar militarmente en Europa y de establecerse en ella como tierra conquistada. Europa ha sido, desde que la descubrieron, una especie de "objeto de deseo" para los pueblos islámicos. Yo prefiero darles a estos intentos de penetración el nombre de "oleadas", más neutral, aunque conserva el significado figurado de "movimiento impetuoso de mucha gente apiñada", lo que describe bien los movimientos de los pueblos islámicos en sus campañas de conquista.

¹ Cf. J. Goody, *El Islam en Europa*, Barcelona 2005, 30. J. Goody es profesor en el St. John's College de Cambridge.

La oleada sur² fue protagonizada en un principio por los beréberes de Târiq en abril de 711, como una hazaña espontánea de este general, que supuso una humillación para su jefe el árabe sirio Mûsâ, gobernador de Ifrîqiya, el cual no llegaría a la península con un ejército mayoritariamente de árabes sirios (unos 22.000 soldados) hasta junio de 712, un año después. Algunos historiadores aseveran que las crónicas árabes no han podido sufrir el hecho histórico de que fuese un bereber recién islamizado la avanzada del islam en España, por lo que han atribuido siempre al sirio Mûsâ el honor de la dirección y planificación de la conquista. Hay historiadores que atribuyen al inicial fracaso del islam en su expansión hacia Bizancio su empeño en la expansión hacia occidente por el norte de África. En efecto, el islam no tuvo éxito en sus primeros sitios de Constantinopla, en 678 (1º) y en 716-717 (2º). La ciudad sólo caería en el 5º intento (1453).

La conquista de España fue fulgurante debido a que los musulmanes pudieron mantener al comienzo un ejército profesional permanentemente en armas, sin tener que ocuparse de cultivar tierras, recoger cosechas y criar ganado, cosa que hacían los habitantes autóctonos de la Hispania romano-visigoda, los cuales también estaban sometidos a los impuestos de capitación (yizyâ) y de tierras (jarây)³. Además, esta situación les permitía realizar pactos con los poderes autóctonos desde una posición de fuerza.

Hasta tal punto fue rápida la expansión que en 732 Carlos Martel hubo de frenarlos en Poitiers, ya muy cerca de París. El sirio omeya Abderrahman I (el emigrado) no llegaría a España hasta 756, escapando de la matanza de su familia llevada a cabo por la dinastía rival de los abásidas que trasladaría la capital del califato desde Damasco a Bagdad. El “Emigrado” instauró un emirato independiente en Córdoba hasta que su

² Actualmente se está produciendo una oleada literaria por parte de un sector importante de españoles conversos al islam y de la izquierda cultural y política, para extender la descabellada hipótesis de I. Olagüe sobre la “entrada” pacífica del islam en España. Para establecer los hechos históricos en su correcta dimensión puede consultarse la literatura de historiografía científica siguiente: P. CHALMETA GENDRÓN, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén 2003; R. FLETCHER, *La España Mora*, Hondarribia [Guipúzcoa] 2000; P. GUICHARD, *De la Conquête à la Reconquête: grandeur et fragilité d'Al-Andalus*, Granada 2000; W. MONTGOMERY WATT, *Historia de la España Islámica*, Madrid 1995; R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid 1991; E. MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de Al-Andalus*, Barcelona 2006. Proporciono una síntesis de estos estudios científicos en: J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *El Islam entre nosotros. Cristianismo e Islam en España*, Madrid 2004, 3-47; Ídem, *El islam en la España actual*, Madrid 2008, 3-106.

³ La “yizya” era un impuesto sobre los no musulmanes que vivían bajo gobernantes islámicos, como precio por el derecho de morar en tierra islámica manteniendo en privado su culto y por beneficiarse de la seguridad pública y de la protección de los musulmanes contra ataques de enemigos externos. Era parte del contrato explícito o tácito de la “dhimma”, pacto de protección que los “dhimmíes” -generalmente fieles de las religiones monoteístas- estaban obligados a pagar, excepto las mujeres, los niños, los esclavos, los enfermos, los dementes y los viejos. Los monjes estuvieron dispensados en los primeros tiempos pero hubieron de pagarlo a partir de las reformas de ‘Abd al-Mâlik (81 h. /700 d. C.). La cuantía variaba (entre 1, 2, 3 ó 4 dinares) según la fortuna del “dhimmi” -pobre, acomodado o rico-. En los países con moneda de plata la cuantía era de 12, 24 y 48 dirhams. El “jarây” era el impuesto territorial que pesaba sobre los dhimmíes por el usufructo de sus tierras en las regiones bajo régimen islámico mediante tratado de capitulación. Los territorios conquistados por las armas eran botín de guerra y sus ocupantes debían pagar determinadas sumas fijadas por el soberano. Este impuesto se transformó en permanente, aún en caso de conversión al islam. Se pagaba anualmente en proporción a la tierra. El agricultor no podía tocar su cosecha hasta que se efectuaba la percepción del impuesto, no caducaba y los atrasos se acumulaban y heredaban. Su cuantía oscilaba entre un 50 y un 20 por 100 del producto previsto. Cf F. Maillo Salgado, *Vocabulario de historia árabe e islámica* (Akal Ediciones, Madrid 21999, páginas 265-266 y 124-125).

sucesor Abderrahman III fundó un califato cismático, que se mantendría desde 929 hasta 1031, aunque desde 1008 la “fitna” (guerra civil) ya comenzaba a fragmentar la unidad política y territorial en taifas. Las sucesivas oleadas de Almorávides (1090-1145) y Almohades (1130-1223) fueron un intento puritano de reformar el decadente islam de las taifas. El fracaso del islam en las Navas en 1212 pone punto y aparte al poder real del islam en España. La Reconquista, cuyo comienzo algunos historiadores remontan al 722, aunque otros sitúan los primeros testimonios de resistencia autóctona en 733⁴, cobra una fuerza imparable desde la batalla de Las Navas⁵. El reino islámico nazarí de Granada aún perviviría entre 1235 y 1492 (257 años) probablemente porque servía como esponja para grupos musulmanes que se sentían incómodos en la España reconquistada y porque el coste de la conquista desaconsejaba en un principio una acción militar definitiva. Tras la toma de Granada y las rebeliones moriscas, los edictos de expulsión de 1609 y 1614 pusieron punto y final definitivo a la presencia islámica en España.

Sicilia y Cerdeña también fueron ocupadas por los musulmanes entre 828 y 1059, periodo en que instituyeron en las islas un emirato inestable desde el cual protagonizaron algaras en diversas direcciones, una de las cuales afectó a la propia Roma y a S. Pedro. Fueron dos siglos de presencia islámica en Sicilia, pero nada comparable a los 5 siglos de poder real en España y los 8 de permanencia en territorio peninsular, restringida en los últimos dos siglos y medio al Reino Nazarí de Granada⁶.

Es claro que el islam realizó importantes aportaciones en al ámbito de la cultura y la ciencia durante algunos periodos de su presencia en España, especialmente en cuanto los árabes musulmanes fueron transmisores de la cultura griega, siria, de Asia central y zona norte del subcontinente indio, lugares progresivamente conquistados. Actualmente, sin embargo, reverdece la “herida teológica” que supuso la “pérdida de Al Ándalus”, lo que está provocando actualmente una relectura de la historia que magnifica los logros del islam en España mientras vitupera todas las empresas de las entidades políticas y culturales cristianas. No puedo detenerme en este aspecto que describo más detalladamente en mi libro “El islam en la España actual”. El actual incremento de la presencia islámica en España, debido a los movimientos migratorios de carácter económico y laboral, no puede interpretarse en España con los mismos parámetros que en otras regiones de Europa u otros continentes. Tiene claves de interpretación específicas que no pueden ser ignoradas si se quiere tener una correcta comprensión de este fenómeno.

⁴ Cf. P. CHALMETA GENDRÓN, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén 2003, 289-292. Chalmeta indica que la Crónica mozárabe de 754 (Continuatio Hispana o Crónica Muzarábica) ubica la primera resistencia nativa contra los invasores bajo gobierno de Ibn Qatan en el Pirineo Occidental “in terra Francorum” y en el año 733, once años después de la hipótesis de Covadonga, que esta crónica desconoce. En la misma dirección se pronuncia la Historia Arabum de Ximénez de Rada (s. XI-XII). Chalmeta se pregunta si esta noticia de Covadonga puede ser una transposición de la noticia de 733.

⁵ Cf. el excelente estudio de C. VARA THORBECK, *El lunes de las Navas*, Jaén 1999.

⁶ Ocupaba una extensión de 400 kms. desde Algeciras hasta Almería y 100 kms. de profundidad desde la costa hacia el norte, aproximadamente a la altura de Jaén, que estuvo en manos cristianas desde 1225-1228.

La oleada de la ruta del centro⁷ fue protagonizada por los turcos otomanos desde mediados del siglo XIV⁸. En 1354 invadieron la Península Balcánica y en 1389 derrotaron una coalición de los reinos de Hungría, Bosnia, Valaquia y Bulgaria en territorios de Kosovo. Esta batalla marcó el comienzo del dominio turco sobre los Balcanes, bajo el sultán-califa Murat I. En 1398 cayó en su poder Bulgaria; se establecieron en Albania a partir de 1417, en donde convirtieron a muchos cristianos. Durante el siglo XV, el Concilio de Basilea-Ferrara-Florenia (1431-1445) intentó restaurar la comunión eclesiástica que se había roto en 1050. El Basileus Juan VIII Paleólogo, presionado por los ataques turcos, pedía ayuda al Occidente cristiano, juzgando en razón que para una acción eficaz era necesario restaurar la comunión eclesiástica. La propia Iglesia latina pasaba por momentos de desentendimiento interno a causa del Gran Cisma y de las teorías conciliaristas. Una bula de unión “Laetentur Coeli” se promulgó el 6 de julio de 1439, pero la anhelada unión no prosperó, posiblemente porque la aversión del clero ortodoxo griego contra la Iglesia latina era más poderosa que el miedo ante el peligro turco. La Cristiandad no reaccionaba de modo coordinado ante la amenaza⁹. La cuarta cruzada tuvo mucho que ver en esta imposible reconciliación de los cristianos de Oriente y de Occidente. Esta cruzada de “los caballeros” comienza en un movimiento de la nobleza francesa que, finalmente hubo de aliarse con el Dux de Venecia. A pesar de la posición de Inocencio III, los cruzados atacaron Constantinopla que fue conquistada en abril de 1204. El pillaje y la destrucción alcanzaron niveles increíbles, tratándose de cristianos occidentales que atacaban a cristianos orientales. El patrimonio cristiano artístico y cultural sufrió grave quebranto a manos de los occidentales. Además, se impuso una jerarquía latina al pueblo cristiano ortodoxo. Estas acciones nunca serían olvidadas por el pueblo ortodoxo y menos aún por el clero. De ahí las dificultades para el éxito de un decreto de unión proclamado por un concilio.

Con estos antecedentes, y después de los cuatro primeros asedios fallidos de Constantinopla (678, 716-718, 1394-1402 y 1422), el Sultán Bayaceto I el Rayo consolidaba el poder turco islámico en diversas zonas de los Balcanes entre 1389 y 1403. Fue, sin embargo, Mehmet II el Conquistador quien asedió por quinta vez y tomó Constantinopla en 1453, entrando a caballo en la Basílica de Santa Sofía el 29 de mayo, y realizando allí la oración ritual. El último Basileus bizantino, Constantino XI Paleólogo, murió con las armas en la mano. Era el segundo hijo de Manuel II Paleólogo, el que en 1391 pronunció la famosa frase recordada por Benedicto XVI en la lección de Ratisbona. Manuel II Paleólogo había viajado por diversos lugares de Europa pidiendo ayuda para contener a los turcos, pero sólo recibió promesas. Manuel II tenía experiencia de las ansias de conquista de las familias califales que se sucedían en el sultanato

⁷ Sobre esta segunda oleada se puede consultar “in extenso”: N. ALCOM, *Kosovo: a short history*, Londres 1998; E. PACE, *Islam e Occidente*, Roma 1995; M. TERRASSE, *Islam et Occident méditerranéen: de la conquête aux Ottomans*, París 2001; B. LEWIS, *Islam and the West*, Oxford 1993; F. GABRIELI, (Ed.), *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe: Arabes et Turcs en Occident du VIIe au XXe siècle*, París 1983; B. LEWIS, *The Muslim discovery of Europe*, Nueva York – Londres 1982.

⁸ Gfr. J. GODY, *El Islam en Europa*, Barcelona 2005, 47-58 y 122-138.

⁹ Cf. H. JEDIN, *Breve historia de los concilios*, Barcelona 1963, 96-101.

otomano. Su ya famosa frase pronunciada en el séptimo diálogo con un persa culto¹⁰, fue pronunciada en Ankara en el invierno de 1391, sólo tres años antes de que Bayaceto I comenzara el cuarto asedio de Constantinopla, durante el cual muy posiblemente el Basileus puso por escrito el citado diálogo. La toma de Constantinopla produjo una fuerte conmoción en la Cristiandad europea que había desoído las peticiones de auxilio de Manuel II. El Sultán se anexionó definitivamente Serbia (1459), Bosnia (1463), Herzegovina y Albania (1467), comenzando un proceso de islamización. Los albaneses se convirtieron al islam de modo masivo a lo largo del siglo XV, hasta el punto de que la actual población albanesa es musulmana en un 70%¹¹.

En 1529, bajo el sultanato de Solimán el Magnífico, el ejército otomano puso sitio a Viena. La ciudad no capituló, pero a partir de esa fecha los turcos controlaron Hungría, Transilvania, Valaquia y Moldavia (estas dos últimas formarían la futura Rumania). La batalla de Lepanto (1571) no supuso el fin del poder naval turco, pero rompió el mito del “islam turco invencible”¹². Toda la zona balcánica permaneció bajo el poder turco y desde 1663 se renovaron los ataques contra Austria: en 1663 las tropas otomanas realizaron un segundo asedio de Viena que fue rechazado por una coalición liderada desde Polonia. A partir de 1789 se produjeron una serie de retrocesos y reconquistas en la zona balcánica y a partir de 1804 comenzaron los movimientos nacionalistas en Serbia. Grecia alcanzó la independencia en 1830 (protocolo de Londres), y en 1859 nace Rumania de la unión de Moldavia y Valaquia. Bulgaria se independizó en 1908 y ese mismo año Austria se anexionó Bosnia-Herzegovina. En 1912 comenzó la guerra de la coalición balcánica: Bulgaria, Serbia, Grecia y Montenegro. El sultanato otomano retrocedió y sólo conservó de Europa una estrecha franja en torno a Constantinopla. El sultanato-califato fue suprimido por la Asamblea de Ankara, dominada por los jóvenes turcos, en 1924.

Cinco siglos de dominio turco en los Balcanes desde la caída de Constantinopla en 1453 hasta la victoria de la coalición balcánica en 1912, han dejado como resultado una bolsa islámica de entre 8 y 9 millones de personas y una historia convulsa sin un mínimo conocimiento de la cual no se pueden comprender los sangrientos conflictos que han asolado recientemente la zona, cuya lenta y problemática reconstrucción está en estos momentos en marcha¹³. Por otra parte, la presencia turca en los Balcanes y actualmente en Constantinopla es una de las bases sobre las cuales la actual Turquía

¹⁰ “Muéstrame también aquello que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malvadas e inhumanas, como su directiva de difundir por medio de la espada la fe que él predicaba”. El Papa cita: ТН. KOURY, *Manuel II Paleólogo. Entretiens avec un musulman. 7e controverse*, París 1966, Controverse VII 2c, pp. 142-143.

¹¹ Cf. el documentado estudio de F. VEIGA, *El turco. Diez siglos a las puertas de Europa*, Barcelona 2006; 2007, especialmente los capítulos 9, “El Campo de los Mirlos. La conquista de los Balcanes y la creación del imperio bajo Orhan y Murat I, 1346-1389” y 12 “La Roja Manzana. La caída de Constantinopla”.

¹² Cf. F. VEIGA, *El turco*, Barcelona 2006; 2007., capítulos 15,16 y 17.

¹³ Cf. F. VEIGA, *La trampa balcánica*, Barcelona 2002.

reclama una “identidad europea”¹⁴: lo problemático de una precipitada integración en Europa de una población islámica de más de 80 millones de personas ha comenzado a ser vislumbrado recientemente. Muchos analistas advierten que sin el conocimiento de esta historia y de la situación resultante, proyectos como los de la tan traída y llevada “alianza de civilizaciones” –que, específicamente, sólo tiene en cuenta dos polos, Occidente y el islam- no pasan de ser un eslogan atractivo para espíritus en búsqueda de novedad o, lo que es más grave, para camuflar un proyecto laicista de quebrantar la hegemonía de la cultura cristiana en el continente Europeo, objetivo miope y de consecuencias difíciles de predecir.

La “oleada” del norte¹⁵ es conocida como la “Horda Dorada” de los Mongoles. Este movimiento humano y guerrero tomó la ya cristianizada Kiev en 1240. Fue Batu Khan –nieto de Genghis Khan- quien dominaría Rusia a partir de 1235. En 1242 Batu Khan se disponía ya a atacar Viena y sólo la muerte del Khan hizo que volviera sobre sus pasos para optar a la sucesión: Europa oriental se vio ocasionalmente libre de la presión mongola. Entre 1257 y 1266 Berke Khan –hermano de Batu- se convirtió al islam. Los Mongoles se fueron islamizando entre 1295 y 1304, teniendo ya control sobre territorios de la actual Rusia. La Horda Dorada llegó hasta Lituania y Polonia. Sin embargo, la sociedad rusa cristiana siguió existiendo a pesar del dominio mongol e islámico, pues el impacto cultural de éstos fue muy débil.

La Horda Dorada se dividió en 1430 y se desvaneció definitivamente en 1502. El Zar Iván el terrible puso fin a los restos de control mongol en 1552. Durante el siglo XVII la decadencia de los Mongoles va dejando jirones –los khanatos- que desaparecieron definitivamente en 1920 con el destronamiento del último descendiente de Genghis Khan por parte de la Rusia marxista. Rusia se lanzó a la conquista de Siberia durante el siglo XVII y, durante el XIX, se extendió a las regiones islámicas de Asia Central, hasta Afganistán, aunque estas regiones siguieron su vida bajo gobernantes islámicos. La influencia Rusa sobre estas regiones islamizadas de Asia Central alcanzó un hito importante con la invasión por el ejército soviético de Afganistán en 1979 y el posterior “yihâd” declarado por los Señores de la Guerra, apoyados por USA y Pakistán, hasta la expulsión del ejército Ruso en 1989, con el resultado del ascenso del poder talibán desde el sur de Afganistán (Kandahar) y la frontera con Pakistán a partir de 1994. El resto de la historia es de crónica periodística. Con el derrumbamiento de la Unión Soviética en 1991 cesa la influencia sobre Asia Central del régimen marxista antirreligioso. De la invasión de la Europa nororiental por las hordas tártaro-mongolas al final de la Edad Media han quedado restos de población islámica dispersa por la zona y una vigilancia de la Europa Oriental (Rusia) sobre Asia Central –de componente islámico- con los

¹⁴ Cf. M. INTROVIGNE, *La Turchia e l'europa. Religione e politica nell'islam turco*, Milán 2006, 58-68 y 109-129.

¹⁵ Cf. J. GODY, *El Islam en Europa*, Barcelona 2005, 59-65; J. HAYWOOD (Coord.), *Atlas histórico Mundial*: 3.22: La creación del imperio mongol; 3.23: la caída del imperio mongol, Barcelona 1999; B. COMMEAUX, *La vie quotidienne chez les Mongols de la conquête (XIIIe s.)*, París 1972; B. SPULER, *Les Mongols dans l'histoire*, París 1961; V. VERNADSKY, *The Mongols and Russia*, New Haven 1953; B. GREKOV - A. LAKOUBOVSKI, *La Horde d'Or*, París 1939.

resultados desestabilizadores que conocemos. Las penetraciones de pueblos islámicos en Europa han tenido su envés:

- La Reconquista española y el control del Mediterráneo, paralelos de la percepción de una “herida teológica” en la “Casa del islam” que sigue abierta en el modo de una incurable nostalgia de Al Ándalus y de explícitos o inconfesos deseos y proyectos de recuperación.
- La desaparición del Imperio Turco, y los intentos laicistas de los “Jóvenes Turcos” de K. Atatürk, han dejado como rastro una “bolsa islámica” en la Península Balcánica, uno de los títulos que ostenta la actual administración islamista moderada de la república “laica” turca para solicitar su ingreso en la Unión Europea.
- La caída del Imperio Mongol y la retirada de los Mongoles hacia el Asia central ha dejado como contrapartida bolsas de población islamizada sobre todo en los países bálticos y escandinavos, además de en algunas zonas de la Rusia occidental y oriental.

2. La cuarta oleada: la ruta de la inmigración postcolonial (siglo XX)

Esta cuarta oleada ya no es propiamente una “embestida”, según el lenguaje de Goody, pues se produce de modo pacífico, fundamentalmente por vía de la inmigración laboral subsiguiente al colonialismo europeo sobre regiones de población islámica. El caso más claro es el del Reino Unido, que recibió una avalancha migratoria tras la segunda guerra mundial. La Europa del post-colonialismo no fue capaz de mantener su propia fuerza laboral autóctona. La situación facilitó la llegada de inmigración laboral desde las ex-colonias islámicas hacia las metrópolis. Los inmigrantes musulmanes llegan a Europa pidiendo trabajo y un lugar para vivir y desarrollar su vida, de la que forma parte integrante su religión, el islam. En un principio parecía que la permanencia sería estacional y transitoria. Pero pronto se revelaría en los inmigrados una “voluntad de permanencia”, a pesar de que fueron ocupando lugares sociolaborales que los autóctonos ya no querían ocupar por tratarse de puestos de trabajo físicamente penosos y de escasa relevancia social. Una primera aproximación estadística da el siguiente resultado. Posteriormente comentaré los datos relativos a Europa occidental.

Europa occidental¹⁶

País	Población Total	Musulmanes	%	Procedencia*
Alemania	82.515.988	3.000.000	3.6 %	Turquía (90%)
Austria	8.169.929	339.000	4.1 %	Turquía, Bosnia-Herzegovina, 'Kurdistán'
Bélgica	10.445.852	355.159	3.4 %	
Dinamarca	5.415.978	270.000	5.0 %	
España	44.500.000	*1.080.478	1.8 %	Espanoles y nacionaliz. (44 %), Marruecos (41%)
Finlandia	5.183.545	20.000	0.4 %	Tártaros, Somalia, Iraq, 'Kurdistán'
Francia	61.044.684	*4.155.000	6.8 %	Argelia (37%), Marruecos, Túnez, Turquía ...
Grecia	10.942.020	300.000	2.7 %	Greco-Musulmanes, Turquía, Palestina
Holanda	16.341.925	980.000	6.0 %	Indonesia, Turquía, Marruecos, Argelia
Irlanda	4.130.000	19.147	0.5 %	Continente asiático y Sub-Sahara
Italia	58.462.365	*825.000	1.4 %	Marruecos (27%), Albania (20%), Túnez
Luxemburgo	448.569	?	?	
Noruega	4.593.041	115.000	2.5 %	Pakistán, Iraq, Somalia, Bosnia-Herzegovina
Portugal	10.084.245	50.000	0.5 %	
Reino Unido	59.834.300	1.615.526	2.7 %	Pakistán (20%), India (8%), Bangladesh
Suecia	9.006.405	351.250	3.9 %	Iraq, Bosnia-Herzegovina, Marruecos
Suiza	7.301.994	310.000	4.2 %	Región Balcánica, Turquía
Total	351.769.078	13.697.078	3.9 %	

Zona balcánica¹⁷

País	Población Total	Musulmanes	%	Procedencia
Albania	3.600.000	2.500.000	70 %	Turcos y conversiones bajo Turquía en siglo XV
Bosnia-Herzegovina	3.120.000	1.248.000	40 %	Origen turco
Bulgaria	7.550.000	906.000	12 %	Origen turco
Croacia	4.780.000	57.360	1.2 %	Origen turco
Eslovenia	2.000.000	20.000	1 %	Origen turco
Macedonia	2.000.000	600.000	30 %	Origen turco
Grecia	10.600.000	*137.800	1.3 %	Origen turco
Montenegro	630.000	113.400	18 %	Origen turco
Serbia	9.400.000	1.800.000	**19 %	Origen turco
Total	41.680.000	***7.382.560	18 %	Origen turco y conversiones

¹⁶ Fuente: *The Economist*, en línea http://www.economist.com/PrinterFriendly.cmf?Story_ID=1683148, consulta abril de 2003. Para España: **Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia*, Informe anual 2006, p. 8, aunque la presencia de musulmanes en territorio español, sumando los no recogidos en los padrones se estima 1.350.000. Para Francia hay estimaciones que aproximan el número de musulmanes a 6.000.000 y un porcentaje del 8% al 10 %. Para Italia la última estimación sobrepasa 1.000.000. En el apartado de procedencia se expresa solamente el área o país de procedencia predominante.

¹⁷ Dado lo complicado de la situación a lo largo de la historia de los Balcanes, pero especialmente tras la desmembración de Yugoslavia y las últimas guerras y operaciones de "limpieza étnica" llevadas a cabo por unos y otros grupos de la zona, que motivaron la tardía intervención de la OTAN, los datos ofertados son estimativos. La población total de la zona balcánica –excluida Grecia– se estima en 35.000.000 de personas, cifra que queda muy cercana a la suma que aparece en la última fila de la tabla, descontada Grecia.

* Grecia, en 1923, por el tratado de Lausana, intercambió las minorías musulmanas con Turquía a cambio de minorías ortodoxas, sobre todo después del genocidio armenio –más de 1.000.000 de cristianos armenios masacrados– acontecido ya bajo régimen de los Jóvenes Turcos de Kemal Atatürk, entre 1915 y 1918. Se estima en 1.500.000 griegos los erradicados de Asia Menor a causa de este intercambio. Los turcos que vivían en Grecia fueron llevados a zonas de Turquía.

** La provincia autónoma de Kosovo cuenta con 1.800.000 h. de los que 1.200.000 (67 %) son musulmanes.

*** Hay estimaciones que elevan el número total de musulmanes en la región balcánica a 9.000.000.

Rusia

País	Población Total	Musulmanes	%	Procedencia
Federación Rusa	146.394.000	14.000.000	10 %	Origen turco, tártaro, etnias centroasiáticas

Alemania recibió fuertes contingentes de inmigrantes musulmanes como refuerzo laboral a partir de los años 60 y también refugiados políticos a partir de los 70 del siglo XX. El 90% de los tres millones de musulmanes residentes en Alemania son de origen turco, existiendo grupos de refugiados de la zona balcánica y de Albania¹⁸. Actualmente se estima que las diversas comunidades y asociaciones islámicas en Alemania poseen más de 100 grandes mezquitas –la “Mezquita del Martirio” de Berlín tiene capacidad para 5.000 personas– y 2.200 lugares de culto. Un 8% asiste a la mezquita varias veces por semana y un 24% una vez. Para los jóvenes turcos, el porcentaje es respectivamente del 4% y el 18%. Existen influyentes organizaciones islámicas en Alemania, agrupadas mayoritariamente bajo tres organizaciones paraguas: el “Consejo Central de los Musulmanes en Alemania” –controlado por la “Comunidad Islámica en Alemania”, cercana a los Hermanos Musulmanes–, el “Consejo Islámico en Alemania” –controlado por la “Comunidad Islámica Milli Görüs” (Visión Nacional) filial del partido turco Fasilet Partisi, de tendencia islamista, y el “Consejo Islámico para la República Federal de Alemania”. La Comunidad Aleví tiene cierta relevancia, ya que su doctrina la acerca a concepciones de neutralidad del estado en cuestiones religiosas¹⁹. Existen numerosas asociaciones locales sin afiliación a las federaciones. El gobierno federal declaraba en 2000 que los musulmanes residentes en Alemania no necesitaban abandonar su identidad cultural y religiosa aunque debían adaptarse a la normativa de un estado democrático, aceptar la Ley Fundamental, la separación entre la religión y el estado y abstenerse de crear guetos o una sociedad paralela. A pesar de la proclamada neutralidad del estado respecto de la religión, numerosos proyectos de “integración” han sido puestos en práctica desde diversos niveles de la administración pública partiendo de la lengua materna o la nacionalidad²⁰.

Austria cuenta actualmente con un 4% de población musulmana (340.000 personas). Esta población fue llegando como “huésped laboral” desde Turquía, “Kurdistán”, Bosnia-Herzegovina y Serbia. De origen turco son el 45% y de origen bosnio un 33%. También hay grupos de árabes, persas y pakistaníes. Viena –tres veces atacada por tropas islámicas– tiene hoy un 8% de población musulmana. Austria reconoce

¹⁸ Cf. P. ANTES, “Los musulmanes en Alemania” en M. ABUMALHAN, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, 309-317.

¹⁹ El origen de esta comunidad es la shí‘a pero tiene muchas influencias preislámicas y extraislámicas, distantes de la ortodoxia tanto sunní como shí‘i: no tienen como obligatorios las cinco columnas del Islam, pueden usar vino en algunas celebraciones, tienen permitidas las imágenes, la música y la danza en las ceremonias religiosas, y usan el turco en las celebraciones. No tienen mezquitas, sus lugares de oración se llaman “cemevi” y en ellos varones y mujeres comparten espacio. Saludaron y acogieron la revolución laica de Atatürk. En 2004 se estimaba la población aleví de Turquía entre 14 y 20 millones de personas.

²⁰ Cf. S. MUCKEL, *Islam in Germany*, en R. POTZ – W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 43-44, 54, 75-77. (Actas del Congreso ‘European Union and Islam. Proceedings of the meeting’. Viena, 15-17 de Noviembre de 2001, patrocinado por el European Consortium of Church and State Research).

a los musulmanes como comunidad religiosa –de rito hanafi– a partir del “Acta de Reconocimiento” (1912), reactivada en 1979 cuando fue fundada la “Comunidad Islámica de Creyentes en Austria”. Tienen reconocido el sistema del impuesto eclesiástico, aunque hasta ahora no lo ejercen. Las mezquitas siguen corrientes paralelas a las de los países de origen de los musulmanes. Concretamente, la “Federación de Asociaciones Turco-Islámicas” es controlada desde la Dirección de Asuntos Religiosos de Turquía²¹.

Bélgica –actualmente residencia de unos 360.000 musulmanes– fue pionera en otorgar reconocimiento institucional al culto islámico mediante la ley de 19 de julio de 1974: está prevista financiación para la construcción de mezquitas y el sostenimiento de los imames. Desde 1978 es posible la enseñanza del islam en los colegios públicos. Se computan unos 50.000 alumnos y 600 profesores²². Algunas noticias de prensa llegan a afirmar que en Bruselas hay barrios, como Sharbeek, en donde son las organizaciones islámicas las que establecen las normas de conducta. De los 108.000 habitantes de Schaerbeek, 35.000 eran musulmanes, el 32% de la población, en 2002. Trece de las 79 mezquitas en la región de Bruselas se encuentran aquí. Desde diciembre de 1998 existe un “Gran Consejo Islámico” para la interlocución con el Estado. En las instituciones políticas ya hay presencia destacada de musulmanes; en Amberes han llegado a existir 9 concejales musulmanes –7 por el partido socialista, cuyos candidatos visitaron mezquitas para pedir el voto–, con poder decisivo, ya que forman parte de la coalición en el poder (desde octubre de 2006)²³.

Dinamarca, con un 5% de población musulmana, tiene la legislación más liberal en materia de educación religiosa; al menos seis escuelas confesionalmente islámicas cercanas a la corriente wahhabí funcionan en el país²⁴. En Dinamarca tuvo origen la conocida como “crisis de las caricaturas”, a consecuencia de las publicadas por el periódico danés “Jyllands Posten” posteriormente reproducidas por el diario “France-Soir” y el semanario satírico “Charlie Hebdo”²⁵. El tema de fondo planteado es la conciliación de la libertad de expresión y el respeto a las creencias, símbolos y personas de carácter religioso. La violencia de la imagen suscitó la reacción agresiva e incluso violenta de algunos sectores del mundo musulmán en Europa y en los países islámicos. Lo cual cuestiona

²¹ Cf. M. SCHMIED, - W. WIESHAIDER, “Islam and the European Union: The Austrian Way” en R. POTZ - W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Leuven 2004, 199-217.

²² Cf. M.-C. FOBLETS, - A. OVERBEEKE, *Islam in Belgium*, en R. POTZ - W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 12 (nota 33).

²³ Cf. M.-C. FOBLETS, - A. OVERBEEKE, “Islam in Belgium” en R. POTZ, - W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004)1-39.

²⁴ Cf. L. PEDERSEN, “Islam in the discourse of public authorities and institutions in Denmark” en W. A. R. SHADID - P. S. VAN KONINGSVELD (Eds.), *Muslim in the margin: political responses to the presence of Islam in Western Europe*, Kampen 1996, 214ss; P. GARDE, “Legal status of minority churches and religious communities in the kingdom of Denmark. Liberty without equality” en EUROPEAN CONSORTIUM FOR CHURCH-STATE RESEARCH, *The legal status of religious minorities in the countries of the European Union*, Tesalónica -Milán 1994, 112ss.

²⁵ Más fácil el acceso a éste último: “Charlie Hebdo”, número spécial, Mercredi 8 février 2006. 16 p. En “Jyllands Posten” había publicado las 12 caricaturas el 30 de septiembre de 2005.

asimismo acerca de las posibilidades y dificultades de encuentro entre dos mentalidades muy alejadas todavía entre sí.

España es un caso muy especial en cuanto a la inmigración islámica y en cuanto a las relaciones del islam con la entidad llamada Al Ándalus. Viven en España, en diversas condiciones, aproximadamente 1.350.000 musulmanes. Tema éste amplísimo que ni oso tocar en este artículo, remitiendo al lector para una información in extenso a mis libros editados en 2004 y 2008 con este objeto de estudio²⁶.

El islam entró en Finlandia con los tártaros bálticos a finales del XIX, sobre todo en plan de comercio y negocios. Hoy hay comunidades de inmigrantes. Desde 1925 existe la “Asociación Islámica Finlandesa”, y desde 1935 la “Sociedad Turco Finlandesa”.

Francia ha recibido los mayores contingentes de inmigración islámica de sus antiguas colonias y protectorados: 1.550.000 de Argelia y 1.000.000 de Marruecos; de Túnez 350.000, de Turquía 350.000, de Asia 100.000, de África subsahariana 250.000, los llamados Harkis son 450.000, Mahoríes franceses 125.000, nacionalizados franceses 100.000, y unos 40.000 conversos. A pesar de estos números por nacionalidades y procedencias, el número total de musulmanes en Francia se estima en más de 5.000.000 de personas. Un 36% se consideran creyentes observantes, otro 36% no se adhieren especialmente a creencias islámicas pero sí observan prácticas culturales conectadas con el islam, y queda un 24% de origen musulmán pero sin especiales vínculos religiosos o culturales con el islam. En realidad, la asistencia semanal a la mezquita para la oración del viernes a mediodía cae por debajo de 20%²⁷. La causa principal de la llegada de inmigrantes al final de la segunda gran guerra es la carencia de mano de obra francesa para la reconstrucción del país. La Mezquita Mayor de París fue erigida en 1922 como reconocimiento de la República a los musulmanes caídos en la batalla de Verdun. Actualmente existen en torno a 1.600 lugares de culto a cuyo frente hay unos 1.000 imâm, la mayoría de ellos con una formación no muy sólida. Aunque el gobierno republicano no ha querido saber nada del islam durante mucho tiempo, en 2002 N. Sarkozy intentaba organizar una representación de los musulmanes franceses, para lo cual impulsó la creación del “Consejo Francés del Culto Musulmán”, informalmente reconocido por la república, organización privada sin especial estatuto legal. Desde 2004 está dirigido por el imam de la Mezquita Mayor de París (Dalia Boubakeur) el cual ha criticado durísimamente a la “Unión de Organizaciones Islámicas de Francia” (UOIF) por su implicación política durante los desórdenes de 2005. Sarkozy ha sido criticado desde la izquierda y desde la derecha, por salirse del tradicional entendimiento de la laicidad

²⁶ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *El islam entre nosotros. Cristianismo e islam en España*, Madrid 2004 y *El islam en la España actual*, Madrid 2008. También, J. MANTECÓN SANCHO, *L'Islam en Espagne*, en R. POTZ – W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 109-142; y A. MOTILLA (Ed.) *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid 2004 y J. MORALES, *Los Musulmanes en Europa*, Pamplona 2005, 127-148.

²⁷ INSTITUT FRANÇAIS DE L'OPINION PUBLIQUE, *L'Islam en France et les réactions aux attentats du 11 septembre 2001. Résultats Détaillés* (HV/LDV no. 1-33-1, 28-09.2001).

francesa²⁸. La llamada por algunos analistas “intifada francesa” a raíz de la muerte de dos jóvenes musulmanes en Clichy-sous-Bois, ha puesto en cuestión el modelo de integración de los musulmanes seguido en Francia.

Holanda recibió inmigración de la que fue su colonia, Indonesia, y cuenta hoy con 1.000.000 de musulmanes. Se estima entre 350 y 400 el número de mezquitas u oratorios. Desde 1960 llegaron inmigrantes laborales de Turquía, Marruecos y Argelia, con un permiso inicialmente temporal de residencia y trabajo. Es el país en el que la legislación y la jurisprudencia han realizado más esfuerzos, partiendo del derecho común, para diseñar un complejo entramado de normas como respuesta a las reivindicaciones islámicas. Desde la regulación de las subvenciones para las actividades de las mezquitas, la enseñanza islámica en colegios confesionales, enseñanza islámica en escuelas y en la mezquita, cementerios islámicos, etc. Desde mayo de 1986 los imâmes tienen el mismo estatuto que los ministros de culto de las demás religiones. Han sido fundadas unas 20 escuelas confesionales islámicas, se imparte el enseñanza de la religión islámica en los colegios públicos; la llamada a la oración desde los minaretes tiene la misma consideración que el toque de campanas desde 1987. Las organizaciones islámicas en Holanda están agrupadas según etnia o nacionalidad principalmente. Las múltiples “organizaciones paraguas” se rigen asimismo por este criterio²⁹. Desde 1993 existen dos “Consejos Islámicos” sunníes en mutua competencia: el “Consejo Islámico Holandés”, bajo influencia turca y marroquí, y el “Consejo Musulmán Holandés” que agrupa a asociaciones de oposición en los países de origen. En 2002 el gobierno “creó” un “Consejo Islámico” como interlocutor oficial (?). Pienso que Holanda es el país en donde la tendencia a la fragmentación del mundo islámico en Europa es muy evidente³⁰ además de seguir el modelo de “integración” más próximo al inglés, el llamado comunitarista o de integración comunitaria, al que se puede sumar el modelo seguido en España.

²⁸ B. BASDEVANT-GAUDEMET, - F. FRÉGOSI, *L'Islam en France*, en R. POTZ - W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, o. c., 143-180.

²⁹ Enumero las más importantes: “Unión Cultural Islámica” (Surinam), “Misión Islámica Mundial Países Bajos” (Indostán), “Fundación Islámica Misión Mundial” (Paquistán), “Organización Internacional de Musulmanes” (Paquistán), “Fundación Centro Islámico en Países Bajos” (Turquía), “Fundación de la Federación Cultural Islámica Turca” (STICF, Turquía, una de las más influyentes, agrupa 96 mezquitas), “Federación Islámica de Países Bajos” (Turquía, conectada con el partido turco Milli Görüş), “Unión de Organizaciones Musulmanas Marroquíes en los Países Bajos” (UMMON, Marruecos, acoge unas 80 mezquitas) y su rival la “Federación Holandesa de Organizaciones Musulmanas Magrebíes” (Marruecos, independiente del gobierno marroquí, agrupa unas 20 mezquitas). Holanda es el país en donde más han proliferado de federaciones musulmanas u organizaciones paraguas. La pretensión de fundar una organización nacional representativa de los musulmanes, con objeto de negociar con el estado, llevó a la constitución en 1974 de la “Federación de Organizaciones Musulmanas de los Países Bajos” (FOMON) que acabó disolviéndose en 1980 tras una cortísima vida. En 1981 hubo otro intento con la fundación de la “Organizaciones Musulmanas en los Países Bajos” (MON) que también se disolvió. Al final de los años 80 se funda el “Comité Nacional Islámico” (ILC) que acogía a todas las “paraguas” pero no fue reconocido por el gobierno por no acoger a todos los musulmanes en Holanda.

³⁰ W. A. R. SHADID, - P. S. VAN KONINGSVELD, “El Islam en los Países Bajos y su tratamiento en la ley y la política del gobierno de Holanda”, en M. ABUMALHAN, (Ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995) 337-383.

Irlanda recibió inmigración islámica a partir de los años 60 y actualmente cuenta con unos 20.000 musulmanes (0.5 % de la población). La primera asociación musulmana fue la “Liga Islámica de Dublín” (luego “Fundación Islámica de Irlanda”) organizada por estudiantes. La primera mezquita, el “Centro Cultural Islámico de Irlanda” se inauguró en 1976, con donaciones de Arabia Saudí. Desde 1981 el Ministerio de Asuntos Islámicos de Kuwait cubre los honorarios del imâm; la mezquita fue renovada y ampliada en 1983. Centros importantes, además del citado, son la Mezquita de Dublín, el “Consejo Supremo Musulmán de Irlanda”, el “Centro Islámico de Belfast”, el “Centro Islámico de Cork”. En septiembre de 2006 se ha constituido la federación paraguas “Consejo Irlandés de Imâmes”³¹.

Italia³² cuenta actualmente con aproximadamente 1.300.000 musulmanes. Sicilia y Cerdeña fueron ocupadas por el islam durante la Edad Media (828–1059, con un resto en Puglia hasta 1300). Los primeros inmigrantes llegan a partir de los años 70, de Marruecos, Túnez, Albania y del continente asiático en menor cantidad. En Roma, fue construida en 1995 la Mezquita Mayor financiada por Arabia Saudí (75%) y Marruecos. Esta mezquita es la sede el “Centro Cultural Islámico de Italia” (CICI). Sostenida sobre todo por la “Liga del Mundo Islámico” en la que predomina Arabia Saudí, sin embargo los embajadores de los países suníes ante la Santa Sede o el Estado Italiano forman parte de su dirección. La “Unión de Comunidades y Organizaciones Islámicas de Italia” (UCOII), fundada en 1990, es la más poderosa federación islámica de Italia y se considera influenciada por la ideología de los Hermanos Musulmanes. La “Asociación de Musulmanes Italianos” (AMI) está formada por nacionales italianos. La “Comunidad Religiosa Islámica Italiana” (COREIS)³³ está formada por conversos de tendencia esotérica y es la que ha emprendido más acciones reivindicativas frente a las autoridades estatales y regionales; especialmente significativa es su petición de que se prohíba la *Divina Comedia* de Dante Alighieri, considerada blasfema por ubicar a Mahoma en el “séptimo círculo del infierno”. Desde 1998 existe el “Consejo Islámico de Italia” (CII)³⁴ que pretendía ostentar la representatividad de todos los musulmanes en Italia para la negociación con el Estado. En 2005 se fundó el “Consejo Islámico en Italia” en orden a constituir un órgano representativo unificado. En 2006 el Ministro del Interior solicitó a este Consejo que elaborase y suscribiese una “Carta de Valores Comunes”: derechos humanos, libertad religiosa, etc. UCOII protestó ante esta solicitud y pidió que “todos”

³¹ Cf. J. CASEY, *Legal status of minority churches and religious communities in Ireland*, en EUROPEAN CONSORTIUM FOR CHURCH-STATE RESEARCH, *The legal status of religious minorities in the countries of the European Union*, Tesalónica –Milán 1994, 190ss.

³² Cf. A. NESTI, *La presencia islámica en Italia. Fenomenología y tendencias*, en M. ABUMALHAN, (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, 385–404. A. PACINI, “L'Islam in Italia”: *Rasegna di Teologia* 42 (2001) 805–832. M. CROCIATA (Ed.), *L'immigrazione islamica tra diversità religiosa e integrazione sociale*, Caltanissetta 2006; M. CROCIATA, (Ed.), *Per un discernimento cristiano sull'islam. Storia e teologia*, Roma 2006; R. ALUFFI BECK PECCOZ, “Islam in the European Union: Italy” en R. POTZ, – W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 181–198; S. FERRARI, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna 2000. A. PACINI, *Chiesa ed islam in Italia*, Paoline, Milán 2008.

³³ También conocida como Asociación para la Información sobre el Islam en Italia.

³⁴ Formado por “Liga del Mundo Islámico”, UCOII y CICI.

los grupos religiosos firmasen la Carta. El ministerio aceptó la protesta, insistió en que el Consejo firmase la Carta que sería posteriormente sometida a la firma de los otros grupos religiosos. En 2008 UCOII se negó definitivamente a firmar la Carta pero sí lo hicieron las demás organizaciones islámicas. Éstas han formado la “Asociación de Mezquitas y Centros Islámicos en Italia” con representatividad ante el Estado. UCOII no está considerada como una asociación con capacidad para mantener relaciones con el Estado italiano. Dado que la no firma de la carta implica problemas para la construcción de lugares de culto, muchas asociaciones se han separado de UCOII fundando la “Asociación de Musulmanes de Italia” compuesta mayoritariamente por mezquitas de origen marroquí. En la actualidad, como se ve, no existe un órgano capaz de unificar la representatividad, como ocurre en España y en otros muchos países de Europa occidental.

También en Noruega existe una comunidad musulmana, de origen pakistaní, iraquí, somalí, bosnio, iraní y turco. Existen algunas comunidades de conversos de la Iglesia de Noruega al islam. Centro importante es el Centro Cultural Islámico de Noruega.

Portugal cuenta con una presencia islámica menos numerosa, pero se abren paso las reivindicaciones islámicas y las respuestas normativas a las mismas. La Mezquita mayor de Lisboa está financiada en parte por el estado portugués³⁵.

El Reino Unido comenzó a recibir inmigrantes pakistaníes, indios y bengalíes a partir de 1930, incrementándose el flujo desde 1950 y encauzándose, especialmente, hacia trabajos domésticos. Aunque ya habían llegado antes inmigrantes indios para trabajar en la “East India Company” –creada en 1600–. También ha recibido inmigrantes de Turquía, Bangladesh, Somalia, Bosnia y Albania. Las cifras que se citan respecto de los musulmanes en Reino Unido oscilan ampliamente entre 1.000.000 y 3.000.000. Pero la cifra que maneja la Iglesia de Inglaterra es de 1.500.000 personas de confesionalidad musulmana³⁶. Importantes mezquitas son la Mezquita Central de Birmingham, la Mezquita Central de Londres y la Mezquita de Londres Este. El total de centros de culto en Reino Unido es 1.500 aproximadamente. El 60% de los musulmanes residentes ha nacido ya en Reino Unido. Influyentes asociaciones islámicas son el “Consejo Musulmán de Bretaña”, el “Foro Musulmán Británico”, el “Consejo Musulmán Sufi”, la “Junta Asesora Nacional de Imames y Mezquitas”, el “Comité Musulmán de Asuntos Públicos del Reino Unido”, el “Parlamento Musulmán”, etc.³⁷. El sistema comunitarista (communalism)³⁸ adoptado en R. Unido ha propiciado que en ciudades con alta densidad de población musulmana, como Bradford y Nottingham, la “ley islámica” (sharí‘a)

³⁵ J. LEITÃO, “The new islamic presence in Portugal. Towards a progressive integration” en R. ALUFFI BECK-PECCOZ – G. ZINCONI (Eds.), *The legal treatment of Islamic minorities in Europe*, Lovaina 2004, 187ss.

³⁶ U. KHALIQ, “Islam and the European Union: Report on the United Kingdom”, en R. POTZ, – W WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 235, nota 44.

³⁷ Cf. PH. LEWIS, *Islamic Britain: religion, politics and identity among british muslims*, Londres 1994; D. JOLY, *Britannia’s crescent: making a place for muslims in british society*, Abebury 1995.

³⁸ Los agrupamientos tienen como base regularmente la nacionalidad, etnia o creencia (dentro del islam). Algunos observadores perciben poca comunicación entre estos agrupamientos.

se aplique de modo más o menos larvado a algunas situaciones dentro de las comunidades. Este sistema es calificado por el profesor Khaliq como “multiculturalista”³⁹.

Aunque los primeros musulmanes de Suecia fueron tártaros bálticos, la población islámica llegó después desde Iraq, Bosnia-Herzegovina, Albania, Turquía, Irán, Líbano y Somalia. Mezquitas importantes son las de Malmö, Estocolmo y Gotemburgo⁴⁰.

Suiza acoge un 4.26% de musulmanes (unos 300.0000), superando éstos el 6% de la población en tres cantones y el 5% en 6. El porcentaje más bajo en el cantón de habla italiana de Ticino (1.82%). La mayoría de ellos proceden de la zona balcánica y de Turquía. También hay un grupo de musulmanes árabes en las zonas de habla francesa. Tariq Ramadan⁴¹, nieto –por línea materna– de Hasan al-Bannâ, fundador del movimiento de reforma “Hermanos Musulmanes” y considerado actualmente líder del Euro-Islam es suizo⁴².

De la actual Rusia no trataré en este artículo, pero hay que decir que la Federación Rusa cuenta con unos 146.000.000 de habitantes, de los que son musulmanes en torno al 10%, unos 14 millones de personas. El islam es mayoritario en Daguestán, Ingusia, Chechenia, Kabardia-Balkaria y Karachevo-Cherquesia. En Tartaria y Bashkiria los musulmanes son el 50 %. Las etnias son la turca, tártara y las propias de Asia Central. Hay más de 50 organizaciones musulmanas centralizadas, y actualmente se busca una dirección única. Un organismo destacable es la “Dirección Central Espiritual de los Musulmanes de Rusia” –controla 1600 comunidades–, en rivalidad con el “Consejo de Muftis de Rusia” –controla unas 3.000 comunidades–.

Tras estas breves pinceladas sobre las comunidades musulmanas en cada uno de los países de Europa occidental, con especial detenimiento en aquellos en los que dichas comunidades alcanzan un porcentaje considerable de la población, centraré mi análisis en los dos modelos de “integración” más sobresalientes de los que existe experiencia en Europa: el inglés y el francés. Pero antes, es conveniente asomarse a las encuestas sobre actitudes de estas comunidades y de las comunidades de acogida de ambos países, a los que añadiré en una tercera fila España. Estas encuestas del Pew Global Attitudes Center nos pueden ayudar a contrastar estados de opinión con actitudes reales. Empleo como referencia la encuesta de 2006, posterior tanto a los atentados de Londres, a la llamada

³⁹ Cf. U. KHALIQ, “Islam and the European Union: Report on the United Kingdom” en R. POTZ – W. WIESHAIDER, *Islam and the European Union*, o. c., 219-262; 226. A. DEL VALLE, *Islamisme et communitarisme. Une stratégie pour la conquête: Debats* 93 (2006).

⁴⁰ Cf. J. ALLWALL, *Muslims rights and plights. The religious situation of a minority in Sweden*, Uppsala 1998; A. SANDER, “The road from Musalla to Mosque. The process of integration of Islam in Sweden” en W. A. R. SHADID – P. S. VAN KONINGSVELD, (Eds.), *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen 1991, 72 ss.

⁴¹ Cf. T. RAMADAN, *Essere musulmano europeo. Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Turín 2002. Ídem, *El Islam minoritario. Cómo ser musulmán en la España laica*, Barcelona 2002.

⁴² M. GIANNI (Coord.) *Vie musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse. Rapport réalisé par le Groupe de Recherche sur l’Islam en Suisse (GRIS)*, Ginebra 2005.

“intifada” de los suburbios calientes de Francia y a la crisis de las caricaturas, y casi contemporánea de las reacciones al discurso de Benedicto XVI en Ratisbona.

Mutua visión entre occidentales y musulmanes (Francia y Reino Unido)⁴³

Tipo de Relaciones

No musulmanes	Generalmente malas	Generalmente buenas
Francia	66 %	33 %
Reino Unido	61 %	28 %
España	61 %	14 %

Musulmanes	Generalmente malas	Generalmente buenas
Francia	58 %	41 %
Reino Unido	62 %	23 %
España	23 %	49 %

¿Conflicto entre ser musulmán devoto y vivir en Occidente?

No musulmanes	Sí, hay conflicto	No, no hay conflicto
Francia	26 %	74 %
Reino Unido	54 %	35 %
España	58 %	36 %

Musulmanes	Sí, hay conflicto	No, no hay conflicto
Francia	28 %	72 %
Reino Unido	47 %	49 %
España	25 %	71 %

¿Apoyo a los suicidas en defensa del islam?

Musulmanes	Algunas veces	Raramente	Nunca
Francia	16 %	19 %	60 %
Reino Unido	15 %	9 %	70 %
España	16 %	9 %	69 %

Rasgos negativos asociados a los musulmanes

No musulmanes	Fanáticos	Violentos	Arrogantes
Francia	50 %	41 %	38 %
Reino Unido	48 %	32 %	35 %
España	83 %	60 %	42 %

Rasgos negativos asociados a los occidentales

Musulmanes	Egoístas	Arrogantes	Violentos
Francia	51 %	45 %	29 %
Reino Unido	67 %	64 %	52 %
España	50 %	43 %	24 %

⁴³ Fuente: Pew Global Attitudes Project (junio, 2006) (www.pewglobal.org). Encuesta estimativa tras la crisis de las caricaturas.

En general, los musulmanes se ven a sí mismos más “integrados” en las sociedades europeas que como los ven los no musulmanes de esas sociedades. Es decir, la autoimagen de los musulmanes en estas sociedades occidentales es más positiva en cuanto a “integración”⁴⁴, adaptación, compatibilidad de la religión musulmana con el sistema que la imagen que tiene de ellos la población de acogida. En el modelo francés la percepción de conflicto por parte de los musulmanes es menor que en el modelo inglés comunitarista; en el caso de España, siendo un modelo que se inclina al comunitarista, sin embargo la percepción de conflicto se acerca a los bajos índices del modelo francés. Pero en la desviación pueden influir otros factores, como por ejemplo, el periodo de experiencia que, en España, es más corto –casi 30 años menos– que el francés.

3. El modelo multiculturalista: la “integración comunitaria” como opción del Reino Unido

El Reino Unido ha construido un modelo de acogida desde una comprensión pluralista de la sociedad. Un modelo al que podría llamarse de “inserción comunitaria”⁴⁵ o “multiculturalista”⁴⁶ diverso y contrario al modelo asimilacionista o “integracionista” adoptado en Francia⁴⁷. El gobierno británico proyectó una política de inserción de las comunidades islámicas a modo de “bloques organizados”, lo cual pensaba que habría de favorecer el mantenimiento, fortalecimiento y expresión de una identidad islámica relativamente homogénea. El caso Rushdie y los atentados en el Metro en Londres el 7 de julio de 2005 pondrían de manifiesto esa identidad en su vertiente más radicalizada.

Hasta enero de 1962 los ciudadanos de las colonias británicas podían establecerse libremente en el R. Unido. Por esta razón, los indo-pakistaníes forman el principal contingente musulmán inmigrado como ex-súbditos del Imperio Británico. En 1968 se prohibió la inmigración a los poseedores de un pasaporte británico que no tuviesen relaciones familiares en Gran Bretaña, pero la inmigración continuó mediante las “redes de pasadores de fronteras”. Se trataba de inmigrantes laborales, hombres generalmente solos que llegaban como mano de obra de trabajo intensivo en los años 60, pero que se fueron instalando y, posteriormente, reclamando el reagrupamiento familiar. Estos trabajadores, por el hecho de instalarse en Gran Bretaña se convertían en ciudadanos británicos con derecho a voto –los procedentes de la Commonwealth–, pero no se asimilaban a ninguna de las tres nacionalidades integrantes del R. Unido (ingleses, galeses y escoceses) sino que se ubicaban en un espacio simbólico propio definido fundamental-

⁴⁴ Una reflexión sobre el tema de la “integración” en J. MORALES, *Los Musulmanes en Europa*, Pamplona 2005, 31-38.

⁴⁵ Cf. G. KEPPEL, “Entre sociedad y comunidad: los musulmanes en el Reino Unido y en Francia hoy” en M. ABUMALHAN, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, 319-327. También J. WIELSEN, *Muslim in Western Europe*, 1991.

⁴⁶ Cf. U. KHALIQ, *Islam and the European Union*, Lovaina 2004, 226.

⁴⁷ Cf. J. S. NIELSEN, “Muslims organizations in Europe: integration or isolation?” en W. A. R. SHADID – P. S. VAN KONINGSVELD, (Eds.), *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen 1991, 46-67.

mente por etnia, religión o creencias específicas como una nueva dimensión comunitaria a integrar, al menos teóricamente, en el sistema sociopolítico del R. Unido.

Al convertir este espacio simbólico, delimitado por etnia y religión, en un signo identitario fuerte, la política británica promovió la “igualdad étnica” mediante medidas de “discriminación positiva” y una especie de sistema de “cupos” con objeto de corregir posibles derivas “racistas”. Así, los llamados “coloured” formaron una “nación sin realidad” entre los ciudadanos británicos. Pero una vez que los musulmanes no quisieron verse identificados con los “black”, reclamaron para sí una discriminación positiva, autoproclamándose “asiáticos” –frente a los negros–. Este bloque-comunidad no tardó en presentar, a su vez, fisuras que seguían líneas étnico-nacionales (indios, pakistaníes, etc.) y religiosas (hindúes, sijs, musulmanes).

De este modo se conformó una “identidad islámica” específica en un sistema “insercionista” en el cual los diversos problemas se gestionan desde los “bloques de identidad” –etnia, religión, nacionalidad– en concurrencia pluralista; bloques de identidad que son definidos por los líderes hegemónicos de los bloques en los cuales son delegadas las gestiones de los asuntos de la vida cotidiana en las comunidades correspondientes. Dos terceras partes de los musulmanes en el R. Unido son oriundos del sub-continente indo-pakistaní; dentro de ellos, sin embargo, hay heterogeneidad de lenguas, situación social y localización. Los líderes comunitarios en la década de 1980 pretendían ser los representantes exclusivos del “bloque islámico” del país, intentando estructurarlo como una comunidad monolítica frente al “peligro de la occidentalización” que era contemplada como una fuerza centrífuga de la cohesión comunitaria. El programa de acción del “staff” en los 80 iba en doble dirección:

- La construcción de una identidad cultural diferenciada y, a veces, separada, reduciendo al mínimo la interacción cultural con el entorno social británico.
- La reprobación y aun exclusión de los miembros musulmanes que no se adaptasen a esa lógica identitaria⁴⁸.

Esta línea de acción propició, a su vez, una doble consecuencia:

- La rivalidad entre las organizaciones islámicas, que exacerbaba la identidad religiosa.
- El creciente papel de los líderes como intermediarios para la gestión de los asuntos sociales y, como consecuencia, la multiplicación de entidades y organismos islámicos intermedios.

⁴⁸ Cf. A. DEL VALLE, “Islamismo y comunitarismo. Una estrategia de conquista”: *Debats* 93 (2006) 61-71.

Una cierta inmadurez política de la población musulmana respecto de otras minorías étnicas, en cuanto a participación directa de las personas en la vida pública, pues la gestión de los asuntos quedaba casi monopolizada por entes intermedios para “comunidades”.

El islam quedó configurado en el Reino Unido en los años 90 como “reflejo” de la estructura del islam en el sub-continente indio: un islam con ciertos rasgos reactivos frente a lo que se conoce como “modernidad occidental” encarnada muy próximamente para estas comunidades por el sistema de la “colonización británica” que llevó dicha modernidad hasta sus mismos países de origen. El substrato doctrinal de esta configuración del islam en el Reino Unido, como reflejo del indo-pakistaní, sigue tres corrientes principales de desarrollo:

- La línea del islam “deobandi”. Esta es una línea que se origina en la “Dâr-al-‘Ulum” de Deoband, ciudad ubicada en el distrito de Sahâranpur, Uttar Pradesh, a unos 130 kilómetros al norte de Delhi. Este centro islámico es, desde 1865, el más prestigioso de Asia. Fue un deobandismo degenerativo enseñado en cientos de madrazas en la línea fronteriza entre Pakistán y Afganistán, el que aportó el substrato ideológico de los Talibanes al fundirse con el “Psthunwâli” (el código legal de la etnia psthún). Esta línea pretende preservar la islamicidad de la comunidad de cualquier contaminación occidental, mientras intenta aprovechar el caudal científico occidental, pero subordinando su recepción al texto coránico.
- La línea del islam “Barelvi”, escorado hacia la tradición mística sufí pero entendida de modo fundamentalista, que se apoya como elemento de auto-afirmación islámica en la figura de “shayj” o santón, el cual asegura la cohesión comunitaria “amenazada” por la modernidad occidental. Fundado por Ahmad Ridâ Khan también en Uttar Pradesh, a partir de la escuela Hanafi, mayoritaria en India, se trata de una religiosidad de los santuarios y los taumaturgos divergente de la tendencia literalista coránica deobandi. Entre ambas corrientes se cruzan acusaciones de no ser auténticos musulmanes, de cometer “bid” (innovación) o blasfemia (sabb). El conflicto entre estas dos corrientes se da en el modo de entender el islam, y en la disputa por el acceso a los recursos en medios y dinero, así como por el monopolio de la interlocución con el gobierno y las autoridades locales. Cada una de las dos corrientes se autoidentifica como la mejor defensora de los valores del islam frente a las adulteraciones y contaminaciones. La convergencia se revela justamente en este último aspecto: la defensa de la islamicidad frente a la contaminación occidental.

■ Entre ambas líneas ya consolidadas transitan otros grupos. Uno de los más significativos es “Tablighî Yama‘at” (Comunidad de la Propaganda o Grupo de Proselitismo). Fundado este movimiento también muy cerca de Delhi por Muhammad Ilyâs en los años de 1920-1940 y con raíces últimas en el deobandismo, pretende propagar el islam mediante una especie de “pastoral de alejados”, rescatando a los musulmanes que se han quedado aislados de la vida religiosa islámica, para que se adhieran a un islam de estricta observancia frente a las tendencias degenerativas que se manifiestan en algunas comunidades islámicas, especialmente en las asentadas en Occidente. Su objetivo es, pues, la reforma de la sociedad mediante la reforma de cada persona mediante el retorno al Corán y la tradición primitiva del islam, “reislamizar” la sociedad en definitiva. La “misión” o llamada al islam (da‘wa) es una obligación para los adeptos a esta corriente reformista. Hay otras líneas dependientes de la “Yama‘at al-Islamiyya”, -partido conservador pakistaní- que lucha por la aplicación de la “sharî‘a” en ámbitos donde rige el derecho occidental, como el R. Unido⁴⁹.

El marco jurídico educativo británico se prestaba bien a la fundación de escuelas especiales, que educan en una identidad diferenciada como medio de impermeabilizar de modo eficaz las comunidades musulmanas, evitando que la integración escolar de los niños musulmanes se convirtiera en un medio asimilador que hiciese peligrar la cohesión de la identidad islámica. De hecho, en 1966 se fundó el “Muslim Educational Trust” como instrumento de presión sobre las autoridades educativas, y para influir sobre los programas y manuales. Esta entidad presentó 19 puntos reivindicativos. Entre ellos, que los educadores musulmanes fueran sistemáticamente adscritos a escuelas con alumnos musulmanes, que los libros “no auténticos” sobre el islam fueran prohibidos, que fueran erigidas escuelas exclusivas para niñas musulmanas, que se sirviera comida “halal” en los comedores, se permitiera el vestido islámico, se adecuaran salas de oración en los centros escolares o se permitiera la salida anticipada de los alumnos musulmanes los viernes por la tarde. Algunas autoridades locales tomaron en cuenta varias de estas reivindicaciones.

El informe presentado por Lord Swann “Educación para todos” no gustó ni a los nacionales británicos ni a los partidarios de una identidad islámica separada. Estos argumentaron que el informe era contrario a la “eminente superioridad del islam” y que ponía en peligro “la preservación de una identidad separada de los niños musulmanes”. Algunos analistas observaron entonces que el sistema de integración de comunidades o “comunitarista”, tiene muchas dificultades para ser aplicado cuando se trata de comunidades islámicas.

⁴⁹ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, “El Islamismo. Un «fundamentalismo» en el Islam” II: *Proyección* 204 (2002) 27ss (‘7. El origen religioso de los Talibán’).

En el plano laboral, un cierto subempleo se ha hecho crónico entre los musulmanes y los líderes se convierten en correa de transmisión de ayudas y gestiones, al tiempo que son utilizados como “agentes electorales”. Se han producido por esta razón periódicos conflictos de diversa importancia. Un caso sonado fue el de Salman Rushdie. Indo-musulmán de nacionalidad británica, Rushdie no desarrolló una identidad islámica separada, sino que la suya fue el resultado de una concurrencia de elementos: India, el islam, la inmigración, Inglaterra. Elementos que entraban en mutuo conflicto y a veces rechazo. La novela “Versos satánicos”⁵⁰ contiene una dura crítica de Inglaterra, tachada en ocasiones de racista, y de la India independiente a la que consideraba llena de supercherías. Pero únicamente el tratamiento de Mahoma dio lugar a las reacciones violentas y a la fatwà emitida por Rujolah Jomeini condenándolo a muerte por blasfemia. Las asociaciones islámicas del Reino Unido vieron en la campaña contra la novela la posibilidad de reforzar su identidad contra el “apóstata” Rushdie, producto de la contaminación occidental, la cual acecha a todo musulmán que quede fuera de la órbita del bloque comunitario e identitario marcado por las asociaciones y sus líderes. Dos acusaciones fueron repetidas contra el autor:

- Apostasía del islam (ridda^t) castigada con la pena de muerte por la jurisprudencia islámica, con base en C 4, 89, aunque esta aleya se refiere a los hipócritas (munafiqûn) que en Meca habían simulado una conversión al islam.
- Insulto contra el profeta (sabb al-nabî), castigado con la muerte por la escuela hambalí.

A mediados de octubre de 1988 se estableció un comité para desplegar una campaña contra el libro y en enero de 1989 se realizó sobre el mismo un “auto de fe” en Bradford. Todo esto provocó reacciones en los medios autóctonos contra el “fanatismo islámico”, lo cual, a su vez, permitió a los líderes musulmanes subrayar ante las comunidades la importancia y la necesidad de una identidad separada haciendo ver a los musulmanes que se encontraban como en una plaza asediada cuya mejor defensa eran, precisamente, las asociaciones islámicas.

La inserción comunitaria del modelo británico facilita, por consiguiente la conformación de una “identidad islámica diferenciada” que, en opinión de algunos analistas, ha llevado al fracaso a este modelo de inserción, en el caso de las comunidades islámicas. Los cuatro detenidos como sospechosos terroristas suicidas de los atentados de Londres de 7 de julio de 2005 eran de religión musulmana, no tenían antecedentes penales y eran personas que aparentemente estaban integradas y respetaban el ordenamiento jurídico y social británico (sólo Sidique Khan fue brevemente investigado en 2004). Tres de ellos eran nacionales británicos de la segunda generación, nacidos

⁵⁰ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*, Madrid 1998, 33-34.

y residentes en Leeds, aunque su etnia originaria era pakistaní. El cuarto era también británico, aunque de origen caribeño, nacido en Jamaica⁵¹.

Durante la crisis de las caricaturas, el 11 de febrero de 2006 en Londres el número de manifestantes se quedó muy lejos de los 30.000 que esperaban reunir los organizadores -una coalición de asociaciones musulmanas británicas que tenían el apoyo público del alcalde izquierdista de Londres, Ken Livingstone-. La manifestación consiguió el objetivo de poner un contrapunto a los agresivos lemas exhibidos la semana anterior por unos cientos de manifestantes. Portaban lemas pacíficos: “Unidos contra la islamofobia”, “Mahoma, una bendición para la humanidad”, “Mahoma, símbolo de libertad y honor”, “Mahoma contra la provocación”. Las manifestaciones minoritarias del viernes anterior habían portado lemas menos pacíficos: “Decapitad a aquellos que insulten al Profeta”, o “Que la libertad de expresión se vaya al infierno”. Algunos exaltados pidieron nuevas matanzas como las del 7 de julio. Quizás a causa de sentirse blanco de observación tras los atentados del 7 de julio, la crisis de las caricaturas no cobró mayor virulencia entre las comunidades islámicas. Igualmente, fue moderada la reacción de los líderes islámicos ante el discurso del Papa en Ratisbona. El secretario general de la organización islámica más importante de Reino Unido, el “Consejo de Musulmanes del Reino Unido”, Mohammed Abdul Bari, dijo: “Esperamos que un líder religioso como el Papa actúe y hable de manera responsable y que rechace los puntos de vista de emperadores bizantinos en pro de la verdad y de la armonía en las relaciones. Desgraciadamente, el Papa no lo hizo y esto ha generado gran consternación y dolor⁵²”.

Como conclusión. Se extiende la opinión de que el modelo comunitarista o multiculturalista de inserción en el Reino Unido en cierto modo ha fracasado. En círculos políticos se cuestionan acerca de este modelo, si no estará produciendo segregación de identidades separadas e incluso enfrentadas, lo contrario de una integración en los modos de vida culturales propios de la sociedad de acogida⁵³. Timothy Garton confiesa que siempre que oye el término “multiculturalismo” –bien sonante para la izquierda– coge un diccionario y acaba ante un conglomerado de definiciones imprecisas, algo parecido a lo que le ocurre con el término “islamofobia”⁵⁴. Otros se preguntan si el fracaso de este modelo es extensible a todas las comunidades o es específico en el caso de las comunidades islámicas, pues ponen en primer plano de consideración que el islam es un sistema de vida omniabarcante y tiende a autoconstituirse como un universo autosuficiente y omnicompreensivo allá en donde encuentra un espacio para instalarse. La dificultad que existe en el islam para

⁵¹ Cf. F. GREGORY, *Los atentados de Londres del 7 y 21 de julio de 2005: ¿una “nueva normalidad” o lo ya previsto?* (Univ. De Southampton), Documento de Trabajo para Real Instituto Elcano (07.07.2006) 5.

⁵² “One would expect a religious leader such as the Pope to act and speak with responsibility and repudiate the Byzantine emperor’s views in the interests of truth and harmonious relations. Regrettably, the Pope did not do so and this has understandably caused a lot of dismay and hurt”. En línea, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/5348436.stm>, consulta el 11 de febrero de 2009.

⁵³ B. PAREKH, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, London 2000.

⁵⁴ Cf. T. GARTON ASH, “Multiculturalismo en el Reino Unido”: *El País*, 04 de febrero de 2007. Es profesor de estudios europeos en la Universidad de Oxford.

distinguir claramente las dimensiones del *dîn*, *dunia* y *dawla*⁵⁵ lo diferencia de otras comunidades religiosas que pueden encontrar en sus fuentes de modo más claro el fundamento teológico para diferenciar entre ámbitos de vida autónomos y respetuosos entre sí. Si se llegara a esta conclusión, habría que atenerse a la consecuencia de que el modelo de multiculturalista inserción comunitaria –tan de moda en los círculos políticos y culturales de la izquierda– no es el adecuado para estas comunidades. Sostener esto no es hoy políticamente correcto en España. De hecho, aunque la izquierda española es tan proclive a adoptar modelos socioculturales cercanos al laicismo francés, en el caso del islam y otras comunidades minoritarias se está inclinando preferentemente del lado del modelo británico. Así quedó de manifiesto en el Seminario “Construyendo comunidades con futuro. Los musulmanes en España y el Reino Unido”, que se celebró en el Congreso de los Diputados con el patrocinio de la Embajada británica en Madrid, entre los días 26 y 28 de enero de 2006⁵⁶. Por consiguiente poco antes de que se extendiera la crisis de las caricaturas. De hecho, en el artículo citado, el analista T. Garton afirma: “Es la realidad del profundo desapego de los jóvenes musulmanes británicos. En el sondeo realizado por el NOP el año pasado⁵⁷, menos de la mitad de los musulmanes británicos entrevistados respondía que Reino Unido era ‘mi país’-. Según un sondeo internacional de Pew, los jóvenes musulmanes británicos, por abrumadora mayoría, colocaban su identidad religiosa por delante de la nacional, a diferencia de los musulmanes franceses. Otro sondeo de Populus, encargado para la elaboración del documentado e interesante informe de Policy Exchange, indica que la mayoría de los musulmanes británicos asegura tener más cosas en común con los musulmanes de otros países que con los no musulmanes de Reino Unido”⁵⁸. Son estos mismos jóvenes musulmanes los que están reaccionando contra la cultura hedonista, promiscua y carente de valores que observan en la juventud británica y europea. Laboristas y conservadores están hoy de acuerdo en que las estrategias seguidas hasta ahora deben ser corregidas. Muchos analistas del hecho aseguran hoy que este modelo no da garantías de éxito y que, de pretender una reactivación del mismo habría que repensarlo con detenimiento.

4. El modelo asimilacionista⁵⁹: la integración individual como opción de Francia

Este modelo, vigente en Francia, al menos hasta la crisis de los disturbios de 2005, es diferente y aun opuesto al comunitarismo multiculturalista inglés. Pretende la integración-asimilación individual de los inmigrantes en la sociedad francesa organizada como República laica, la cual desconfía de cualquier identidad comunitaria intermedia entre individuo y Estado, como se refleja en la ley de separación Iglesia-Estado

⁵⁵ Se pueden traducir como “religión” (dimensión espiritual), “mundo (social) y “poder” o “estado” (dinastía).

⁵⁶ Se refiere al año 2006.

⁵⁷ Cf. En línea: www.sp.upcomillas.es/sites/mtas/Lists/Eventos/Attachments/5/Programa%20Jornada%20Reino%20Unido%2026-27%20enero.pdf, consulta 9 de marzo de 2009.

⁵⁸ TIMOTHY GARTON ASH, *op. cit.*

⁵⁹ G. KEPPEL, “Entre sociedad y comunidad: los musulmanes en el Reino Unido y en Francia hoy” en M. ABUMALHAN, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995 327-336. G. Kepel es profesor del Instituto de Estudios Políticos de París.

de 1905. Se trata de la negación de cualquier identidad comunitaria que pretendiere negociar con la República un estatuto especial para sus miembros.

A pesar de su carácter de receptora unidireccional, el imaginario de los inmigrantes no percibía una sociedad acogedora en Francia. La única vía para dar salida a sus reivindicaciones la encontraban en el movimiento obrero izquierdista francés. El modo de integrarse que se ofrecía a los inmigrantes era el de “afrancesarse” para poder acceder a las ventajas de la sociedad moderna y al mundo del bienestar. Sin embargo, la inmigración islámica a Francia ha puesto progresivamente a prueba esta lógica asimilacionista, ya desde los años 70 y sucesivamente en proporción al aumento de su presencia en Francia.

Al acabar la segunda guerra mundial comenzaron a contarse en Francia 30 años de desarrollo que atrajo a mucha de mano de obra, hasta el punto de que en 1974 un decreto de la República intentó limitar los flujos de inmigración laboral, a causa de la caída de la demanda de mano de obra poco cualificada y, de otra parte, la subida de los precios del petróleo tras la guerra árabo-israelí de 1973. El objetivo era frenar el incremento del desempleo mediante dos medidas:

- Deteniendo la inmigración laboral legal.
- Incentivando el retorno de inmigrantes a sus países de origen.

Sin embargo, los efectos fueron contrarios, lo que coadyuvó a poner a prueba el modelo francés asimilacionista:

- Muchos inmigrantes musulmanes afirmaron su asentamiento mediante la reagrupación familiar, al percibir que, incluso en paro, las ventajas para ellos eran mayores en suelo francés. La reagrupación familiar reconfiguró la inmigración y los niños musulmanes nacen franceses por el “ius soli”.
- Los movimientos obreros de la izquierda francesa entraban en crisis en esos momentos, lo cual dejó a los inmigrantes sin los únicos mecanismos de solidaridad y de reivindicación de que disponían (talleres, departamentos, de empleo, vivienda, orientación lingüística y cultural, etc.); y ello en un momento especialmente problemático en que se estaba asentando la ola inmigratoria de la reagrupación familiar.

Desde 1975 se vive en Francia una antinomia:

- El paradigma asimilacionista de integración individual. El “afrancesamiento” asimilacionista de los inmigrantes musulmanes está avanzado.

- La desaparición o debilitamiento de los instrumentos disponibles para facilitarla. Lo cual les hace percibirse excluidos del acceso al estado del bienestar.

El modelo francés es enemigo del comunitarismo por una parte, pero, por otra, se ha quedado sin los únicos instrumentos “laicos” de integración que la República toleraba para los inmigrantes de cualquier identidad. Esta situación antinómica es la que propicia el brote de las disfunciones y el resentimiento. No se encontró a tiempo una estructura alternativa para socializar a los jóvenes musulmanes, a pesar de que los intentos de organizaciones islámicas en este sentido. Los musulmanes en Francia no son considerados, como sí lo son en Inglaterra, un grupo demográfico-religioso: la laicidad de la República convierte la adscripción étnico-religiosa en un asunto privado.

Sin embargo, desde mediados de los 70 aparecen los primeros oratorios en los albergues destinados a inmigrantes musulmanes –dirigidos por antiguos militares franceses regresados de Argelia–. De hecho, las organizaciones sindicales de izquierda colocaban siempre en el primer puesto de las reivindicaciones la habilitación de oratorios islámicos. Pensaban que la administración laica se opondría, creando así un buen pretexto para llamar a la movilización y liderarla. Pero las autoridades concedieron fácilmente los oratorios en los albergues como modo de suscitar en ellos dirigentes religiosos –imâmes– que sirvieran de intermediarios con los trabajadores musulmanes, anulando a los líderes sindicales de extrema izquierda. La fábrica Renault-Billancourt concedió una mezquita en sus instalaciones en 1976: así pudo verse como cuando los líderes sindicales convocaban huelgas, el imâm de la mezquita llamaba al trabajo. La CGT aprendió pronto y solicitó la apertura de otra mezquita, esta vez servida por un imâm afiliado al sindicato.

Una situación similar se produce en los suburbios poblados por inmigrantes –en buena parte musulmanes– de baja capacidad económica. En ellos, las mismas autoridades municipales alentaron la instalación de oratorios con el interés político de “estabilizar” a los jóvenes musulmanes en torno a ellos, alejándolos de conductas desviacionistas y de la delincuencia. Pero, cuando desde los años 80, las asociaciones islámicas comienzan a pedir terrenos propios para edificar auténticas mezquitas –tras la revolución islámica liderada por Jomeini en 1979– los alcaldes deniegan la mayor parte de las solicitudes con vistas a visibilizar el islam, habida cuenta de que el electorado autóctono es contrario. Sigue sin detectarse un “voto islámico”, pero los jóvenes “beurs”⁶⁰ en las elecciones de 88 se habían inclinado hacia la izquierda de F. Mitterrand.

En el otoño de 1989 estalló el primer episodio de “velo islámico” –casi contemporáneo del asunto Rushdie en Reino Unido–. La administración consideró que el velo islámico vulneraba el principio de laicidad de la República. Los mismos movimientos anti-racismo se vieron divididos en el lance entre los defensores ultraizquierdistas de una laicidad rigurosa y los partidarios de una cierta tolerancia en el caso concreto. A

⁶⁰ Este término se tiene por deformación del francés “arabes”.

raíz de estos episodios comienzan a emerger movimientos de reislamización apoyados por militantes venidos del exterior y surgen embriones de “comunitarismo” con objeto de construir un pequeño universo de creyentes reislamizados. En los 90 ya no se trata de inmigrantes analfabetos, parados y poco francófonos. Ahora se trata de jóvenes, en principio, escolarizados en el sistema educativo francés y nacidos franceses en su mayoría. Los fracasos de los mecanismos laicos de integración fueron dando paso a los intentos de creación de un “espacio islamizado” visible en la República francesa que, un siglo después de la ley de separación de 1905, cuando el problema religioso en Francia contaba como definitivamente superado, vuelve a encontrarse entre los asuntos de primer interés. En 1992 la “Unión de Organizaciones Islámicas de Francia” (UOIF) abrió una Universidad Islámica en Nièvre con objeto de formar imâmes en territorio francés y así combatir el afrancesamiento de los jóvenes “beurs” desde dentro, intentando reconducirlos hacia una identidad islámica separada. Hay analistas convencidos de que a finales del siglo XX se avanzaba en Francia hacia la reislamización de buena parte de los jóvenes musulmanes, a lo que contribuía la llegada de militantes islamistas del FIS argelino huidos de la represión del gobierno argelino. La quiebra del modelo asimilacionista parecía propiciar una aproximación al comunitarista. Se comenzaron a tejer redes, surgían embriones de entidades intermedias islámicas –e incluso islamistas– en las zonas suburbanas de las grandes ciudades. Estas organizaciones tampoco han logrado ayudar a una integración comunitarista como se sigue de los violentos disturbios de octubre-noviembre de 2005. Lo expresa con concisión L. Thieux comentando las consecuencias –negativas desde su perspectiva– de la ley de prohibición del velo islámico que se promulgó en Francia en febrero de 2004: “Resulta paradójico que una medida, adoptada en parte por miedo a que la comunidad musulmana en Francia evolucione hacia un comunitarismo, podría a medio o corto plazo impulsar esta temida dinámica”⁶¹. Por otra parte, este segundo modelo cuenta con la “fobia” del centralismo republicano francés⁶².

La ley sobre signos religiosos (10/02/2004) fue promulgada tras varios años de incidentes con familias de tendencia islamista. Signo de ese avance del comunitarismo en la década del dos mil. Una comisión realizó un informe de 17 puntos para mejorar el equilibrio entre las comunidades religiosas y la sociedad. Uno de ellos aconsejaba disminuir el número de días festivos cristianos insertando algunas fiestas islámicas aunque la opinión pública mayoritaria rechazaba estas acomodaciones a la corriente más fundamentalista del islam. Una mayoría parlamentaria aplastante aprobó la ley de signos religiosos, con la protesta de la Conferencia Episcopal, el Sínodo Protestante y varios portavoces de la corriente laica, porque cambiaba el régimen de laicidad francesa al pasar de “tolerar” a “prohibir”. Se produjeron fuertes reacciones. Entre las más duras se cuenta el rapto de dos periodistas franceses en Bagdad con la exigencia de que la ley fuese derogada. El “Consejo Francés del Culto Musulmán” protestó por el secuestro y envió una embajada de mediación al tiempo que declaraba no desear injerencias extranjeras. 47 chicas fueron expulsadas de colegios y acogidas en la enseñanza privada o a distancia. Al comienzo de curso de 2005 sólo quedaban dos casos de tenaz resistencia.

⁶¹ L. THIEUX, “El islam en Francia: seguridad e identidad”: *Papeles* 87 (2004) 115.

⁶² Cf. G. KEPPEL. *Les Banlieues de l'Islam*, París 1991. L. THIEUX, *op. cit.* 113-124.

Los musulmanes perciben hoy en Francia el rechazo de la sociedad. 15 imâmes de la corriente salafista⁶³ fueron expulsados durante 2005 y en la actualidad se ejerce una intensa vigilancia sobre mezquitas y predicadores⁶⁴.

El islam vuelve a tener gran actualidad a partir de los violentos disturbios acontecidos tras la muerte de dos adolescentes musulmanes que se habían refugiado en un transformador eléctrico. Una de las versiones dice iban huyendo de la policía. Otra dice que la policía no les perseguía, aunque ellos lo creyeran así. Los hechos acontecieron el 27 de octubre de 2005 en el suburbio de Clichy-sous-Bois, al este de París, y se extendieron al menos hasta el 15 de noviembre. El saldo final fue de 8.700 automóviles calcinados, varios edificios incendiados, 2.700 arrestos, un muerto y un número indeterminado de heridos entre participantes en los disturbios y fuerzas de seguridad. Algunas iglesias cristianas fueron atacadas con bombas incendiarias el 6 de noviembre. Los disturbios se intensificaron después de las declaraciones del ministro del interior, N. Sarkozy, en las que tildaba a los actores de “basura y gente despreciable” (30 de octubre). Además de París y sus suburbios, afectó a una treintena de ciudades francesas y se extendieron con menor virulencia a algunas ciudades de la Comunidad Europea.

Los propios jóvenes “beurs” mostraban con desencanto el fracaso del modelo asimilacionista francés con frases como “la gente se ha unido para decir que estamos hartos”, “vivimos en guetos. Todos estamos con miedo”. Lo cual quiere decir que los disturbios proceden de un mal de fondo previo y muy extendido que encontró su ocasión de emergencia en la muerte de los dos jóvenes. La situación de desempleo en los suburbios, la reticencia de la mayoría de los franceses ante esta juventud marginal, el fracaso de las organizaciones musulmanas, incluso de las islamistas y la creciente influencia del salafismo yihadista que se ha instalado en el vacío de instrumentos de integración dejado por el fracaso del modelo francés, son causas importantes de estos acontecimientos. Paradójicamente este modelo había sido muy alabado en julio de 2005, después de los atentados de Londres, como una alternativa más realista al modelo pluralista comunitarista anglosajón. También el modelo francés necesita de reflexión y de correctivos.

⁶³ “Salaf” significa “antepasado”. Se trata de una corriente de reforma que pretende regresar a los modos de vida de la comunidad primera de Medina. Esta corriente se ha ido radicalizando hasta dar aliento a grupos extremistas y violentos.

⁶⁴ Un folleto de origen turco de agresiva e injuriosa polémica anticristiana llegó a muchas parroquias por correo en julio de 2005. Levantó grave indignación de los medios católicos y el episcopado editó una ficha con objeto de aprovechar el suceso para permitir a cristianos y musulmanes reflexionar sobre sus relaciones. Ficha poco conocida por el periodo vacacional en que se publicó; el editorial de la “Carta del Secretariado de Relaciones Interreligiosas” se ha centrado en este tema y ha sido enviada a parroquias y mezquitas. Algunos responsables islámicos han condenado en sus comunidades el tono del escrito islamista turco. El 7% de los catecúmenos bautizados en Francia procede del Islam. Hay pasos al islam de cristianos, pero se desconoce el número, aunque aumenta. Jóvenes desarraigados del cristianismo en sus compañeros musulmanes reencuentran la fe en Dios. Numerosas familias de disparidad se han formado en Francia. Casi todas por el sistema de la cohabitación directa; pero hay un número de ellas que solicitan ayuda a los sacerdotes. Desde 1983 el SRI ha propuesto orientaciones pastorales al respecto, reeditadas en 2004. Hay una asociación, “Grupo de Hogares Islamo-Cristianos”, con reuniones regulares de reflexión y oración. También ha habido demanda de orientaciones para la oración en común. El SRI ha publicado un folleto con una antología de oraciones cristianas y musulmanas. El episcopado también unas orientaciones: “Cristianos y musulmanes: vivir juntos... ¿y rezar?”.

El problema es que han fracasado las instituciones islámicas francesas más adaptadas a la laicidad en su intento de controlar los desórdenes y mediar en el conflicto (por ejemplo, la UOIF). Un islam que los jóvenes consideran “domesticado” por la laicidad no les es atractivo; lo es mucho más para ellos el representado por el salafismo que está dispuesto en ocasiones a recurrir incluso a una afirmación violenta de los valores islámicos y a la ruptura con las “corrompidas” sociedades occidentales. La extrema izquierda francesa (Partido Comunista y Liga Comunista Revolucionaria) y algunos sindicatos hicieron un llamamiento a desafiar el “estado de sitio” impuesto como toque de queda por algunas autoridades locales y departamentales. Todo ello potenciado por el gueto, la marginación, el paro (23 % entre 18 y 25 años), el empleo precario y el recorte presupuestario para obras de carácter social en los suburbios. Es preocupante el fracaso del islam moderado, más integrado en la sociedad francesa; quizás porque precisamente es percibido como “afrancesado” por esta juventud marginal, una “subclase” no integrada en la sociedad francesa, que puede inclinarse hacia una recuperación enérgica y repentina de un islam enfrentado a Occidente como rasgo electivo de afirmación de una identidad negada o muy dificultada por el laicismo francés.

5. Algunas conclusiones

En primer lugar, pienso que es ingenuo el planteamiento llamado de la “interculturalidad” o “multiculturalidad” entendido como mezcla irenista de creencias, una especie de “sociedad-panaché” o “minestrone” de culturas y creencias que acaba favoreciendo la “guetización” de las comunidades y la radicalización de sectores juveniles en su interior. El modelo asimilacionista de integración individual, heredero del laicismo jacobino y del centralismo absolutista, da síntomas evidentes de fracaso en Francia en cuanto ha creado “rebotes” de reislamización con derivas extremistas. La religión y la etnicidad no se pueden dejar de lado a la hora de enfocar la integración de personas procedentes de otras áreas geográficas y culturales en esta Europa envejecida y cansada, que da síntomas alarmantes de haber perdido el soplo del espíritu que la fue constituyendo como entidad política, cultural, civilizadora de pueblos. El fracaso del modelo asimilacionista parece dar paso ahora, en la propia Francia a ensayos de comunitarismo como lucha por la propia identidad frente al “integrismo laicista”. Estos intentos comunitaristas, fracasados en Reino Unido según muchos analistas, parecen hallar la comprensión de algunas autoridades deseosas de encontrar cualquier solución para pacificar los “suburbios calientes” de Francia. Algunos medios, incluso de la extrema izquierda, están sustituyendo el discurso sobre la “asimilación y la laicidad” por el del “derecho a la diferencia”, con objeto de camuflar el fracaso del sistema asimilacionista. En el desconcierto reinante, hoy surgen interrogantes en Francia acerca de si un multiculturalismo con pretensiones apaciguadoras de las comunidades musulmanas –que tienden hacia el auto-victimismo–, no concluirá con el arrinconamiento del poder público ante reivindicaciones ‘fundamentalistas’ (islamistas): éstas achacan todas las desgracias a la hostilidad intrínseca del laicismo infiel. El peligro sería la deriva hacia una “nación musulmana” que, en reacción, se afirme con mucha mayor fuerza reislamizadora que la del modelo comunitarista anglosajón. Algunos, más alarmistas, creen ver en esta deriva

comunitarista dirigida por sectores islamistas y salafistas una “estrategia de conquista”. Y señalan incluso cuatro polos de sustentación: el wahhabismo saudí y sus instituciones en Europa; las organizaciones islamistas tales como el sufismo Barelvi o el Tabligh; los Hermanos Musulmanes y sus filiales en Europa; y el islam turco.

En Europa hay otras minorías procedentes de distintas áreas geográficas y culturales; pero son las minorías islámicas las que más insisten en reclamar un régimen político y jurídico diferente del derecho común europeo; el comunitarismo tiende a la creación de un “espacio extraterritorial y extracultural” a salvo de la aplicación de las leyes ‘impías’ del espacio circundante y, desde el cual, poder irradiar la propia autocomprensión hacia el entorno. Ya hay pensadores que comienzan a distinguir entre el racismo o la xenofobia, y un “estado de inquietud” provocado por la irrupción en espacios europeos de millones de personas formadas en creencias y modos de vida que contrastan fuertemente con el entorno y que en ocasiones muestran escasa flexibilidad ante el medio cultural de los espacios europeos de acogida.

Los partidarios de un “multiculturalismo comunitarista” parece que no han tenido en cuenta la imposibilidad de un “pluralismo ilimitado” en las sociedades abiertas. El contrasentido consiste en que los valores fundamentales de las sociedades abiertas –libertad personal en todos los ámbitos, tolerancia interpersonal e intercomunitaria, derechos fundamentales, etc.– podrían ser subvertidos, cambiados de sentido, desde los “guetos voluntarios” o “islas ideológicas” en que podrían llegar a convertirse las comunidades en una situación de pluralismo ilimitado, de “inmidades culturales” concedidas desde esos valores básicos de las democracias abiertas. Los comentaristas más alarmistas hablan de una posible “libanización” o incluso “balcanización”⁶⁵ de las sociedades europeas de acogida⁶⁶.

No comparto los pensamientos anteriores en su versión más alarmista. Pero sí estoy convencido de que toda pluralidad cultural y religiosa ha de partir de un “núcleo identitario” firme y claro a partir del cual, y en torno a él, poder dialogar, armonizar, contemplar y entender al “otro”, acercarse a él, encontrarse con él⁶⁷. Por consiguiente dos extremos serían “vitandos”:

- El rechazo fundamentalista de toda otra identidad religioso-cultural, para intentar imponer una absoluta asimilación individualizada, que no sería ahora religiosa, sino laicista, por una parte. Esta política de integración que pretende hacer tabla rasa del subsuelo religioso-cultural, concluye en una

⁶⁵ Expresión de D. Cameron, líder conservador británico, recogida por T. Garton Ash, “Multiculturalismo en el Reino Unido”: *El País* (04.02.2007).

⁶⁶ Cf. A. DEL VALLE, “Islamisme et communitarisme. Une stratégie pour la conquête”: *Debats* 93 (2006) 61-71.

⁶⁷ R. TORFS, “European Nationalism. Coexistence in a multiethnic and multi-religious society” en G. MORAN (Ed.) *Nacionalismo en Europa, nacionalismo en Galicia. La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*, Santiago de Compostela 1998, 117-147.

aparente homogeneización social, pero segrega guetos marginales, involuntarios, no reconocidos, de identidad étnica, religiosa y nacional, en los que se incuba el resentimiento; islas de malestar en los estados del bienestar, que finalmente podrían estallar con gran potencia desestabilizadora del orden social, político y religioso.

- Por otra parte creo que hay que evitar la ingenuidad irenista que pretende la conformación de un pluralismo relativista, en el que, ante las identidades diferentes, se abdique de la propia identidad religioso-cultural autóctona de la sociedad de acogida mientras se potencia la de los que van llegando con una identidad diferente. Los “otros”, comprendidos como comunidad, evidentemente, no deben ni pueden ser rechazados “a priori”. Desde los valores cristianos son considerados como criaturas del mismo y único Dios, revestidas de la máxima dignidad en la creación, la dignidad de la persona, contemplados con aprecio y estima. Sus culturas y religiones contienen, desde la perspectiva católica, elementos que la providencia divina les ha proporcionado para acercarse a Dios, situarse en la vida, convivir con sus prójimos y alcanzar el fin último de la salvación. Pero ante identidades diferentes, es preciso perfilar y definir muy bien nuestra identidad, en este caso, la identidad de Europa, para poder percibir con lucidez y apreciar en su valor a estas personas, sus culturas y religiones, e intentar acogerlas con la dignidad que merecen, sin abdicar de la eficacia en la organización del orden social y cultural propio de Europa.

Si Europa no es capaz de reconocer y cuidar ese núcleo firme de identidad, en cuyo substrato se encuentra el pensamiento griego, el sentido romano del derecho, la fe cristiana, y la racionalidad ilustrada –sin que hayan de rechazarse otras aportaciones, entre ellas diversos elementos procedentes del islam– entonces la consecuencia será la tendencia hacia un irenismo que pretendiendo conceder igual valor a todas las fes y a todas las creencias terminará no valorando ninguna, comenzando por aquella que es substrato de su propia identidad. He aquí la respuesta de una chica musulmana británica de 22 años, encuestada en la ciudad de Leds: “Lo malo, y no sé cómo podemos resolverlo, es que ellos⁶⁸ no saben verdaderamente cuáles son sus valores. Así que, cuando sienten que están amenazados, parece que se lo están inventando...”⁶⁹.

Si Europa renuncia a la pretensión de validez y de verdad de su propia identidad, ¿qué valor concederá a la pretensión de verdad y de validez de las identidades de

⁶⁸ Enreferencia a los jóvenes británicos no musulmanes.

⁶⁹ T. GARTON ASH, *op. cit.*

los “otros”? Todo lo más las tolerará, bien porque sirvan para resolver problemas locales, coyunturales de los grupos –modelo comunitarista-pluralista-, bien porque queden reducidas a la esfera de lo privado en un sistema laico-laicista. O incluso, porque coyunturalmente sirvan pasivamente a un poder político demasiado escorado en una dirección para quebrantar aun más la identidad mayoritaria con la que puede haber entrado en conflicto. Tanto la ingenuidad pragmática pluralista, como la ingenuidad privatizadora laicista han conducido a situaciones problemáticas. La solución irenista-pluralista abdica de la pretensión de verdad del propio núcleo identitario y no conduce a un mayor entendimiento, sino a una funcionalización pragmática de la propia creencia que concluye en la ingenua percepción de que los “otros” también perciben sus propias creencias como un elemento meramente funcional, sin otro objeto de la resolución coyuntural de necesidades comunitarias en un medio socio-cultural diverso. La solución asimilacionista individualista laica, expulsa de su núcleo identitario la creencia religiosa que ha sido nuclear en su historia y posibilitado su presente, tampoco conduce a una situación de estabilidad, sino a una percepción ingenua de que los “otros” van a seguir el mismo camino de marginar la dimensión religiosa de su núcleo identitario de un modo definitivo. Ambos modelos no tienen verdaderamente en cuenta la importancia que la dimensión religiosa tiene en la vida de las personas, especialmente de las procedentes de ámbitos religiosos que no han sido azotados por el viento del laicismo secularizador.

Frente a quienes proclaman la necesidad de “despojarse” de la propia pretensión de verdad –en este caso la pretensión de Europa– tachándola de soberbia o arrogante, habría que hacer notar que quien no sabe quién es nunca sabrá quién es el otro; quien no tiene firmeza en la propia identidad religioso-cultural no concederá ninguna importancia a la identidad religiosa del otro. Y ello redundará en situaciones sorprendentes. Europa, si no quiere convertirse en “un continente sin alma”⁷⁰, tiene pendiente el reconocimiento razonado de este núcleo identitario firme y claro de su cultura. “Sé tú misma”, le aconsejaba el Papa Juan Pablo II desde Santiago de Compostela. Desde ahí quizás puedan encontrarse los enfoques adecuados para que la acogida de inmigración de otros ámbitos religioso-culturales no se convierta en elemento de desestabilización para las sociedades europeas, ni abdique de su respetuosa actitud de acogida de los “otros”, actitud que mana de sus propias fuentes identitarias entre las cuales ocupa un lugar de primera magnitud el Cristianismo y sus valores espirituales y morales. Todo acogido debería tener claro, desde un primer momento, que Europa y los europeos no pretenderán hacerles abdicar de sus núcleos de identidad, pero también que Europa y los europeos tampoco renunciarán a su propia identidad y que exigirá el más exquisito respeto hacia esa identidad a quienes son acogidos entre nosotros.

Europa tiene que decidir si va a quitarse de encima el complejo de culpa que la invade desde la experiencia colonial e incluso desde antes. La historia de su identidad está ampliamente fundada y acompañada por la tradición cristiana⁷¹. El reconocimiento de esta

⁷⁰ Cf. S. FERRARI, “Lo statuto iuridico dell’Islam in Europa occidentale” en ÍDEM, (a cura) *Islam ed Europa. I simboli religiosinei diritti del Vecchio continente*, Roma 2006, 60.

⁷¹ Cf. S. ZEMI, “Islam, European identity and the limits of multiculturalism”, en W. A. R. SHADID. – P. S. VAN KONINGSVELD, (Eds.) *Religious freedom and the neutrality of the State. The position of Islam in the European Union*, Lovaina 2002, 158-173.

realidad debería ser una prioridad si se quiere realmente que Europa siga siendo ella misma. No es inteligente ceder a ningún complejo de culpa, cuando una vez reconocido y garantizado un espacio de completa libertad para las personas y para todas sus posibles asociaciones lícitas, los Estados y la Comunidad Europea misma pudieran establecer criterios para graduar su colaboración y su confianza en razón de las características de las diversas agrupaciones religioso-culturales y de las finalidades que éstas se proponen. La autoridad pública, en virtud del principio de libertad religiosa no puede dirigir ni interferir en la estructuración de las comunidades religioso-culturales en los diversos ámbitos: doctrina, cultos, normas de conducta, etc. Pero sí puede evaluar las repercusiones hacia el exterior de una sociedad religiosa o cultural, repercusiones que interesan a la convivencia civil. Los Estados pueden evaluar el grado de contribución de las comunidades al desarrollo de los valores que están en la base del orden político, de la estabilidad de la sociedad y de la paz civil: por ejemplo, la consideración de la dignidad de la persona, el aprecio de la convivencia democrática, la proclamación positiva de la libertad de conciencia, la igualdad fundamental de todos los seres humanos, etc. Esto respeta el principio de libertad que impone la incompetencia de los poderes públicos en el orden religioso. Las confesiones religiosas que enseñan y estimulan en sus propios fieles conductas y actitudes conformes a este depósito mínimo y básico de principios sobre los cuales se asienta la convivencia civil pueden legítimamente recibir una amplia medida de autonomía y colaboración de los poderes públicos, sin que esto impida la colaboración, por diversos medios, con otras instituciones culturales y religiosas.

El Cristianismo es una tradición religiosa cuya presencia en el espacio europeo data de milenios, que acoge en su seno gran número de personas y que está inserta en los tejidos sociales. Se trata de una tradición religiosa y cultural que ha contribuido ampliamente a constituir la identidad europea y que está en sintonía con las normas y valores a los que los pueblos europeos se refieren. Pienso que toda sociedad está articulada sobre un núcleo axiológico identitario, suficientemente estable, el cual constituye justamente la aportación específica que puede hacer al diálogo con otras culturas y sociedades. El multiculturalismo ingenuo que olvida esta realidad y propone una “homologación”, a la baja de las comunidades mayoritarias y al alza de las minoritarias, en el territorio europeo, puede encontrarse caminando en una dirección equivocada. Un desarrollo que no tenga en cuenta este “depósito axiológico”⁷² pone posiblemente a las sociedades abiertas democráticas en peligro de relativismo axiológico cuyas consecuencias ya se han visto apuntar. Ese núcleo fundamental de valores que Europa debería reencontrar representa el marco imprescindible dentro del cual pueden encontrar su lugar las personas y sus comunidades o grupos, con sus valores y creencias, para ubicarse en situación de estabilidad en el espacio europeo. No se me oculta el difícil proceso de reflexión, de autoanálisis, de afrontamiento de dificultades que el encuentro de Europa consigo misma y con otras identidades conllevará.

⁷² Cf. S. FERRARI, “Lo statuto iuridico dell’Islam in Europa occidentale” en ÍDEM, (a cura), *Islam ed Europa. I simboli religiosinei diritti del Vecchio continente*, Roma 2006) 33-34 y 58-61.

J. RATZINGER-J. A. PAGOLA **Y VOSOTROS ¿QUIÉN DECÍS QUE SOY YO?**

José Serafín Béjar Bacas

Sumario: La aparición conjunta, en septiembre de 2007, de los libros de Ratzinger y Pagola sobre la figura de Jesús de Nazaret ha creado en nuestro país cierta expectación. En este breve artículo, se nos presentan algunas claves de lectura de estos dos libros, *Jesús de Nazaret* y *Jesús. Aproximación histórica*, que ayuden al lector; más allá de partidismos, a descubrir cuáles son los posicionamientos teológicos de fondo.

Summary: The publication in September 2007 of the books by Ratzinger and Pagola about Jesus of Nazareth created in our country some expectation. This short article presents some keys for the reading of these two books: *Jesus of Nazareth* and *Jesus. Aproximación histórica*. The article will help the reader to discover their deep theological thinking, out of their own visions.

Palabras clave: J. Ratzinger, J. A. Pagola, Jesús de Nazaret, cristología implícita.

Key words: J. Ratzinger, J. A. Pagola, Jesus of Nazareth, implicit christology.

Los dos libros se publicaron en nuestro país en septiembre del 2007¹. Es cierto que se trata de propuestas formalmente distintas. Sin embargo, su aparición pública conjunta provocó inevitablemente la comparación. Se ha hablado del Jesús de Ratzinger y del Jesús de Pagola y, después de la polémica a propósito de la reflexión del teólogo español, se ha exaltado a uno en detrimento del otro y viceversa. Con todo, tenemos la impresión de que el debate teológico ha quedado oscurecido en pro de estériles partidismos y de precompresiones ideologizadas. El objetivo del presente artículo es saltar por encima de estos condicionantes ajenos a la reflexión de fe, para ofrecer una valoración crítica de las dos obras, considerando sus puntos de confluencia, sus posicionamientos de fondo y aquellas fallas que juzgamos interesantes considerar. Sin duda, ésta es la mejor manera de hacer justicia a sus autores y de reconocer su “apuesta” teológica en estos tiempos de inclemencia que nos toca vivir.

1. Respuesta a una provocación común

Estamos ante dos obras que han de ubicarse en el escenario actual del interés por la figura de Jesús de Nazaret. De hecho, hay algunos autores que hablan de un fe-

¹ Nos estamos refiriendo a las obras: J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración*, Madrid 2007 y J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid 2007⁴.

nómeno que bien podría catalogarse como de “nuevos apócrifos”². La figura del Jesús histórico interesa tanto que surge una literatura “amarilla” que pretende, so capa de cientificidad, mostrarnos la realidad desconocida del personaje histórico. Así, se hace patente un prejuicio que viene de antaño y que motivó una investigación intensa acerca del Jesús de la historia más allá del Cristo “falseado” por la fe de la Iglesia. Es decir, empieza a surgir una actitud de sospecha ante los evangelios escritos y su veracidad histórica que pone de manifiesto un prejuicio revestido de convicción: uno sería el judío del siglo I que anduvo por los polvorientos caminos de Palestina y otro el Cristo predicado por la Iglesia a través de sus dogmas y doctrinas. Esta búsqueda comenzó en 1778 con la publicación de H.S. Reimarus *La intención de Jesús y de sus discípulos*; una obra que podría ser considerada el primer *Código da Vinci* de la historia. Sin embargo, esta búsqueda adquiere un matiz peculiar en la actualidad: el debate trasciende los despachos de los científicos, historiadores y teólogos para llegar al gran público.

No obstante, el estudio y la contemplación de esta historia, que arranca desde la segunda mitad del siglo XVIII y llega hasta nuestros días, deja un tanto desconcertado a cualquier interlocutor atento: la multiplicidad de imágenes sobre un pretendido Jesús histórico ofrece al espectador un cuadro contrastante e incluso contradictorio, difícilmente reducible a elementos comunes. En efecto, desde el Jesús liberal convertido en maestro de moral, pasando por el Jesús socialista del marxismo de finales del siglo XIX, el Jesús poeta del romanticismo, el Mesías político de la Ilustración, el revolucionario de ciertas teologías de la liberación, el filósofo cínico itinerante del actual *Jesus Seminar* en EE.UU, el hippie y rockero de los años setenta en *Jesucristo Superstar*, el payaso inocente del musical de Broadway *Godspell*, el Jesús con una descendencia oculta compartida con María Magdalena...

Fue en 1906 cuando A. Schweitzer, en su obra *La investigación sobre la vida de Jesús*, nos advertía de cómo cada investigador, situado en el escenario de su propia generación, acababa proyectando en el Jesús de la historia su peculiar visión de un personaje que posee un innegable potencial de atracción³. Así es, cada imagen “científica” e históricamente irrefutable es, a juicio del investigador alemán, el retrato de su propio autor, una especie de *alter ego* del mismo.

En esta estela ubicamos la intención última de Pagola y Ratzinger, aunque con matices distintos. Pagola pretende una presentación pastoral, destinada al gran público,

² Cfr. M. J. GUEVARA, *Los nuevos apócrifos. De caballos, códigos, prioratos y otras revelaciones*. Proyección LIII (222) 73-100.

³ “A la investigación sobre la vida de Jesús le ha ocurrido una cosa curiosa. Nació con el ánimo de encontrar al Jesús histórico y creyó que podría restituirlo a nuestro tiempo como Él fue, como maestro y Salvador. Desató los lazos que le ligaban desde hacía siglos a la roca de la doctrina de la Iglesia y se alegró cuando su figura volvió a cobrar movimiento y vida mientras parecía que el Jesús histórico se le acercaba. Pero este Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y volvió a la suya... Se perdió en las sombras de la antigüedad, y hoy nos aparece tal como se presentó en el lago a aquellos hombres que no sabían quién era, como el Desconocido e Innominado que dice: Sígueme”, en A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga 1913², 631s.

“con palabras sencillas”⁴, que aporte los datos fundamentales de la investigación reciente sobre el Jesús histórico. De alguna manera, su motivación es trascender un debate que se sitúa en el ámbito actual de lo pseudocientífico para mostrar cómo de Jesús de Nazaret, al igual que de cualquier otro personaje de la historia, no es legítimo afirmar cualquier cosa. Así, desde el prólogo mismo de su libro, Pagola nos advierte de que “en este trabajo he buscado aproximarme a la figura histórica de Jesús”⁵. Por tanto, el autor de *Jesús. Una aproximación histórica* no busca ofrecer al lector una cristología, sino más bien una “jesuología” con la intención de poner orden en medio de tanta heterogeneidad de datos. Sin embargo, este empeño de Pagola, evidenciado desde el principio, queda a nuestro juicio un tanto oscurecido por lo que consideramos una cierta “confusión” de planos; concretamente tres: el histórico, el narrativo y el teológico. Así, llama la atención la motivación que le empuja a escribir este libro, más allá de la curiosidad histórica o intelectual: “Quiero saber quién está en el origen de mi fe cristiana. No me interesa vivir de un Jesús inventado por mí ni por nadie”⁶. Es interesante constatar, en esta simple frase, una reducida capacidad autocrítica del autor que, más allá de la conclusión antes esbozada por Schweitzer, pretende haber alcanzado en su libro un suelo históricamente firme en el que asentar su propia fe. O de otra manera, Pagola debería ser consciente de dos aspectos críticos irrenunciables: primero, que las afirmaciones sobre el Jesús histórico de su libro no pueden, por definición, superar la condición de hipótesis; y segundo, que esta investigación, de indudable honestidad intelectual, está ofreciendo una imagen pretendidamente neutral y aséptica de Jesús que, sin embargo, tiene mucho de proyección de los propios anhelos y precomprensiones del autor. Al mismo tiempo, buscar en la historia para ofrecer suelo firme a un posicionamiento creyente tiene serias dificultades, ya que ¿quién sería ese Jesús no inventado por mí ni por nadie? La fe no se funda en la ciencia histórica, sino en la revelación del Dios encarnado en Jesús de Nazaret. Confesión de fe que no es verificable por la historia, porque la ciencia se encuentra ciega para estas profundidades metafísicas. De esta manera, constatamos la confusión de planos a la que antes aludíamos: lo histórico como intención fundamental, lo narrativo en determinadas proyecciones más propias de la sensibilidad del autor que de la investigación científica y, por último, lo teológico como intento de fundar la fe en un suelo equivocado.

Por su parte, Ratzinger, partiendo de este debate, en su conocido prólogo a *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, pretende trascender los condicionantes de una disputa que acaba dejando muda a la teología. En efecto, ¿qué aporta la ciencia histórica a la fe si sus conclusiones se van desmintiendo generación tras generación en sucesivas investigaciones? ¿Ha de estar sujeta la teología a estos vaivenes intelectuales de los historiadores? La respuesta es claramente negativa ya que “como resultado común de todas estas tentativas, ha quedado la impresión de que, en cualquier caso, sabemos pocas cosas ciertas sobre Jesús, y que ha sido sólo la fe en su divinidad la que ha plas-

⁴ J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid 2007⁴, 6.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 5.

mado posteriormente su imagen”⁷. Es decir, el teólogo alemán quiere subrayar explícitamente la poca significatividad, para la teología, de esa empresa que supone delinear los rasgos históricos de Jesús de Nazaret. Dichas reconstrucciones no pueden ser válidas para un cristianismo que tiene como pretensión mostrar que la persona histórica de Jesús es el Dios encarnado. Además, nunca ha existido un Jesús históricamente neutral, sino siempre un Jesús confesado en la fe.

2. En cristología, el problema está en el método

El acercamiento a estas dos obras pone de manifiesto cómo la elección de método y forma de parte de los autores condiciona uno u otro resultado. En este sentido, no es de extrañar que el libro de Ratzinger comience con un prólogo centrado en aspectos metodológicos y formales. Su lectura es determinante para evidenciar la honestidad intelectual del autor y el reconocimiento, ya desde el principio, de que su reflexión teológica, como no puede ser de otro modo, está posicionada a partir de su análisis del devenir de la reflexión cristológica en las últimas décadas.

Así, Ratzinger ha elegido como camino no respetar los presupuestos del debate intelectual ilustrado que marcó la búsqueda del Jesús histórico desde una evidente actitud de sospecha. Por tanto, denuncia que es un debate previamente posicionado y al que le falta honestidad a la hora de reconocer sus propios “a prioris”. Es más, se trata de un debate que acaba dejando muda a la teología, ya que la ciencia histórica niega, por principio, la posibilidad de que el Absoluto visite el tiempo, que Dios se encarne en la historia⁸. Así, y como ya hemos dicho, las distintas reconstrucciones del “pretendido” Jesús histórico no pueden ser válidas para un cristianismo que tiene la intención de mostrar que dicho personaje histórico es el Dios encarnado. Por esta razón, llega a ser un momento verdaderamente denso de la exposición del prólogo, aquel en el que el Ratzinger afirma que ha “intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el *Jesús histórico* en sentido propio y verdadero”⁹. Se trata de una afirmación francamente provocadora donde Ratzinger reivindica el potencial de la fe como criterio de conocimiento. Es decir, sólo una mirada aquilatada en la fe puede descubrir la verdad de lo acontecido al comienzo de nuestra era. En este sentido, las apreciaciones de fe que nos ofrecen los evangelios a la hora de revestir a la figura histórica del Nazareno no son un obstáculo para su conocimiento, sino la real condición de posibilidad del mismo. El Jesús histórico no es la entelequia que ha creado cada especialista desde su peculiar visión, sino el Jesús de los evangelios; y sólo éste es, a su vez, el Jesús real.

Algunos podrán argüir que un Jesús así sólo es accesible dentro del ámbito restringido de la fe. Sin embargo, Ratzinger sorprende al afirmar que esta equiparación entre Jesús histórico, Jesús de los evangelios y Jesús real, aunque presupone induda-

⁷ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración*, Madrid 2007, 8.

⁸ Cfr. *Ibid.*, 12ss.

⁹ *Ibid.*, 18.

blemente la fe, no está carente de una racionalidad histórica. En efecto, “esta figura resulta más lógica y, desde el punto de vista histórico, también más comprensible que las reconstrucciones que hemos conocido en las últimas décadas” ya que “precisamente este Jesús – el de los Evangelios – es una figura históricamente sensata y convincente”¹⁰. En efecto, y podría servirnos como ejemplo, ¿quién explica mejor la historia realmente acontecida: Reimarus diciéndonos que el cuerpo sin vida de Jesús fue robado por sus discípulos o el evangelista Lucas que nos habla de resurrección? ¿Es más coherente pensar que unos pescadores analfabetos se lanzan a una misión universal fundándose en su propia mentira, que dar cabida a la posibilidad de un “acontecimiento” que modifica sustancialmente sus vidas? Para Ratzinger, dar credibilidad a la trama narrativa de los evangelios implica una decisión de fe que, sin embargo, incluye en su seno un reconocimiento de racionalidad. La historia del cristianismo que todos conocemos, la crucifixión y su eficacia, el vertiginoso proceso de elaboración del dogma cristológico, la rápida extensión del cristianismo, etc... resultan verdaderamente más creíbles porque en su origen está la absoluta singularidad y novedad de una figura que hace saltar todas las categorías disponibles, haciéndose comprensible sólo desde el misterio de Dios.

De esta manera, el cambio de óptica que propone Ratzinger consiste en postular cómo “para mi presentación de Jesús esto significa, sobre todo, que confío en los Evangelios”¹¹. Una confianza que trasciende las posibilidades de los métodos histórico-críticos y que “se propone leer los diversos textos bíblicos en el conjunto de la única Escritura, haciéndolos ver así bajo una nueva luz”¹². Esto es lo que se conoce con el nombre de acercamiento canónico a la lectura de la Biblia y parte del convencimiento de que el Jesús histórico tuvo que confrontarse con el horizonte de sentido concreto de su propia tradición religiosa, para entenderse a sí mismo y descodificar su misión. En efecto, las Escrituras de su pueblo fueron amasando, en un proceso de confrontación con las mismas, su propia autocomprensión. Al mismo tiempo, los discípulos asustados de viernes santo, que tienen la dicha del encuentro con el Resucitado, comienzan un proceso de relectura de toda la historia a partir de los textos sagrados de su pueblo. Este camino metodológico que conocemos con el nombre de “canónico” pretende mostrar la coherencia interna de un proceso de gestación de las Escrituras judías que, en progresivos esfuerzos de actualización, sirvieron a Jesús para nombrarse a sí mismo.

Sin embargo, el libro de Pagola entra de lleno en la búsqueda del Jesús histórico por medio del uso de los métodos histórico-críticos; una herramienta que establece la cronología de los textos bíblicos a partir de una metodología de distinción y estratificación de los textos, que desvela la existencia de diversas fuentes y que se ha ido perfeccionando con el tiempo en una atención también a la labor de los redactores. Si el acercamiento canónico en la lectura de los textos contempla la Escritura en su conjunto

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 18.

¹² *Ibid.*, 14. En la misma obra, p. 232, afirma Ratzinger: “leemos la Biblia, y especialmente los Evangelios, como una unidad y una totalidad que, aun con todos sus estratos históricos, expresa un mensaje intrínsecamente consecuente”.

y las distintas formas de actualización del texto bíblico desde el presente de la fe de un pueblo, el método histórico crítico intenta desmenuzar el texto en unidades cada vez más pequeñas, para poder asir de esta manera lo realmente acontecido en la historia.

A Pagola le mueve una intención honesta de defensa del cristianismo. Sobre la figura de Jesús se dicen demasiadas cosas, muchas de las cuales no son el resultado de una búsqueda científica que se funda en aquilatados criterios de historicidad. En definitiva, la intención de Pagola es mostrar cómo el cristianismo no es una mitificación de la realidad sin una referencia sólida a la historia. Así, el autor reconoce cómo “en este trabajo he buscado aproximarme a la figura histórica de Jesús estudiando, evaluando y recogiendo las importantes aportaciones de quienes están hoy dedicados de manera más intensa a la investigación de su persona”¹³.

3. Los límites de ambas propuestas

A propósito de los métodos histórico-críticos, la Pontificia Comisión Bíblica afirma que “es un método que, utilizado de modo objetivo, no implica de por sí ningún *a priori*”¹⁴. Sin embargo, la puesta en acto del mismo raras veces no deja la impresión de determinados posicionamientos que condicionan los resultados del estudio. Así, y como falla fundamental a nuestro juicio de la obra de Pagola, se puede constatar la falta de una cristología pre-pascual como dato históricamente fiable. En efecto, *Jesús. Aproximación histórica* deja la impresión, a lo largo de sus más de quinientas páginas, de una imagen del Nazareno con un cierto tono de teología liberal. Jesús sería el mensajero de un Reino que descodifica la realidad en clave de filiación y fraternidad, pero el mensajero no sería una parte constitutiva del propio mensaje. De esta manera, Pagola es capaz de expresar de un modo bello y narrativamente denso lo que Jesús dice de Dios, pero no tanto lo que ese Dios nos dice de Jesús. Se puede percibir una tendencia implícita a considerar como desarrollos cristológicos postpascuales todos aquellos datos que apuntan a una clarificación de la conciencia de Jesús en clave escatológica, es decir, en clave de definitividad. O de otra manera, cuando Jesús reza a Dios llamándolo *Abba*¹⁵, cuando perdona pecados¹⁶, cuando come con los pecadores o llama a su seguimiento¹⁷... no sólo está diciéndonos cosas del rostro del Dios en el que funda su vida, sino que implícitamente nos está diciendo cómo descodifica él mismo su identidad a la luz de ese Dios. Es decir, no sólo provoca escándalo un perdón inmerecido que precede al arrepentimiento del pecador, sino la persona de un carpintero de la Galilea que pone en acto este ofrecimiento de misericordia de parte de Dios¹⁸. A nuestro juicio, falta en la obra de Pagola una reflexión sobre la pretensión de Jesús que sea capaz de evidenciar este dato histórico

¹³ J.A. PAGOLA, *Jesús*, 6.

¹⁴ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid 1998, 38.

¹⁵ Cfr. J.A. PAGOLA, *Jesús*, 318-323.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 206.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 284.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 207ss.

de definitividad que, en la conciencia de Jesús, pudo quedar explicitado como sigue: *la hora escatológica de Dios ha llegado y vosotros os decidís por Dios sólo en la medida en que os decidís por mí*¹⁹. Aquí radica un suelo firme que es capaz de justificar la existencia de una cristología pre-pascual que, en la obra de Pagola, se echa de menos. En ocasiones se tiene la impresión de que, a juicio de Pagola, históricamente no nos es posible decir más. Todo esto que indicamos queda especialmente claro, a nuestro entender, a la hora de esclarecer las causas históricas de la condena a muerte de Jesús. El conflicto mortal que provoca Jesús estaría motivado por la novedad de su mensaje pero no por la naturaleza de una pretensión que supera inimaginablemente la de ningún profeta anterior a él y que reclama cómo la causa de Dios está unida de modo absoluto a su propia persona²⁰.

Sin embargo, el problema fundamental de la obra de Ratzinger apunta en un sentido inverso. En efecto, lo que en Pagola es una falta de cristología pre-pascual como dato histórico fiable, en Ratzinger se torna en una identificación indiferenciada entre cristología pre-pascual y post-pascual. De esta manera, el tono global de la obra de Ratzinger deja un sabor joánico que puede ser explicado por el uso, ciertamente unilateral, del acercamiento canónico. Es necesario afirmar que una lectura canónica de los textos, es decir, una lectura que entiende la Biblia desde la misma Biblia, corre el peligro de quitar movimiento y vida a la figura de Jesús en pro de un Jesús hierático, “demasiado” divino. ¿Por qué razón? Porque cuando nos detenemos sólo en una lectura de los evangelios, tal y como han llegado a nosotros, estamos leyendo un testimonio de fe que se ha escrito a partir de la experiencia de encuentro que los discípulos tuvieron con Cristo resucitado. Y si esto es así, los discípulos cuentan una historia que se ha visto redimensionada desde la potente luz que aporta la confesión de Cristo reconocido como Dios. Por tanto, ¿hay alguna posibilidad de trascender, aunque sea humildemente, la fe pascual que han proyectado los discípulos sobre la vida pública de Jesús hasta su muerte en cruz? Si el Jesús histórico fragua su identidad en recíproca correlación con las Escrituras que delinear el horizonte de sentido de su propio pueblo, si el Jesús del siglo I se autocomprende a partir de la Palabra que alimenta y da vida a unos hombres insertos en una tradición judía común, entonces Jesús de Nazaret tuvo que conocer una evolución de su propia conciencia coextensiva con el desarrollo de su historia vital. Por esta razón, y aquí encontramos la falla fundamental de la obra de J. Ratzinger, se deja notar la falta de una más cuidada reflexión que, echando mano de la distinción entre pre-pascual y post-pascual facilitada por los métodos histórico-críticos, hubiera buceado en las profundidades de conciencia de este Judío del siglo I como solidario de nuestra frágil condición humana.

¹⁹ Son interesantes, en este sentido, las afirmaciones que recorren toda la obra de W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1994. Como ejemplos, los textos de las pp. 127, 144 y 151, respectivamente: “La cristología implícita del Jesús terreno contiene una exigencia inaudita que hace saltar todos los esquemas preexistentes. En él nos las tenemos que ver con Dios y su señorío; en él uno se encuentra la gracia y el juicio de Dios; él es el reino de Dios, la palabra y el amor de Dios en persona”; “el conflicto de Jesús con sus enemigos se sitúa en un contexto escatológico” y “Jesús había vinculado su ‘causa’, la llegada del reino de Dios, tan estrechamente a su persona que esta ‘causa’ no podía seguir adelante sin más tras su muerte”.

²⁰ Cfr. S. BÉJAR, *Dios en Jesús. Evangelizando imágenes falsas de Dios. Ensayo de cristología*, Madrid 2008, 143-147.

4. Conclusión

No deja de ser curioso, cómo por caminos diferentes, se deja entrever en estas dos obras la siguiente coincidencia: una cierta negación de una cristología implícita o indirecta. En efecto, para Pagola esta negativa estaría motivada por el concreto uso del método histórico-crítico y la convicción de que poco pueden decir de la conciencia de un personaje del que nos separan dos mil años. Así, para el teólogo español, y como ya hemos visto, históricamente no se puede decir más de lo que se puede decir. Del mismo modo, en la obra de Ratzinger, el acercamiento canónico no contempla sino la posibilidad de una cristología explicitada a la luz del acontecimiento pascual y refrendada por los grandes concilios cristológicos de la antigüedad. Por esta razón, la imagen de Jesús que brota de sus páginas recuerda un tanto al Jesús de la visión beatífica, de una perfecta conexión con el Dios al que considera su Padre.

Con todo, se puede ensayar un camino intermedio: aquel que reivindica la existencia de una cristología implícita o indirecta, es decir, “la vida de una persona en su exterioridad revela aspectos esenciales de su propia autocomprensión. La antropología evidencia cómo es imposible vivirse sin un mínimo esfuerzo de introspección. Así, la vida no es otra cosa que la plasmación de aquello que somos y que anhelamos llegar a ser. De ahí que esta autoconciencia, que poseemos como nuestro tesoro máspreciado, tenga un elemento esencialmente diacrónico que demuestra cómo no estamos contruidos de modo estático en nuestro propio ser, sino que éste se va desplegando y explicitando al hilo del duro oficio de vivir”²¹. En el caso de Jesús, no fue distinto. Su modo de relacionarse, su predicación, su praxis de liberación destinada especialmente a los más pobres, lo singular de su oración... es una ventana abierta al misterio de su identidad más profunda, a la conciencia que Jesús tuvo de sí mismo. De esta manera, esta tercera vía ofrece como camino intermedio una continuidad, excesivamente acentuada en Ratzinger, en la discontinuidad, resaltada como tendencia en Pagola, entre la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y lo que la Iglesia primitiva va a pensar sobre él. Se trata, por tanto, del camino que ensayan la mayor parte de las cristologías contemporáneas, es decir, una vía intermedia entre toda postura tendente al escepticismo metodológico y aquella tendente a un positivismo metodológico. Lo expresa con claridad el siguiente texto de O. González de Cardedal:

Tarea de la cristología es saber qué hizo o qué dijo Jesús, pero sobre todo descubrir la conciencia que tenía de sí mismo. ¿Cómo comprendió su persona y su misión? Ha habido dos posturas extremas. El positivismo histórico piensa que la identidad de Jesús está manifiesta en las fórmulas y títulos que otros le dan y que él se da a sí mismo en los evangelios, de forma que entre el mensaje de Jesús, en donde él es el predicador, y la cristología de la Iglesia, en la que él es el objeto de la predicación, habría una identidad total. El esce-

²¹ *Ibid.*, 132.

ticismo histórico, por el contrario, piensa que los evangelios son textos elaborados por la Iglesia tras la Pascua y que la cristología que propone la Iglesia está en discontinuidad con la predicación de Jesús. El sujeto predicado por la Iglesia no sería el mismo sujeto que el predicador del Reino. Frente a esta alternativa, en los últimos decenios se ha explorado una tercera vía para encontrar la continuidad entre la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y lo que la Iglesia piensa sobre él. Se trata de la cristología implícita o cristología indirecta, en acto, en realización (Bultmann, Conzelmann, Marxen)²².

Pues bien, nuestra humilde impresión es que el libro de J. Ratzinger sería tendente a este positivismo metodológico, mientras que el libro de Pagola tendería al escepticismo. Con todo, en los dos constatamos una carencia en orden a la reconstrucción de esta cristología en acto como forma de bucear, siquiera asintóticamente, en las profundidades de conciencia de Jesús de Nazaret.

En conclusión, hemos querido ofrecer esta meditación para aportar luz a la lectura de estos dos libros que, por su aparición simultánea en nuestro país, han provocado inevitables comparaciones. No hemos pretendido ofrecer ningún juicio, sino algunas claves de lectura que ayuden a incentivar la necesaria racionalidad teológica. En efecto, la mejor manera de dignificar la reflexión creyente consiste en abrirse al debate que pretende provocar, más allá de acusaciones fáciles y partidistas. Así, hemos intentado hacer una comparativa entre dos obras, pero no en clave de exclusión recíproca, sino con la intención de mostrar que la figura de Jesús, el Cristo, por estar inserta en el ámbito del misterio, nunca es susceptible de presentaciones definitivas.

²² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, 64.

EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO "MYSTÊRION" EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA ORIENTAL

José Manuel Fernández Rodríguez

Sumario: El hombre siempre ha mostrado una especial sensibilidad y respeto a aquello que considera sagrado. A pesar de que los ritos sagrados parecen haber perdido crédito y valor sacramental en el mundo secular actual, la teología ortodoxa parece haber conservado una explícita referencia a lo místico-sagrado en sus actos litúrgicos desde su más genuina mentalidad oriental. El autor pretende mostrar la riqueza santificante que actualmente aporta y conserva el rito místico a la praxis de la Iglesia de Oriente y a la vida del cristiano para su divinización.

Summary: Man has always proved respectful and sensitive towards that he considered as holy. Despite the fact that holy acts seem to have lost credibility and sacramental value in the secular world nowadays, the orthodox theology seems to have preserved an explicit reference to the mystic-sacred in the liturgical acts from their most genuine Eastern mentality. The author tries to prove the holy richness that the mystery act has and gives both to the praxis in the Eastern Church and to the Christians' lives for their deification.

Palabras clave: misterio, filosofía neoplatónica, doctrina sacramental, tradición ortodoxa.

Key words: mystery, neoplatonic philosophy, sacramental doctrine, orthodox tradition.

1. Introducción

El término griego “μυστήριον” (*mystêrion*) corrientemente utilizado por la Iglesia oriental, ha tenido su propio desarrollo histórico hasta alcanzar su sentido y significado con el que se le venera en la actualidad. Así pues, ha sido, a lo largo de toda la vida de la Iglesia de Oriente en sus dos milenios de historia y en virtud de la reflexión teológica, litúrgica y pastoral, como se ha ido fraguando el concepto de *mystêrion*, para determinar aquellas acciones sagradas que, fundamentadas en la Palabra de Dios y realizadas en el seno místico-misterioso de la Iglesia, tienen una finalidad soteriológica, y vienen a ser, por tanto, medios de salvación para el hombre.

Como veremos el término griego *μυστήριον*, arrastra tras de sí, un amplio espectro de significados y usos prácticos. Este término ha conservado sus connotaciones y simbolismos adquiridos en la antigüedad precristiana y cristiana, a pesar de que los Santos Padres y antiguos escritores eclesiásticos orientales lo aplicaran a contenidos propios de la nueva fe y lo emplearan para expresar su concepción en torno al misterio salvífico de Dios. Con todo, el concepto griego no ha permanecido inmune a ulteriores influencias latinas, recibidas de su contacto y combinación con el término latino *sacramentum*.

Por todo ello, pretendemos abordar cómo se ha ido dando la evolución específica del término *mystêrion*, con sus aspectos negativos de influencias extrañas, así como los aspectos positivos desarrollados a partir de la reflexión y especulación teológica, y además, a partir de la contemplación mística y sensibilidad espiritual oriental. No obstante, también tendremos en cuenta la aplicación práctica de usos antiquísimos que se ha conservado en su riqueza simbólica conceptual, pero aun así nos planteamos: ¿se han arraigado y conservado residuos latinos del concepto *sacramentum* en el término griego?, o por el contrario ¿han conseguido extirparlos, permaneciendo así fieles a sus orígenes y a la pureza de sus venerables tesoros de tradición simbólica ritual? Por eso, en base a estas cuestiones, no es de extrañar que en nuestras aportaciones aparezcan comentarios y referencias comparativas del término griego *mystêrion*, respecto a algunos significados y usos que abarca el término latino *sacramentum*.

2. El concepto de “mystêrion” en el mundo griego y en la Sagrada Escritura

2.1 “Mystêrion” en la concepción pagana del mundo griego y oriental

Cuando en la actualidad hacemos referencia al “misterio” o a cosas misteriosas, enseguida nos llama poderosamente la atención todo aquello que tiene que ver con lo desconocido, lo prohibido, lo secreto, lo oculto o lo enigmático¹, y que va más allá de lo que las ciencias físicas pueden constatar.

Sin embargo, para el hombre antiguo el misterio era algo que afectaba existencialmente a su propia vida, y que podría elevarla a una dimensión superior, incluso divina. Este sentido “misterio” fue derivando hacia específicas prácticas culturales en las distintas religiones paganas. Del mismo modo, también las connotaciones del misterio se dejaron sentir en la filosofía antigua, cuya intención era introducir a otros en los misterios de la existencia, pero más bien a nivel especulativo-intelectual. Con esto, pretendemos mostrar cómo las dos corrientes –la cultural y la filosófica– han ejercido su influjo en la concepción cristiana del *mystêrion*.

2.1.1 El concepto de “mystêrion” en los cultos misticos

Resulta paradójico decir que la misma palabra *mystêrion* es misteriosa incluso etimológicamente. Todavía no ha sido posible conocer con exactitud la raíz filológica del término. Para Bornkamm², es bastante probable, aunque no cierto, que el sustantivo *mystêrion* derive del verbo μύειν= cerrar los labios o la boca, ya que, son los órganos de transmisión y observación de cosas ocultas, por lo que su significado vendría a ser el de una cosa secreta o algo escondido.

¹ Hacemos referencia aquí, a todo aquello relacionado con las “ciencias ocultas”: esoterismo, magia negra o blanca, fenómenos paranormales (parapsicología, psicofonías, psicoimágenes), brujería, demonología (culto a Satán), numerología...etc.

² Cf. G. BORNKAMM, “μυστήριον”, en F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI (eds. italianos), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, (ThWNT) VII, Brescia 1971, 645-716, esp. 647.

En plural, el término griego “μυστήρια” (*mystéria*), designa a toda una serie de celebraciones culturales secretas, y dentro de ellas, especialmente la iniciación, que se extendieron desde el siglo VII a.C. al IV d.C., por Grecia y por el mundo helenístico, generalmente al margen de la religión oficial³. Lo que se representaba en estos *cultos místéricos* eran dramas relacionados con la muerte y la resurrección (o sea, la unión del hombre con la divinidad), para ello se utilizaban los primitivos símbolos de fecundidad, y se bendecían alimentos y bebidas, con la intención de hacer posible la unión directa con la divinidad mística⁴.

Estas celebraciones rituales estaban reservadas a un círculo restringido de *iniciados* (μύστοι) y su incorporación gradual se realizaba por medio de ritos especiales de iniciación. A los iniciados se les imponía la obligación absoluta de guardar las reglas y el secreto (*disciplina del arcano*) sobre los detalles de los ritos culturales. La finalidad de estas prácticas rituales era obtener la salvación (σωτηρία) y la fuerza vital divina, garantizada a los iniciados. Se producía así una segregación con respecto al grueso de los no iniciados⁵.

La terminología de los misterios aparece también en la *magia*, y el término se aplica a la misma acción mágica, a la fórmula y a los medios usados por el mago⁶.

Otro de los usos lingüísticos es el *profano*. A partir de la acepción religiosa, *mystêrion* pasa a designar el secreto íntimo, ya sea a nivel personal, familiar, social, o cualquier otro secreto privado y, finalmente, el secreto en general. A pesar de tales casos excepcionales, el término *mystêrion* continuó conservando su referencia específica al original secreto religioso⁷.

2.1.2. “Mystêrion” en el platonismo y en la gnosis⁸

Los filósofos griegos asumen el término *mystêrion* comparando la búsqueda intelectual de la verdad suprema con el camino de la iniciación mística. Esto aparece

³ En el Próximo Oriente hubo cultos místéricos en torno a las figuras de Demeter en Eleusis, Astarté en Fenicia, Adonis en Siria, Isis y Osiris en Egipto, Mitra en Persia... Cf. MICHAEL SCHMAUS, *Teología Dogmática VI. Los Sacramentos*, Madrid 1961, 28-29; cf. también K. PRÜMM, “Mysterien”, en J. HÖFER y K. RAHNER (eds.) *Lexikon für Theologie und Kirche*, (LThK) VII, Freiburg/Br 1962, 717-720; y G. BORNKAMM, “μυστήριον”, en ThWNT VII, Brescia 1971, 645-716.

⁴ Cf. PAULY-WISSOWA-KROLL, “Mysterien” en *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXXII, Stuttgart 1935, 1324-1326, y 1329-1331. (Cf. R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Salamanca 1986, 30-31).

⁵ Cf. R. SCHULTE, “Los Sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical”, en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.) *Mysterium Salutis (MyS) IV/2*, Madrid 1975, 53-158, esp. 79.

⁶ Cf. R. SCHULTE, o. c., en *MyS IV/2*, 79; y A. GONZÁLEZ DORADO, *Los sacramentos del Evangelio. Sacramentología fundamental y orgánica*, Bogotá 1988, 45.

⁷ R. SCHULTE, o. c., en *MyS IV/2*, 79; A. GONZÁLEZ DORADO, o. c., 45, y cf. también R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid 1994, 38.

⁸ Seguimos aquí las orientaciones de R. SCHULTE, o. c., en *MyS IV/2*, 79.

en *El Banquete* de Platón, aquí Diotima se presenta como una mistagoga que guía al filósofo en su camino hacia la contemplación del ser puro. El acceso de la realidad visible y mudable a la realidad invisible e inmutable equivale a una iniciación misteriosa, a una *mystagogía*, pero la diferencia ahora va más allá del ámbito cultural, centrándose en el ámbito intelectual-gnoseológico como medio para alcanzar la visión de lo divino. El sabio es consciente de la función indicativa y simbólica que tienen las cosas del mundo natural, y todo lo que percibe se convierte en *símbolo* de la única realidad verdaderamente real, celestial y divina.

La única conexión que se da entre la iniciación misteriosa y la filosófica, es su preocupación por alcanzar la visión del ser divino, y con ello, la divinización. Con la diferencia de que ahora, la praxis secreta de los cultos salvíficos es sustituida por doctrinas secretas de la sabiduría verdadera. Lo que llama la atención al filósofo en su búsqueda no son las prácticas rituales ofrecidas a los dioses, sino más bien, la contemplación del ser divino, invisible e inmutable, a la que se asciende por la escalera de las imágenes visibles.

En la *gnosis* precristiana, es apreciable la relación combinada que se da entre la filosofía platónica y las prácticas misteriosas, dando lugar a una reinterpretación de los misterios, acomodándolos al mito del hombre celeste. Así pues, el concepto clave de *mystêrion* se aplica a la comunicación redentora entre el Primer Hombre (*Proto-anthropos*) celestial y a los hombres “espirituales” (πνευματικοί) que se convierten en una copia viviente y perfecta de aquel Redentor-redimido. Y esta transformación se realiza a través del “nuevo nacimiento”, entendido como un proceso de iluminación intelectual y de asimilación vital a ese arquetipo divino.

2.2. El término “Mystêrion” en el mundo bíblico

2.2.1. “Mystêrion” en el Antiguo Testamento

El término *mystêrion* aparece 45 veces en la Biblia (unas 18 veces en el AT y 27 veces en el NT), en el AT aparece solamente en algunos libros tardíos veterotestamentarios del periodo helenístico, en la versión de los LXX (Tob, Jdt, Sab, Eclo, Dan, 2Mac); tiene como trasfondo el arameo *nāz*, que designa una “cosa secreta” y que corresponde también al hebreo clásico *sōd*⁹. Entre los escritos que tienen mayor contenido teológico, debemos destacar el libro de la Sabiduría y el libro de Daniel.

En cuanto al libro de la Sabiduría, se afirma que los impíos no conocen los secretos de Dios (cf. 2,22), permanecen ocultos para ellos ya que se apartan de Yahweh cuando practican los cultos idolátricos (14,15.23). No obstante, estos misterios de Dios sí pueden ser conocidos, ya que la Sabiduría se los revela a sus discípulos, cuando la invocan

⁹ Cf. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de L'Eglise orthodoxe catholique* III, Bruges 1968, 19 (citado en R. HOTZ, *o. c.*, 25); y también B. RIGAUX – P. GRELOT, “Misterio”, en: X. LEÓN-DUFOUR, (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica* (VTB), Barcelona ⁴1967, 484.

y la escuchan (8,19-9,18), y aparece aquí como una personificación (cf. 8,4). De hecho, esa misma Sabiduría es un secreto a revelar: "Os voy a explicar la esencia y el origen de la Sabiduría, no os ocultaré secretos... pondré de manifiesto su conocimiento, sin eludir la verdad" (6,22); y aquel que la conozca podrá alcanzar la inmortalidad (8,13)¹⁰.

En el libro de *Daniel* aparece un aspecto completamente nuevo: el *mystêrion* escatológico. Este *secreto escatológico* consiste en "lo que sucederá al final de los tiempos" (2,28ss), cuya revelación y explicación sólo corresponde a Dios (cf. 2,47). Los medios que Dios utiliza con soberana libertad para revelar estos secretos son: "el sueño y la visión nocturna" (2,18s). Así pues, este *misterio*, es un anuncio velado de los acontecimientos futuros determinados por Dios, y cuya manifestación e interpretación está reservada sólo a Dios, o a los inspirados por su espíritu (4,9)¹¹.

A la vista de los datos expuestos, sólo en dos pasajes del AT (Sab 6,22 y Dn 2) tiene el *mystêrion* una importancia significativa para nuestro objeto de estudio, ya que aparece como un *secreto* a revelar que es la Sabiduría misma de Dios, y como acontecimiento futuro, más que como un *culto* secreto a los ídolos paganos (Sab 14,15.23). Pero, el concepto *mystêrion* no se refiere en ningún caso a los ritos cultuales o "sacramentos" del AT, entendidos éstos tan sólo como signos y medios de fe.

2.2.2. "Mystêrion" en el Nuevo Testamento

Cuando el término *mystêrion* aparece en el NT es perceptible el influjo apocalíptico y en la mayoría de los casos el uso del concepto conlleva un fuerte matiz escatológico. En los *sinópticos* aparece sólo una vez (en Mc 4,11: *mystêrion*; en Mt 13,11, y Lc 8,10: *mystêria*), la expresión: "a vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios", y ninguna vez en Jn. Así, en Mc 4,11 el *mystêrion* aparece en relación con el mensaje escatológico central de la predicación de Jesús mismo, o sea, la llegada del reino de Dios, puesto que con su mensaje, su vida, y su obra redentora se inició el reino de Dios.

El uso de la palabra *mystêrion* en los escritos de *Pablo* está en la misma línea de la literatura apocalíptica y evangélica, de tal modo, que para él designa esencialmente el mismo acontecimiento de Cristo, estando en relación estrecha con el kerigma de Cristo. Sólo quiere predicar la sabiduría de Jesucristo, al que identifica con el "misterio de Dios" (cf. 1Cor 2,1ss; Col 2,2, 4,3). Este misterio de Dios es su designio divino que inicialmente estaba oculto desde los albores de los tiempos (Rom 16,25-27, Col 1,26s); ahora ha sido desvelado por el Espíritu de Dios (cf. 1Cor 2,10-15), y lo deben proclamar los Apóstoles en cuanto "administradores de los misterios de Dios" (1Cor 4,1; cf. Ef 3,2s), dándolo a conocer a todos los hombres para que lleguen a la salvación (cf. Col 1,28; 1 Cor 2,7)¹². La novedad de la teología de Pablo es que rompe definitivamente con

¹⁰ Cf. R. SCHULTE, *o. c.*, en *Mys* IV/2, 80; B. RIGAUX – P. GRELOT, *o. c.*, en VTB, Barcelona ⁴1967, 485.

¹¹ Cf. G. BORNKAMM, *o. c.*, en ThWNT, VII, 681 (cf. R. HOTZ, *o. c.*, 27).

¹² Para un amplio desarrollo véase G. RICHTER, "Misterio I y Sagrada Escritura", en *Conceptos Fundamentales de Teología III*, Madrid 1967, 82-87; y R. SCHULTE, *o. c.*, en *Mys* IV/2, 82-86.

la tendencia a la segregación elitista y de la salvación exclusiva ofrecida por los cultos místéricos. Además, el *mystêrion* que anuncia no impone ninguna ley de silencio; y está abierta a todos los hombres pues incluye en esta proclamación de la nueva sabiduría de Cristo, a todos los hombres de la raza, condición y género que sean, puesto que todos tienen cabida en Cristo (cf. Ef 3,4ss; Gal 3,28).

En el libro del *Apocalipsis*, el término *mystêrion* tiene en general un sentido similar al concepto que aparece en san Pablo (Ap 17,5; 10,7), mientras que en otros dos pasajes (Ap 1,20; 17,7) se refiere al significado terreno de los símbolos misteriosos¹³.

Con todo, podemos concluir que la aplicación del concepto *mystêrion* en la sagrada Escritura en ningún lugar tiene el sentido de un rito sagrado, que transmite la gracia invisible del Espíritu Santo de una manera imperceptible. Pues el término *mystêrion* no se aplica en ningún caso en el NT al rito bautismal, ni a la cena eucarística, u otras acciones culturales. Quizás, este silencio se deba a la lucha encarnizada por defender los sacramentos cristianos de los cultos místéricos paganos, catalogados de idolátricos e inmorales. Esto quiere decir que el uso que le damos hoy día a este término, en palabras de Jüngel, “no corresponde al uso lingüístico del Nuevo Testamento, si bien no lo contradice”¹⁴.

3. La evolución del “Mystêrion” en la historia de la Teología Oriental

En los dos primeros siglos los antiguos escritores cristianos sólo utilizaban el plural *mystêria* para designar los cultos místéricos paganos y los reprobables ritos y doctrinas del gnosticismo filosófico-religioso, ya que al igual que en el NT, se evitó su uso teológico por la repugnancia a emplear esta terminología pagana-religiosa y filosófica, y sólo utilizaban el singular *mystêrion* en su concepción bíblica.

Con todo, los rasgos característicos del concepto neotestamentario de *mystêrion*, –la obra salvífica de Dios revelada en Cristo y la misión de la Iglesia de darlo a conocer a toda la humanidad–, no siempre se van a conservar con toda su riqueza y equilibrio, ya que a lo largo de la historia se han dado multitud de concepciones sacramentales no conservando del todo ni siquiera los usos profanos-populares originarios de *mystêrion* ni tampoco del término latino *sacramentum*.

Por eso, la cuestión que se nos plantea en último término es: ¿qué impulsó a la Iglesia indivisa a aplicar más tardíamente el concepto *mystêrion* a la eucaristía y al bautismo, y a otras “acciones sagradas”? Parece ser que esto fue favorecido por el uso pau-

¹³ Cf. B. RIGAUX – P. GRELOT, *o. c.*, en VTB, 487-488.

¹⁴ Cf. E. JÜNGEL, “Das Sakrament-was ist das?”, en E. JÜNGEL – K. RANHER, *Was ist ein Sakrament?*, Freiburg-Basel-Wien 1971, 29s; cf. G. BORNKAMM, *o. c.*, en ThWNT, VII, 645s. Cf. cita en R. HOTZ, *o. c.*, 29, nota 18.

latino de elementos lingüísticos procedentes de la praxis cultural mística¹⁵, pero sobre todo por las influencias de la gnosis y de la filosofía neoplatónica, debido a necesidades misioneras y apologéticas.

En Occidente se llevó a cabo la traducción del concepto *mystêrion* por la palabra latina *sacramentum*, y es Tertuliano quien se encargará, a partir del siglo III, de la elaboración teológica de este cambio lingüístico. En cambio, en Oriente, los Padres griegos se inclinarán por mantener y empezar a aplicar el término *mystêrion* a diversas realidades, entre ellas, a las acciones sagradas. A partir de aquí y durante el resto de la época patristica se va a ir perfilando una separación terminológica entre ambos términos. Por otra parte también queremos señalar, que la total separación terminológica de ambos términos no se produjo hasta que Occidente no cambió la filosofía neoplatónica por otra de corte aristotélico en los inicios de la escolástica latina, y a pesar de que ambos conceptos se emplearon como sinónimos, nunca llegaron a ser idénticos desde el principio, sino sólo análogos porque se referían a distintos enfoques. Para una mejor comprensión, vamos a adentrarnos en la evolución del empleo del concepto *mystêrion* en la mentalidad de los Santos Padres griegos, de los escritores eclesiásticos y en la praxis de la Iglesia Oriental.

3.1. El concepto de "Mystêrion" en los Padres de la Iglesia de Oriente

Centrándonos en la repercusión de las categorías gnóstico-neoplatónicas, va a ser en la escuela de Alejandría dónde se van a dejar sentir sus influencias de tal modo que los Padres orientales del siglo III en sus controversias con las doctrinas gnósticas y religiones paganas las van a hacer suyas, y conjugándolas con el concepto *mystêrion*, las aplicarán a diversos acontecimientos del misterio salvífico de Cristo, así como a realidades propias de la fe y de la vida de la Iglesia, para inculturar de este modo el mensaje de la fe, dotándolo de un nuevo sentido y haciéndolo válido para la época concreta en la que se encontraban.

3.1.1. El influjo de las categorías neoplatónicas

Para entender la doctrina sacramental de los padres griegos, hay que partir de la concepción neoplatónica sobre las 'ideas', el 'arquetipo' y la 'imagen'. Para comprender la imagen hay que basarse, en la doctrina de las ideas de Platón, expuestas en la *Politeia* (Libro VII, cap. 1-3), sirviéndose de su comparación de la caverna.

En Platón podemos distinguir dos procesos de pensamiento: primero, la doctrina de las ideas, que juega con el concepto de imagen y arquetipo; y segundo, la ascensión gradual del *nous* a un grado de realidad cada vez más elevado desde las ideas hasta la idea del Bien absoluto. De este modo divide la realidad en espiritual e invisible (mundo de las

¹⁵ Esto lo ha puesto de manifiesto la *teología de los misterios* de Odo Casel. Así ha sido recogido por M. SCHMAUS, *o. c.*, 35-36, pues aunque las *formas esenciales* de los sacramentos tienen su origen en Cristo, las religiones místicas contribuyeron *al desarrollo de las formas sacramentales*. Su lenguaje fue admitido en gran parte en la fe cristiana y sirvió como recipiente para un contenido completamente distinto.

ideas= arquetipo divino), y en material visible (mundo de las cosas= imagen humana). Así, la idea es la verdadera causa del mundo sensible, por lo que la imagen humana depende y refleja el arquetipo divino del que aspira a llegar a una comunión definitiva con él¹⁶. “La imagen (copia) refleja la realidad del arquetipo (original). Todo lo que la imagen posee de realidad, pertenece más profundamente al arquetipo que a la imagen misma, ya que todo el ser de la imagen consiste en reproducir de manera imperfecta el arquetipo”¹⁷.

Por tanto, partimos de la idea de que el arquetipo se encuentra en la imagen del todo presente, si bien misteriosamente presente y oculto. La imagen revela y representa de forma misteriosa y velada al arquetipo, pero lo es sólo para aquel que ha sido iniciado en el misterio.

“Aquí se manifiesta la típica conexión del pensamiento neoplatónico arquetipo-imagen con elementos provenientes de los cultos místicos y de la gnosis. Los griegos paganos creían, sin duda, que los dioses estaban presentes en sus representaciones y por eso, a sus imágenes culturales les ofrecían alimentos. Y esta noción de la misteriosa presencia del representado en su imagen, se introdujo esencialmente en la veneración que el oriente ha tributado siempre a sus imágenes culturales (*eikon= icono*)”¹⁸.

Andando el tiempo, los Padres griegos aplican con ciertas variaciones las categorías neoplatónicas de arquetipo-imagen al bautismo y a la eucaristía en su noción de *mystêrion*. Ante lo cual R. Hotz llega a dilucidar la misteriosa relación que se da entre estas dos categorías: existe una misteriosa interacción entre imagen y arquetipo, entre el símbolo (real) y lo que significa. El *prototypos* o *typos* (arquetipo) se halla presente o se refleja en una imagen visible, en el *antitypos*, aunque sólo de una manera misteriosa y cubierta, pero no por esto menos presente¹⁹.

Esta forma de concebir la imagen en Oriente, ha marcado una de las principales razones de la diferencia de la doctrina sacramental entre oriente y occidente, ya que el occidente entiende la imagen de modo distinto²⁰, percepción que aún hoy día perdura, ya que no es del todo similar, y ha dado lugar a muchos equívocos y enfrentamientos.

¹⁶ D. BOROBIO, “Breve historia de los sacramentos cristianos”: *XX Siglos IV/14* (1993) 83-96, esp. 87.

¹⁷ A. GERKEN, *Teología de la Eucaristía*, Madrid 1991, 60, habla de un “pensamiento progresivo (por grados) en el sentido de una doctrina de redención y salvación” en Platón.

¹⁸ R. HOTZ, *o. c.*, 40 y nota 14. Como la literatura sobre el concepto de la imagen es muy extensa citamos a modo de ejemplo: H. Crouzel, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

¹⁹ R. HOTZ, *o. c.*, 45.

²⁰ Con respecto a la teología de la *imagen cúltrica* cristiana y su repercusión en la doctrina sacramental, hay que “tener en cuenta un concepto doble de imagen que existe en la tradición: uno más *aristotélico*, según el cual la imagen es el símbolo externo de una realidad separada de él a la que sólo se refiere pedagógicamente para el hombre en tanto ser sensible, y uno más *platónico*, según el cual la imagen participa de la realidad de lo representado, establece, más o menos, la presencia real de lo representado que en ella habita”. Ver K. RAHNER, “Para una teología del símbolo”, en *Escritos de Teología IV. Escritos recientes*, Madrid 1963, 283-322, esp. 310.

3.1.2. Los Padres Alejandrinos

Como ya hicimos alusión, los teólogos de la escuela alejandrina con Clemente y Orígenes a la cabeza, fueron los que aplicaron las categorías gnósticas-neoplatónicas a la doctrina cristiana, coordinando y sintetizando los elementos para la asimilación del concepto pagano *mystêrion* en el cristianismo²¹.

Clemente de Alejandría († antes del 215) en un principio atacó duramente los misterios paganos, pero luego utilizó contenidos de su terminología. Así es que, presenta a Cristo como el gran *mistagogo* que introduce al gnóstico en los pequeños misterios guiándolo hacia los grandes misterios de la Verdad eterna²². Por eso, la trasmisión de los misterios más elevados ha de realizarse de forma velada, parabólica y enigmática, tal como aparecen también en la Escritura, para protegerlos de cualquier profanación²³. Pero, en Clemente la comunicación de los misterios de la fe pierde ese carácter público y abierto que tuvo en el NT, introduciendo la segregación elitista y la disciplina del arcano practicada en los cultos místéricos. Aunque no aplica el término *mystêrion* al bautismo ni a la eucaristía establece cierta analogía con los misterios paganos, que considera más dignos, y los cultos cristianos²⁴.

Destacamos también a *Orígenes* († ha. 254) que, en Alejandría en el siglo III, perfiló de un modo muy particular la teoría de la imagen y sentó las bases de la futura reflexión sistemática que establece la íntima relación entre el signo²⁵ y la realidad. Para comprender su doctrina sobre el misterio, hay que distinguir entre *to mystêrion* y *ta mystêria*. Establece un nexo de conexión entre el gran Misterio del Verbo (que se revela en la Encarnación, en la Iglesia y en la Escritura) y los *mystêria* (bautismo y eucaristía) que derivan de Él por participación (concepto fundamental en la filosofía neoplatónica). Aunque para él la noción de *mystêrion* hacía referencia a la voluntad salvífica del Padre en Cristo, también entiende el misterio como un *signo* que revela y oculta toda la realidad (historia) de la salvación²⁶.

A partir de aquí, y siguiendo el ejemplo influyente de estos dos autores, los Padres griegos posteriores elaboraron su doctrina teológica introduciendo en la teología y en la liturgia cristiana un uso casi normal de la terminología pagana del misterio. Tal es el caso de Pseudo-Dionisio Areopagita.

²¹ Un desarrollo más amplio en R. ARNAU, *o. c.*, 52-53; y R. HOTZ, *o. c.*, 32-33.

²² Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 3,1; 162, 3, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, (GCS) Clemens Alexandrinus, 2º tomo, Berlín 1985, 320s.

²³ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 57, 2; y VI, 124,6.

²⁴ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico o Exhortación a los griegos* c.12, en H. DE LUBAC y J. DANIELOU *Sources Chrétiennes* (SC) 2bis, Paris 1941ss, 189s.

²⁵ Fue él quien comenzó a formular de manera técnica la noción del signo como principio operativo, como medio a través del cual se consigue la gracia como efecto. Tomado de R. Arnau, *o. c.*, 53.

²⁶ Cf. ORÍGENES, *In rom. Com.* (MPG 14, 968 A): "El signo, por medio del objeto que se ve, indica otro". (Ver R. HOTZ, *o. c.*, 33).

3.1.3. (Pseudo) Dionisio el Areopagita

Hacia finales del siglo V, en Oriente, el *Pseudo-Dionisio Areopagita*, tuvo la audacia de encuadrar los *mystéria* en una concepción “mística-platónica”, uniendo lo contemplativo estético a la concepción neoplatónica²⁷. Parte de que Dios es todo en todos, es la causa de todo. “Toda emanación esencial tiene su arquetipo en el despliegue de la causa original divina en las hipóstasis trinitarias: toda paternidad y filiación de los espíritus semejantes a Dios, así como toda paternidad y filiación humanas provienen de la paternidad y filiación originales”²⁸. Dionisio hace derivar de aquí toda una jerarquía cósmica, donde la jerarquía eclesiástica terrena se une a la celestial representando una imagen de la misma.

De este modo, clasifica los *mystéria* en una jerarquía de valores (*Jerarquía eclesiástica*) en cuya cumbre está la eucaristía²⁹, mostrando un proceso gradual de ascensión a través de cada uno de los símbolos, para ir superando la distancia infranqueable que se da entre la realidad sensible y la realidad invisible, hasta llegar a la comunión con Dios o “deificación”³⁰. Este movimiento de abajo arriba, se produce por el impulso mismo de los símbolos que tienden a reflejar la realidad trascendente.

Dentro de la estructuración jerárquica que establece, destacamos la aplicación del término *mystéria* referido a determinados simbolismos sagrados, entre ellos, las *santas consagraciones*, por las que uno se santifica y realiza el proceso de ascensión, en tres actos: a) purificación, que se hace por la conversión y el catecumenado; b) iluminación, es el bautismo, símbolo de la regeneración, que se realiza en aquellos que están preparados a dejarse conducir por la jerarquía a la semejanza de Dios; c) comunión (*synaxis*) símbolo por el que nos unimos a Dios, pues el bautismo, conduce a la unión; d) perfección, por la unción que como la comunión plenifica, el $\mu\upsilon\sigma\rho\nu$ (*mýron*) significa el Espíritu Santo. Así pues, hemos aludido aquí a los tres *mystéria* que inician la deificación e incorporación a la ‘plena’ vida cristiana.

Pero, a pesar de que la teología sacramental mística, que desarrolló el Areopagita, ejerció un fuerte y duradero influjo en las iglesias de Oriente, primero entre los griegos y después entre los eslavos; sin embargo, como veremos más adelante, Oriente no llegó a tener una sistematización sacramental hasta la época moderna, y por influjo de Occidente.

²⁷ Seguimos aquí las aportaciones de D. BOROBIO, *o. c.*: *XX Siglos* IV/14 (1993)90-92; y R. HORTZ, *o. c.*, 64-67.

²⁸ *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 4, Leipzig 31896-1913, 693. (Citado en R. HORTZ, *o. c.*, 65).

²⁹ El Areopagita clasifica los *mystéria* en seis ritos: 1. la “iluminación” (bautismo); 2. la “comunión”; 3. la “consagración con el *mýron*” (confirmación); 4. los tres órdenes sagrados: obispo, sacerdote y diácono; 5. la “tonsura monástica”; 6. el rito “de los que han muerto santamente”.

³⁰ Cf. Ps.-DIONISIO EL AEROPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, 3, 1 (MPG 3, 424).

3.2. "Mystêrion" y "Mystêria" en la Teología Oriental del Segundo Milenio

El desarrollo sacramental en Oriente no se realizó con la misma amplitud y vigor que en Occidente, debido quizás al positivismo, inmovilismo y *conservadurismo* que caracteriza la mentalidad oriental determinada por una teología *mística-contemplativa* estando así más arraigada a la *tradición ortodoxa original*³¹; mientras que la mentalidad occidental, sin olvidar su tradición y raíces orientales, está más abierta a la innovación marcada por la teología racional-especulativa. Será a partir del siglo XVI cuando los teólogos orientales comiencen a elaborar una doctrina sacramental de influencia escolástica debido a la embestida controversial de la Reforma a la que tendrán que hacerle frente y que intentó introducir su elaboración doctrinal en Oriente sin conseguirlo. Sin embargo, a pesar de los lastres, influencias latinizantes y occidentalismos que arrastraban en su dogmática, llevaron a cabo una gran revolución desde el siglo XIX, cuando algunos relevantes teólogos rusos desde, una nueva perspectiva eclesial y sacramental, propugnaron una vuelta a las fuentes antiguas del pensamiento cristiano³².

3.2.1. Ausencia de sistematización doctrinal en Oriente del siglo XI al XV

El Gran Cisma del año 1054 que se produjo entre la Iglesia Oriental y la Iglesia latina de Occidente, sólo trazó la rúbrica final de la evolución que se fue desarrollando de forma separada, en torno a diferencias étnicas, rituales, lingüísticas, disciplinares, culturales e incluso políticas, que hacían cada vez más difícil, tanto en el ámbito político como en el terreno eclesiástico, una mutua comprensión.

Pero, la división de las iglesias marcó la doctrina sacramental y después del cisma, tanto en Oriente como en Occidente, también en el ámbito eclesial se siguieron caminos *oficialmente* separados. Esto hizo que se restringiera el intercambio entre Oriente y Occidente aunque sin producirse su ruptura total. Esto se refleja entre los siglos XI al XVI –entonces también para oriente la cuestión sobre la doctrina sacramental se hizo candente a causa de la Reforma–, cuando la evolución fue por caminos separados.

Aunque la *Iglesia Oriental* se mantuvo en gran parte fiel a la comprensión de los sacramentos marcada por las concepciones neoplatónicas, debemos añadir que también se fue introduciendo en ella el aristotelismo, dando lugar a un antagonismo entre las ideas platónicas y aristotélicas, que fueron igualmente negadas en círculos

³¹ Las *iglesias de la Ortodoxia* son aquellas que se han mantenido en la sana doctrina o recta doctrina de fe verdadera conforme con el mensaje evangélico. A partir de Eusebio y de los textos de los concilios de Éfeso y Calcedonia la *ortodoxia* indica de forma privilegiada la enseñanza tradicional y universal de la Iglesia tal como la han transmitido los apóstoles y sus sucesores, y está contenida en los siete primeros concilios ecuménicos, que solamente a éstos se atiene la Iglesia Ortodoxa.

³² Para nuestra exposición seguimos las aportaciones de A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias de oriente. Puntos específicos de su teología*, vol. I, Santander 1959; e *Iglesias de oriente. Repertorio bibliográfico*, vol. II, Santander 1963; además de la citada obra de R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, Salamanca 1986; y particularmente, para contrastación y cumplimentación nos apoyamos en S. JANERAS, "Introducción a la Teología Ortodoxa", en A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, 133-254.

monásticos. Sin embargo, fueron los platónicos más que los aristotélicos, los que con anterioridad se mostraron partidarios de una unión con la *Iglesia Católica*³³.

De entre los partidarios de las dos corrientes filosóficas la mayoría enseñaba en universidades seculares, secundadas por laicos. Pero, frente a esto, se desarrolló en el monaquismo un movimiento que intentaba situarse más allá de las dos direcciones filosóficas en pugna, el *hesychasmo*. Esta corriente representada al principio por el egipcio místico *Macario* (300 hasta 390), pasando por *Simeón el nuevo teólogo* (949-1022), que sostuvo un realismo sacramental oponiéndose al sacramentalismo mecánico y, posteriormente con *Gregorio Palamas* (1296-1359), que le dio forma científica al *hesicasmo adulterado*³⁴, acentuó igualmente la importancia de la gracia sacramental proporcionada por la iglesia para la santificación del hombre y como garantía de la resurrección futura. También hay que destacar a *Nicolás Kabasilas* († ca. 1398), pues afirmaba que para la deificación es necesaria la iglesia y los sacramentos porque representan el camino hacia Dios. Y también a su discípulo *Simeón de Tesalónica* († 1429), que en su escrito *Sobre los siete sacramentos* siguió la línea del Areopagita y Máximo ‘el confesor’, pero aun así ninguno de los dos llegaron a crear una doctrina sacramental propiamente dicha³⁵.

Tampoco en las universidades de Oriente de esta época, se llevaron a cabo ni sumas teológicas ni síntesis doctrinales sacramentales³⁶, ni siquiera el interés por la escolástica (combatida por los *hesicastas* y la Ortodoxia) que existía por igual entre platónicos y aristotélicos hizo que se aceptara la doctrina sacramental escolástica, que luego en el siglo XVII se impondrá bajo la presión de factores condicionantes externos.

3.2.2. *El panorama cronológico y teológico del desarrollo doctrinal sacramental*

Por una parte, ya hemos indicado que debido al abandono del neoplatonismo y la aplicación de las categorías aristotélicas en la doctrina general de los sacramentos emprendida por la escolástica, se produjo una auténtica *separación* entre Oriente y Occidente en la comprensión de los conceptos *mystêrion* y *sacramentum*. Posteriormente esta separación se convirtió en una auténtica *escisión* cuando se puso el acento en la *sola*

³³ Como platonizantes *latinófonos* entusiastas de la unión destacamos a *Juan Bekkos* († 1296) y el pensador nominalista *Balaam de Calabria* († 1348) que mantuvo una pugna que perdió contra *Gregorio Palamas*, en base a argumentos aristotélicos y neoplatónicos. A raíz de esto, que fue como una victoria de los contrarios a la unión, la iglesia ortodoxa se decantó por los *hesicastas* despreciando al mismo tiempo la escolástica latina.

³⁴ Así es como lo denomina A. SANTOS HERNÁNDEZ, *o. c.*, vol. I, 81-82; no obstante, considera a *Gregorio el Sinaíta* († 1346) el padre y autor del *hesicasmo adulterado*, pero que a partir de *Gregorio Palamas* pasó a llamarse *Palamismo*: consistió en un “rebrote carismático” (en la línea del misticismo) que intentaba edificar una mística de la oración paralela a la vida litúrgica-sacramental de la iglesia (sin separarse de ella, pero acentuando la oración más que los sacramentos), que en virtud de ciertas operaciones, pretendía alcanzar como punto culminante la experiencia de la misma luz divina que vieron san Esteban, Saulo y los Apóstoles en el monte Tabor.

³⁵ Cf. R. HORTZ, *o. c.*, 82s.

³⁶ Tan sólo contamos con que en el siglo XIII el monje Job ‘el pecador’ hizo quizás la primera reflexión teológica en sentido propio sobre los ritos de los *mystêria* (cfr. R. HORTZ, *o. c.*, 83, nota 9).

palabra –por los reformadores– desvalorizando así el acto sacramental. Y de este modo, la evolución teológica se fue desarrollando paralelamente, pero de diferente modo, en Oriente con respecto a Occidente.

Por otra parte tenemos que las primeras tentativas de uniones conclusivas en los concilios de *Lyon II* (1274) y *Ferrara-Florenzia* (1438-1439), fueron momentáneas porque no pudieron imponerse en Oriente, aunque se fueron aceptando ciertos cánones doctrinales latinos en materia de sacramentos, que entraron por la puerta trasera sin ser reconocidos oficialmente. Como botón de muestra tenemos que en el Concilio de Lyon II, el emperador *Miguel VIII Paleólogo* aceptó en su *Professio fidei* (1274) tanto el número septenario latino de los sacramentos, como el concepto de transubstanciación (DH/DS 860).

Posteriormente entre los años 1559 y 1581, el Protestantismo intentó hacer campaña en Oriente, para ello se desarrollaron una serie de contactos entre los teólogos de Wittenberg y teólogos ortodoxos para introducir la *Confessio Augustana* en Oriente. A lo que el patriarca de Constantinopla *Jeremías II* († 1595), entre los años 1576 y 1581 tomó posición contraria respondiendo a la Confesión de Ausburgo por medio de correspondencia hasta que ésta se interrumpió, rechazando así la unión propuesta por los reformadores. Jeremías II a la vez que aceptaba el *septenario sacramental* latino daba una definición de *mystêrion* totalmente escolástica, en la que empleaba los conceptos aristotélicos de *materia* y *forma* y de *causa eficiente*: “Se llaman *mystêria*, aquellos que bajo un signo sensible tienen un efecto inteligible y otro oculto. Cada uno de ellos se funda en la Sagrada Escritura; tienen una materia y forma (*ÿlen kai edos*) exactamente circunscrita y, además, una causalidad eficiente, o más bien, instrumental”³⁷. Aquí se manifiesta a las claras el déficit que tenía la Greco-Ortodoxia que hasta la fecha no había desarrollado una doctrina sacramental con firma ortodoxa, esto es, *autónoma*, no estando bien armada para hacer frente a la Reforma.

Aunque el primer caso de infiltración del Protestantismo en Oriente se dio con *Métrofanês Kritopulos* († 1639), que en 1624 publicó una *Confesión de fe* dónde sólo admitía tres sacramentos: bautismo, eucaristía y penitencia; debido a la influencia protestante que recibió al estudiar en las universidades protestantes de Inglaterra, Alemania y Suiza, enviado por *Loukaris*. Posteriormente, desde 1636 fue elegido patriarca de Alejandría y volvió nuevamente a la Ortodoxia hasta su muerte.

Sin embargo, la piedra de escándalo fue la *Confessio fidei* –herética– del patriarca de Constantinopla *Cirilo I (Loukaris)* que en 1629 apareció publicada en latín en Ginebra, con una clara influencia protestante por los contactos epistolares que mantuvo con reformadores holandeses, además, gracias al apoyo de los embajadores holandeses comenzó a proclamar abiertamente tesis calvinistas. La *Confessio fidei* manifestaba rasgos calvinistas en la doctrina sacramental, explicaba que sólo el *bautismo* y la *eucaristía*

³⁷ Citado según M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* (vol. III: *De sacramentis seu mysteriis*, en cap. I: *De sacramentis in genere*), Paris 1930, 13. Recogido por R. HORTZ, *o. c.*, 146, nota 17.

habían sido instituidos por Jesucristo, que constaban de palabra y elemento y eran sello de la promesa divina, y que indudablemente conferían gracia solo a partir de la fe actual³⁸.

Como las doctrinas calvinistas siguieron incidiendo en Oriente hicieron sentir la necesidad de una inmediata refutación, que precisamente en materia de doctrina sacramental, sólo fue posible con la ayuda de la escolástica católica, en este sentido, la lucha ortodoxa antiprotestante seguía su andadura. Y, de este modo, el influjo católico respecto a la teología sacramental ortodoxa ha permanecido ininterrumpido.

Precisamente, fue el metropolitano de Kiev (Ucrania), *Pedro Moghila* († 1647), quien en 1640 frenó la embestida desafiante de Cirilo I, escribiendo su gran catecismo conocido como *Confessio fidei orthodoxa* que vino a ser como una especie de gran catecismo de la fe ortodoxa, con una amplia influencia de la teología católico-escolástica tanto en el contenido como en la forma en materia sacramental, puesto que se basó para ello en cateismos del Tridentino, de san Roberto Belarmino y de san Pedro Canisio. Fue presentada para su aprobación en el *Sínodo provincial de Kiev* del 1640 pero como no llegaron a ponerse de acuerdo, esta *Confessio fidei orthodoxa* obtuvo su aprobación final de una conferencia de teólogos en el *sínodo de Iasi* (capital de Moldavia) en 1642 convocado por el patriarca Parthenios I de Constantinopla³⁹, con la versión expurgada y traducida al griego –contra la voluntad de Moghila– por el Protosyngkellos (exarca) *Melecio Syrigos* († 1664), de inspiración católica demasiado fuerte bajo el título *Orthodoxos ’omologia*, también en este sínodo fue condenada la doctrina protestante de Cirilo I Loukaris, y por medio de esta *Confessio*, Melecio combatió igualmente dicha doctrina. En esta “Confessio” purificada, la doctrina sobre los *mystéria* en general de Moghila no fue modificada por Syrios, en adelante conocida como *Confessio fidei orthodoxa* de Pedro Moghila fue considerada desde 1662 como “libro simbólico” a igual que el *original* de Moghila.

Con todo, las decisiones del sínodo de Iasi no tenían un carácter universalmente obligatorio, aunque se hubiera aceptado la *Orthodoxos ’omologia* como expresión válida de la fe ortodoxa, y hubo que esperar al santo *sínodo de Constantinopla* en el año 1643 que bajo la asistencia del patriarca Partenio I, junto con los patriarcas Ioannikios de Alejandría, Macario de Antioquía y Paisio de Jerusalén, otorgaron la aprobación de *Orthodoxos ’omologia*, adquiriendo ésta un valor casi magistral y vinculante para la fe ortodoxa. No obstante, no fue editada hasta 1667 y en Amsterdam.

De entre los principales artículos de la *Orthodoxos ’omologia* destacamos los que se refieren a los *mystéria*: el art. 98, determina el número septenario de los *mystéria*. El art. 99, da una definición plenamente en línea católica: “El *mystèrion* es un rito sagrado

³⁸ “Kefalaion 15”; ver en: (ed.) J. MICHALCESCU, *Thésaurus tês Orthodoxias: Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen*, Leipzig 1904, 272. Cf. en R. HOTZ, o. c., 153, nota 42.

³⁹ Puesto que la *Confessio fidei* presentaba diversos puntos que se inclinaban más a la tradición latina que a la griega, el sínodo de Kiev decidió que esta *Confessio fidei* fuera presentada al patriarca de Constantinopla a cuya jurisdicción territorial pertenecía todavía por entonces la sede metropolitana de Kiev. Ver R. HOTZ, o. c., 157.

que bajo una forma visible produce la gracia divina y la infunde en el alma del creyente. Ha sido instituido por Nuestro Señor, por quien cada uno de los fieles recibe la gracia de Dios". El art. 100 describe las partes esenciales que se deben dar para que se realice un *mystêrion*: "Para el *mystêrion* se requieren tres cosas: 1. una *materia* apropiada (agua, aceite...), según el rito del *mystêrion*; 2. un *ministro* ordenado; 3. la *invocación* del Espíritu santo y la *forma* de las palabras, por las que el sacerdote consagra el *mystêrion* por la fuerza del Espíritu Santo, en las que debe poner su intención de consagrar". Y el art. 101 que habla de la necesidad de los *mystêria* para la salvación de los fieles⁴⁰.

Pero la confirmación definitiva de la *nueva doctrina sacramental ortodoxa* llegó con el *Concilio de Jerusalén de 1672*, convocado por *Dositheo II* (*Notaras* 1641-1707) patriarca de Jerusalén (1669-1707), que presentó una vez más a la asamblea la *Orthodoxos 'omologia* para expresa aprobación, así como una confesión de fe redactada por él, denominada *Confessio Dosithei* que constituía una refutación y condena de las tesis de Cirilo I. Las tesis de Dositheo II también mantenían una clara impregnación de la doctrina sacramental latina. Las sentencias del concilio *jerosolimitano* adquirieron una importancia *cuasi-conciliares*⁴¹ –consiguiendo una amplia aceptación en el resto de iglesias ortodoxas–, pero se consolidaron finalmente, porque los patriarcas griegos en 1723 hicieron llegar la *Confessio Dosithei* en ruso al santo sínodo de San Petersburgo, bajo el nombre de *Carta de los patriarcas griegos* (llamada *Grammata*), fue considerada como otro de los "libros simbólicos" de la Ortodoxia, es decir, de reglas de fe normativas, y alcanzó también en Rusia una amplia aceptación.

De este modo, apoyada por la autoridad del Concilio de Jerusalén, la doctrina sacramental latina adaptada –en un principio extraña a la Ortodoxia por su metodología escolástica y su mentalidad neoaristotélica–, fue infiltrándose cada vez más casi sin ninguna crítica en la totalidad de la Ortodoxia, a pesar de la oposición de ciertos teólogos ortodoxos con tendencias protestantes.

3.2.3. Los "Mystêria" a la luz de la Nueva Eclesiología Ortodoxa

La gran revolución para la nueva interpretación de los *mystêria*, fue llevada a cabo por *Alexis S. Jomyakov* (1804-1860) que influyó –junto con otros teólogos rusos– en la teología y eclesiología ortodoxa rusa y en la Ortodoxia moderna en general con la introducción de su doctrina de la *sobornost*. Ésta consistía en que frente al principio de autoridad eclesiástica colocó la libertad interior del hombre en Cristo. Venía a constituir una especie de '*organigrama conciliar*' (universal) que incluía la participación activa de todos los laicos conjuntamente con la jerarquía eclesiástica, en orden a dictaminar

⁴⁰ *Orthodoxos 'omologia* I, 98, 99, 100 y 101 (cf. MICHALCESCU, *o. c.*, 69; citado en R. HOTZ, *o. c.*, 160-161).

⁴¹ Muchos teólogos de hoy, le niegan una autoridad infalible equiparable a los *Siete Concilios Ecuménicos*, y consideran sus formulaciones así como el resto de *Confesiones* limitadas a una autoridad relativa (regional o nacional) pertenecientes al Magisterio ordinario sin que por ello les nieguen el valor teológico. Cf. en A. SANTOS HERNÁNDEZ, *o. c.*, vol. I, 110; y R. HOTZ, *o. c.*, 144.

normas de fe, pues la infalibilidad no la concibe como perteneciente solamente a la jerarquía sino que se encuentra en la totalidad del pueblo de Dios. Así pues, su concepto de Iglesia está determinado porque la “catolicidad” incluye —expresada por la palabra *soborní*⁴²— “la idea de la unidad en la multiplicidad”. Su eclesiología se centra, pues, en la verdad y el amor como organismo.

Aplicado esto a su doctrina de los *mystêria*, Jomyakov concibe que la unidad de la Iglesia exterior se manifiesta visiblemente en la comunidad de los *mystêria*, siendo a su vez la expresión visible de la unidad de su vida interior, de los dones (fe, esperanza y caridad) del Espíritu Santo. Aunque en este concepto de Iglesia, el *mystêrion* del bautismo, por el que el hombre se incorpora a la unidad de la Iglesia, constituye la base de todos los demás, no pone los *mystêria* por encima o por debajo de la eucaristía: “la eucaristía es un *mystêrion* en y para la Iglesia, siendo el lugar más elevado en la iglesia, la *liturgia eucarística*”. Su doctrina eucarística contenía ya elementos incipientes para el arranque y posterior desarrollo de una “eclesiología eucarística”⁴³. Y así asentó las bases y dio el impulso decisivo para el desarrollo de una doctrina de los *mystêria* en general de elaboración propiamente ortodoxa.

El hecho de que la teología ortodoxa no posea una doctrina de cuño propio sobre los *mystêria* en general, ha sido puesto de manifiesto por varios teólogos recientes, entre ellos, el teólogo progresista A. Schmemmann que señalaba la urgente tarea de la teología ortodoxa de tratar cuestiones doctrinales que con el anticuado sistemas de los manuales ortodoxos de impregnación escolástica-latina nunca fueron debatidos, ni formulados desde la mentalidad oriental⁴⁴.

Precisamente fue en el primer *Congreso de Teología ortodoxa* de Atenas de 1936 donde se puso de manifiesto la doctrina de la “*sobornost* eclesiología” de Jomyakov al tiempo que se acentuó el retorno a las fuentes propias del pensamiento puramente oriental con el recurso a los padres de la Iglesia. Además, Gregorio Florovskiy (1893-1979), siguiendo esta misma línea propuesta por el congreso, pidió la eliminación en la teología ortodoxa de todas las influencias extrañas latinas y protestantes, inaugurando una nueva etapa, de renovación teológica. Subraya que la Iglesia es una *comunidad sacramental* puesto que los sacramentos, y en especial la eucaristía, constituyen la esencialidad de la Iglesia.

Manteniéndose en su misma línea, Sergio N. Bulgakov (1871-1944), reprochó a la escolástica haber dado una solución racional al misterio de la iglesia. Según él, el

⁴² El término *Sobornost* no fue aplicado explícitamente por Khomiakoff, sino que proviene de sus discípulos, es el sinónimo eslavo de católico, *sobor* significa concilio, de ahí que puedan identificarse los términos catolicidad (o *universalidad*) y conciliar. Para Occidente esta doctrina fue un ataque al Primado Romano. Véase una exposición de la controversia en A. SANTOS HERNÁNDEZ, *o. c.*, vol. I, 142-145.

⁴³ Cf. A. S. CHOMJAKOV (A. S. KHOMIAKOFF), *Tserkov'odna*, (Berlín 1926; São Paulo 1953) § 8, 42-44, y § 9, 46-47, 55; que es citado por R. HOTZ, *o. c.*, 218-220.

⁴⁴ Ver A. SCHMEMMANN, “Sacrament: An Orthodox Presentation”: *Oecumenica* (1970) 94-106, esp. 94-95. Citado en M. M^a GARIJO-GUEMBE, “Aspectos de la teología sacramental en la moderna teología ortodoxa”: *Diálogo Ecuménico* XI/42 (1976) 519-553, esp. 520.

mystêrion de todos los *mystêria* es la Iglesia (*mystêrion* universal), ya que es el fundamento último dónde se configuran los restantes *mystêria*. Concibe la eucaristía como el *mystêrion* central de la Iglesia formando así una unidad interna con la Iglesia, de este modo también caracteriza a la eucaristía como *mystêrion* de los *mystêria*⁴⁵.

Al término de su gran trabajo sobre el origen de la sucesión ministerial y su relación con los sacramentos, añadió —en su obra posterior—, que “el poder jerárquico de la realización de los sacramentos es dado tan sólo en unidad con el cuerpo de la Iglesia, en correspondencia con el principio de la *sobornost* eclesial”⁴⁶. De esta apreciación deducimos, que para nuestro autor la realización válida de los *mystêria* depende de la unidad y universalidad de toda la Iglesia y no sólo del poder del ministro recibido por la ordenación y sucesión apostólica, en *correspondencia* con la *sobornost* eclesial. Bulgakov había planteado abiertamente un problema, la relación entre eucaristía e iglesia, que abordaron posteriormente Nicolás N. Afanas’ev y sus discípulos con su “Eclesiología eucarística”.

Así pues, N. Afanas’ev (1893-1966) en su *Eclesiología eucarística*, exigía una aclaración de la relación entre iglesia y eucaristía (como *mystêrion*), y en contraposición a las ideas que negó de S. Bulgakov, “que separaba la iglesia como misterio total de la eucaristía, porque la eucaristía, a diferencia de la iglesia, tiene límites constatables”, afirmaba: “La eucaristía es el *mystêrion* de los *mystêria*, pero no es el *mystêrion* central dentro del misterio total (la Iglesia), sino que es la misma Iglesia; en este sentido, la eucaristía que para él también es un misterio total contiene en sí todos los *mystêria*, incluida la Iglesia”⁴⁷. Partiendo de estas ideas desarrolla también una especie de *comunitariedad eclesial*, pues para N. Afanas’ev, la totalidad de la Iglesia (los laicos y sus presidentes) reunida en la asamblea eucarística realiza la acción litúrgica sacramental así como los restantes *mystêria*⁴⁸.

Pero el teólogo que sin duda más clarividencia ha aportado al asunto, ha sido Paul Evdokimov (1901-1970), quien expuso sin lugar a dudas que la eclesiología ortodoxa es esencialmente eucarística, y lo manifestó claramente en sus explicaciones sobre los *mystêria*, en las que unió elementos de la “teología clásica académica” con ideas tomadas tanto de S. N. Bulgakov como de N. N. Afanas’ev. Establece en su *eclesiología eucarística*, la clara conexión de todo *mystêrion* con la eucaristía, pues ésta no es sólo el *mystêrion* central de la Iglesia, sino el *mystêrion* mismo de la Iglesia, ya que ésta se realiza y se manifiesta en la eucaristía y todo sacramento existe en función de la eucaristía y se

⁴⁵ S. N. BULGAKOV (S. BOULGAKOFF), *Nevesta Agnitsa*, Paris 1945, 296-309. Esta expresión es tomada de Pseudo-Dionisio en su *hier. eccl.*, 3, 1 (MPG 3, 424C). Cf. R. HOTZ, *o. c.*, 229.

⁴⁶ Puede verse en “L’Eglise comme organisation sacramentale et hierarchique”: *Le Messager orthodoxe* nn. 467-77 (1969, primitivamente apareció en ruso en 1935) 21-44. También en la obra que se cita en la nota siguiente. (Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *o. c.*: *Diálogo Ecuménico* XI/42 [1976] 542).

⁴⁷ Cf. N. N. AFANAS’EV, “Tainstva i taynodeystviya”: *Pravoslavnaya Mysl’vyp* VIII (1951) 31-32. El texto “entrecomillado” es mío, para los textos originales ver R. HOTZ, *o. c.*, 245-251.

⁴⁸ Cf. N. AFANASSIEFF, *L’Eglise du Saint-Esprit*, Paris 1975, 71 y 95. Citado en M. GARIJO-GUEMBE, *o. c.*: *Diálogo Ecuménico* XI/42 (1976) 527.

opera por su poder que es el mismo que el de la Iglesia⁴⁹. Tal es la conexión que establece entre la eucaristía y los restantes *mystèria* que llega a afirmar que la institución de todo sacramento se remonta a la Eucaristía, o sea, todo se remonta a la potencia del Sacramento de los sacramentos, la Iglesia-eucaristía, que así es como denomina y fusiona dos realidades sacramentales. Destaca también *la integración de toda la Iglesia* (fieles y ministros ordenados) en la realización de los *mystèria*: “La Iglesia es *omni-sacramento* y opera todo *mystèrion* con su poder, por ser ella eucaristía, en la que está *todo* incluido, y ‘no se puede ir más allá’...”⁵⁰.

Por tanto, en terminología *ortodoxa* podemos afirmar que todos los *mystèria* se re-orientan y cobran su sentido pleno y último en el núcleo mismo de la eucaristía que es el *mystèrion* central y primordial que unifica a la totalidad de la Iglesia. Esta concepción es la que hoy prevalece en las liturgias de las iglesias orientales bizantinas.

Las últimas aportaciones proceden principalmente, de los dos discípulos de Afanas’ev, *Juan Meyendorff* y *Alejandro Schmemmann* que ampliaron el pensamiento de Afanas’ev introduciendo la “idea del *reino de Dios*”, con lo que se produce una vuelta al pensamiento cósmico de los padres griegos. Se pretende ni más ni menos que una vuelta patente como veremos ahora, a la consideración y valoración de la propia tradición y, en este caso, una conexión con la *genuina espiritualidad oriental*.

Alejandro Schmemmann (1921-1983) intentó definir el concepto de iglesia como *organismo sacramental* que encuentra su realización en la asamblea eucarística, por medio del concepto de *liturgia*, que en la espiritualidad tuvo desde siempre una importancia central⁵¹. Para él, toda la liturgia es “sacramental”, es decir, “un acto transformador y un movimiento hacia adelante, cuyo fin es sacarnos de ‘este mundo’ y hacernos partícipes del mundo que *está* por venir”⁵². Define a la iglesia como sacramento del reino no sólo por contener los “sacramentos”, sino sobre todo, porque el hombre tiene la posibilidad de ver a través de este su mundo, la gloria futura⁵³. Sin embargo, Schmemmann a diferencia de Evdokimov, cayó en el error de acentuar el misterio *invisible* de la Iglesia, desvalorizando la estructura institucional.

Juan Meyendorff por su parte, nos muestra la concepción *negativa* y *deficitaria* que los latinos hemos arraigado desde la teología medieval en torno a los sacramentos, pues aislábamos el acto sacramental de su contexto litúrgico: “El Reino de Dios, la

⁴⁹ Cf. P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Barcelona 1968, 292.

⁵⁰ *Ibid.*, 293. Las palabras en *cursiva* son mías.

⁵¹ Por ejemplo, A. Mal'tsev vio en la liturgia la garantía para la conservación de la tradición de la fe apostólica. (Cf. A. V. MALZEW, *Bitt-Dank-und Weibe-Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1897, CXL VII). P. Evdokimov, por el contrario, en su descripción de la liturgia subraya más la acción común del pueblo escogido de Dios. (Cf. P. EVDOKIMOV, *Gotteserlebnis und Atheismus*, Wien-München 1967, 220 s.). Ver nota más amplia en R. HOTZ, *o. c.*, 256, nota 165.

⁵² A. SCHMEMMANN, *Aus der Fraude leben*, Olten-Freiburg/Br. 1974, 132 s: *Ibid.*, *o. c.*, 256.

⁵³ Cf. A. SCHMEMMANN, *o. c.*, 143. Aquí refleja el pensamiento cósmico de los padres griegos pues veían en la liturgia eucarística una anticipación y preguatificación del Reino de Dios.

anticipación de la consumación escatológica, es ya accesible en el Cuerpo de Cristo: la posibilidad de *participar* en la vida divina [...], se manifiesta esencialmente en los *mystêria* de la iglesia, pero estos no deben considerarse tanto como *actos aislados*, por los cuáles se trasmite al individuo una gracia 'especial'...cuanto más bien como *aspectos del único misterio de la iglesia*, en el que Dios comparte la vida divina con la humanidad, redimiendo al hombre del pecado y de la muerte y concediéndole la gloria inmortal"⁵⁴.

Con todo esto, podemos constatar que estos teólogos ortodoxos llevaron consecuentemente hasta el final su liberación de las influencias de la teología occidental "de los *mystêria* en general". Volvieron así de nuevo a las fuentes de la tradición cristiana conectando con la espiritualidad platonizante de los padres griegos. Aunque sin minusvalorar ni negar la existencia de ninguno de los *mystêria*, estos ya no son considerados como *corpus* autónomo de siete acciones sagradas particulares, que hubiera que separarlas de las restantes, sino como partes constitutivas esenciales de la Iglesia, además de actos de toda la Iglesia, identificada con la asamblea eucarística.

Un último aspecto que no podemos pasar por alto y que debemos incluir aquí, pues es de vital importancia y trascendencia para la concepción sacramental de los orientales, se trata del carácter *epiclético* de los *mystêria*. Puesto que la Iglesia, que es el Pentecostés perpetuo, es considerada desde la complementariedad equitativa del doble principio *crisológico* y *pneumatológico*, así también los sacramentos vienen a ser desde esa misma complementariedad los medios sensibles por los que se festeja el pentecostés en la Iglesia, siendo siempre así el *mysterion* la imagen del arquetipo operada en su totalidad por el Espíritu de *Cristo*.

4. Conclusiones: elementos constitutivos esenciales del Signo Místico Sacramental

Actualmente la definición ortodoxa oriental de los sacramentos o santos *mystêria* comparte –según *J. M. Izzo*– tres elementos constitutivos: 1) la institución de alguna forma por Cristo; 2) el signo (acción) perceptible externo o sensiblemente; 3) la confección de la gracia divina⁵⁵. Por ello, a la luz de la evolución expuesta, nos proponemos a abordar dentro de estos elementos *estructurantes* sustanciales qué connotaciones lingüísticas latinas han pervivido, y cuáles de ellas has sido purificadas o expurgadas, teniendo en cuenta la fuerte influencia escolástica latina que recibió la doctrina oriental de los *mystêria*. Pues los principios aristotélico-escolásticos que aparecen en la clásica definición y doctrina ortodoxa sobre los *mystêria* de la *Confessio orthodoxa* de Pedro Moghila, nunca fueron del todo correctamente interpretados ni aceptados, ya que no armonizaban plenamente con las nociones neoplatónicas de los *mystêria*. Detengámonos a desglosar algunas de las partes integrantes más relevantes:

⁵⁴ J. MEYENDORFF, *Teología Bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid 2003, 353. Las palabras en cursiva son mías.

⁵⁵ Cf. J. M. IZZO, "A Comparison of Some Sacramental Doctrines and Practices of the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches": *Diakonia* 10/3 (1975) 233-243, esp. 235.

En cuanto a la *institución*, aún no ha sido posible resolver este dilema por la disparidad de interpretaciones que existen entre los autores ortodoxos, sin embargo, se está llegando a una cierta unanimidad doctrinal y *consensus* conceptual, gracias a los remanentes de influencia latina recibida y a reflexiones genuinamente orientales sobre cómo hay que interpretar este término técnico de *institutio* aplicado a los santos *mystêria*.

La Ortodoxia usa con más frecuencia para designar el *sacramento*, el vocablo *mystêrion*, –sin excluir que los autores ortodoxos usen el término *sacramentum*–, pues según constata I. E. Mesolōras, lo consideran más adecuado porque “expresa más profunda y ampliamente el carácter misterioso del poder y de la concurrencia de la gracia divina en el creyente”⁵⁶. Esto quiere decir, como contrasta J. M. Izzo que, si Occidente con su concepto *sacramentum* –en su origen referido al juramento de los soldados romanos o suma de dinero depositada en el templo pagano como garantía de que se cumplirá la palabra– pone el énfasis en lo visible o parte externa del sacramento, como la dimensión de signo y promesa de la gracia invisible e interna que no podría ser verificada de otra manera. Oriente, en cambio, con su término *mystêrion* –derivado del concepto, como indica el mismo término, de la comunicación de algo que es originariamente oculto y misterio–, acentúa lo invisible e interno, faceta de la actividad divina en el sacramento⁵⁷.

En cuanto a las *categorías hilemórficas*, cuando utilizan el concepto *materia* no suelen delimitarlo con frecuencia con el concepto *forma*, ya que éste último apenas se ha utilizado y se usan otras designaciones como “aspecto invisible”, “sobrenatural”, o “gracia divina o invisible”⁵⁸.

El principio de *causalidad eficiente* ha tenido una mayor aceptación⁵⁹. Pues para la Ortodoxia no hay duda de que los *mystêria* contienen y confieren la gracia directamente a quien esté convenientemente dispuesto, siempre que sean administrados por un ministro legítimo⁶⁰, considerando la causalidad como perteneciente a la *substancia del mismo sacramento*⁶¹. No obstante, hay reservas hacia la teoría del *ex opere operato* por parte de muchos detractores ortodoxos, que influenciados por la crítica protestante

⁵⁶ I. E. MESOLOŔAS, *Symbolokê tês Orthodoxou anatolikês Ekklesiás* II, Athênai 1901, 138. Recogido por M. GARIJO-GUEMBE, o. c.: *Diálogo Ecuménico* XI/42 (1976) 534.

⁵⁷ J. M. IZZO, o. c.: *Diakonia* 10/3 (1975) 235.

⁵⁸ Tal es el caso de I. E. Mesolōras, que eventualmente aplica lo conceptos de “materia” y “forma” (157 y 164), usando con más frecuencia, junto a estos, otras designaciones. (Cf. en R. HOTZ, o. c., 181).

⁵⁹ Pedro Moghila escribe en su *Confessio Orthodoxa*, (art. 99) que el *μυστήριον* como acción sagrada “obra y confiere la gracia invisible”. En la *Confessio Dosithei* (cap. 15) se dice: “Creemos que son con necesidad intrínseca instrumentos eficaces de la gracia para los consagrados”, esta expresión describe con mucho acierto la teoría latina del *ex opere operato*. (Tomado de R. HOTZ, o. c., 183).

⁶⁰ Cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium (III: De sacramentis seu mysteriis)*, Paris 1930, 41. (Ver R. HOTZ, o. c., 184).

⁶¹ Cf. TH. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de Sacramentis in genere*, Roma 1937, 83. (Ibid., 183).

creen ver bajo el *ex opere operato*⁶² una eficacia mágica o mecánica, pero el rechazo o las reservas se dirigen más bien a la terminología mal interpretada que contra lo que expresa el propio concepto. *De facto*, el mismo P. Trembelas afirma que la expresión *ex opere operato* inventada por los escolásticos ha permanecido desconocida para la Iglesia de Oriente, y considera que es idéntica a las expresiones *por la acción cumplida* o “por el poder de la sola energía”, clásicas en la teología ortodoxa y patrística. Para otros tantos partidarios que entienden correctamente la expresión escolástica, el *mysterion* ofrece *objetivamente* la gracia, incluyendo necesariamente como dice J. N. Karmiris (1903-1992), el *ex opere operantis*⁶³, pero no por la virtud de quien lo da, sino por la disposición interior y la fe del que lo recibe tal como es entendida por Occidente⁶⁴.

Quizás las reticencias hacia la aceptación de la *causalidad instrumental* se debieran a las divergencias lingüísticas y conceptuales precisamente sobre la base de un fondo histórico cultural diverso, en el que se hallaban, y se hallan imbuidos los teólogos orientales y por el que se inclinaban a diversas formas de interpretación sobre un mismo estado de cosas. Por otra parte, si tenemos en cuenta el punto de vista ortodoxo original, (exento de toda influencia escolástica-aristotélica), sería difícil admitir en los *mystêria* una eficacia *ex opere operato*, en base a la estructura deprecativa de la fórmula sacramental que incluye la *epiclesis* (se ruega para que el Espíritu sea enviado), pues queda bien claro que se trata de una acción del Espíritu Santo por medio de un instrumento humano. Pero este concepto estaría equivocado si se reduce a los siete *mystêria*, y a las restantes “acciones sagradas” sólo se les atribuye una eficacia *ex opere operantis*. Por eso, para R. Hotz, partiendo de que en la tradición bizantina muchas “acciones sagradas” muestran una estructura epiclética deprecativa, no quedaría claro por qué muchas de ellas actuarían *ex opere operato*, mientras que las otras actuarían sólo *ex opere operantis*⁶⁵.

Todo ello ha hecho indicar en la Ortodoxia o al menos como subrayan muchos teólogos ortodoxos que en la teología sacramentaria ha acaecido un trauma por la asunción de la categoría de *causalidad* con la que se adolece de una pérdida de la categoría *simbólica*. Este aspecto tan neurálgico y trascendental en la concepción ortodoxa del misterio como símbolo ha sido muy trabajado por A. Schmemmann, pues a su juicio es la categoría de símbolo lo que permite recuperar la perspectiva original del sacramento: “el simbolismo es la dimensión esencial del sacramento, la clave propia para su comprensión”⁶⁶.

Hacemos también aquí una pequeña reseña a la *heptada sacramental*, que viene a colación del punto anterior, puesto que hoy es comúnmente aceptada por la Orto-

⁶² Entendido correctamente significaría, que el sacramento puede transferir la gracia por su eficacia propia, en virtud del acto mismo realizado, o sea, se concibe como un *instrumento* que comunica la gracia divina. Visto así no podemos admitir -de ningún modo- en el sacramento una eficacia mágica que no posee de por sí.

⁶³ En cambio, aquí estaríamos hablando de que la gracia se comunicaría y se recibiría tanto por la disposición interior del ministro que celebra el rito, cuanto por la disposición y fe de aquel (sujeto) que lo recibe.

⁶⁴ Ambos autores tomados de M. GARIJO-GUEMBA, o. c.: *Diálogo Ecuménico* XI/42 (1976) 548.

⁶⁵ Ver R. HOTZ, o. c., 292.

⁶⁶ A. SCHMEMMANN, o. c.: *Oecumenica* (1970) esp. 96.

doxia, pues no tuvieron dificultad en definir ciertas ceremonias de entre todas las ‘acciones sagradas’ que realizaban, como “misterios en el sentido principal y riguroso del término”⁶⁷. No obstante, la teología ortodoxa bizantina (y eslava) nunca ha precisado claramente la delimitación entre sacramentos y sacramentales. J. Meyendorff se pronuncia así a este respecto:

“La teología bizantina ignora la distinción occidental entre ‘sacramentos’ y ‘sacramentales’, y nunca se comprometió formalmente con una estricta limitación del número de los sacramentos”⁶⁸.

A lo que añade que la aceptación del número septenario sacramental, fue consecuencia “no tanto de la influencia de la teología latina, cuanto de la particular fascinación típicamente medieval y bizantina por los números simbólicos; el número siete, en particular, evocaba una asociación con los siete dones del Espíritu según Is 11,2-4”⁶⁹.

Esto significa que al menos, la Iglesia bizantina jamás se comprometió formalmente con una lista concreta. Numerosos autores aceptan la serie habitual de siete sacramentos –bautismo, unción con el santo *myron*, eucaristía, orden sagrado, matrimonio, penitencia y unción de enfermos–, mientras que otros presentan una lista más amplia, e incluso algunos subrayan la importancia especial y exclusiva del bautismo y de la eucaristía, elementos básicos de la iniciación cristiana en una ‘vida nueva’. Gregorio Palamas proclama que “en estos dos (tres, incluyendo la crismación en el bautismo) *mystéria* radica la totalidad de nuestra salvación, pues la entera economía del Dios-hombre se recapitula en ellos”⁷⁰.

Sin embargo, R. Hotz, concluye, siguiendo la cuestión abierta que ha dejado sobre la *epiclesis*, “si se parte de la forma tradicional de las ‘acciones sagradas’ en los ritos orientales y si además se las considera bajo el aspecto de la antigua comprensión de la imagen y arquetipo, resulta casi imposible hacer una separación entre los *mystéria* y los sacramentales o, al menos, difícilmente podrá concebirse todavía una limitación a siete y sólo siete sacramentos”⁷¹. En este sentido vuelve a dejar la cuestión aún más abierta, sobre cómo realizar dicha delimitación *sacramental*, a la ulterior reflexión y profundización de los teólogos ortodoxos.

Por consiguiente, este número septenario no tiene un carácter exclusivo ni ha sido limitado oficialmente, pues la riqueza del universo sacramental cristiano de ningún

⁶⁷ Cf. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de L'Eglise orthodoxe catholique* III, Bruges 1968, 75. Cit. por M. GARIJO-GUEMBE, *o. c.*, 535.

⁶⁸ J. MEYENDORFF, *o. c.*, 353s.

⁶⁹ J. MEYENDORFF, *o. c.*, 354.

⁷⁰ GREGORIO PALAMAS, *Hom. 60* (ed. S. OIKONOMOS, Athenae 1860) 250. Citado por J. MEYENDORFF, *o. c.*, 355.

⁷¹ R. HOTZ, *o. c.*, 292.

modo tiene por qué restringirse o agotarse en el *septenario sacramental*⁷², por eso como para algunos teólogos ortodoxos era difícil establecer una línea fronteriza de separación prefieren decir que, *junto a* los siete *mystèria* se dan otras acciones *sacramentales* que poseen una fuerza sacramental (*sacramentalia*) consideradas con carácter de *quasi-mystèria*, y en todo esto jugó un papel importante el hecho de que se le atribuye al símbolo bajo la influencia de la visión platónica de las cosas, el carácter de símbolo real.

Finalmente, constatamos que en la tradición bizantina aún manteniéndose fiel (por su retorno) a la 'pureza' de la antigua concepción teológica de inspiración neoplatónica, han predominado y coexistido –sin duda alguna– vestigios de una doctrina sacramental latina de inspiración escolástica-aristotélica como base para fundamentar su propia doctrina sacramental ortodoxa y defenderse de ciertas influencias extrañas reformadoras.

Para concluir, ofrecemos a título personal una definición de *mystèrion* (sacramento) que esperemos consensue la riqueza conceptual de los diversos elementos emergentes, divergentes y fluctuantes que aún coexisten en la compleja definición de signo sacramental ortodoxo de inspiración neoplatónica (que incluye las nociones de arquetipo e imagen) y desde el carácter de símbolo real⁷³ que se está recuperando:

El *mystèrion* es un símbolo sensible, eficaz y actualizante de la gracia divina invisible que Dios transmite al hombre para su santificación (deificación progresiva), por medio de la cual se da una mutua y plena interacción entre Dios y el hombre, este misterio se realiza en el seno mismo de la Iglesia, por voluntad de Cristo y gracias a la acción (por la invocación) del Espíritu Santo.

Hemos pretendido recapitular en esta completa definición todas las dimensiones teológicas más actuales que giran en torno a la idea de signo sacramental (simbolismo, causalidad, promesa de gracia...), incluida la trinitaria, por consiguiente creemos que hemos sido respetuosos y estimables con la actual ideología sacramental Ortodoxa, por lo que nos complace afirmar que posee todas las credenciales vinculantes y todo el valor normativo como para que sea compartida por la Ortodoxia Oriental oficial.

⁷² JACQUES DOURNES, "Para descifrar el septenario sacramental": *Concilium* IV/31 (1968) 75-94. Cf. también L. MALDONADO, "Hacia la superación de una noción solamente 'regional' de la sacramentalidad": *Revista Española de Teología* 48/4 (1988) 5-13.

⁷³ A este respecto A. SCHMEMANN, "Sacrament: An Orthodox Presentation": *Oecumenica* (1970) 99, añade algo esencial, puesto que lo simbólico es real: "el sacramento es a la vez figura y res, veritas et figura, lo es 'non solum mystice sed etiam vere'".

BOLONIA Y LOS ESTUDIOS DE TEOLOGÍA

Ildefonso Camacho y M. Junkal Guevara

Sumario: El año 2010 entrará en vigor el llamado Proceso de Bolonia. La firma por la Santa Sede de los Acuerdos de Bolonia en 2003, está obligando a las Facultades de Teología de Europa a asumir las reformas que el cambio trae consigo. El artículo analiza algunos cambios que docentes, gestores y alumnos de dichas Facultades tienen que asumir para hacer posible la plena realización de la reforma.

Summary: The Bolonian process may be enforced in the year 2010. The commitment signed by the Holy See of the Bolonia Agreements in the year 2003, is forcing the European Faculties of Theology to take over the reforms that shall bring the changes. This article analyzes some changes that teachers, managers and students of these Faculties have to make in order to accomplish the realization of the reform.

Palabras clave: Espacio Europeo de Educación Superior (EEES); Proceso de Bolonia; ECTS; Teología; Facultades de Teología.

Key words: European Space of Superior Education (ESSE); Bolonian Process; ECTS; Theology; Faculties of Theology.

Que la Santa Sede se haya incorporado al proceso de Bolonia es una decisión que merece ser destacada. Puede interpretarse, en principio, como una *convicción* y como un *compromiso*. Una *convicción*: la de que los estudios eclesiásticos, y en primer lugar los teológicos, deben situarse en el mismo espacio universitario que todos los demás saberes científicos para poder entrar en diálogo con ellos. Un *compromiso*: el de que los centros eclesiásticos tienen que funcionar de acuerdo con los estándares de una universidad en lo que se refiere a nivel de exigencias tanto para profesores como para alumnos.

Nuestro objeto en estas páginas es analizar cómo se está produciendo esta integración de los estudios eclesiásticos en el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES). Ello nos obligará a ofrecer una panorámica previa, que habrá de ser breve, de lo que significa Bolonia. Y no queremos sólo exponer lo que está ocurriendo: deseamos también indicar algunas tareas pendientes y ofrecer algunas pistas concretas sobre cómo trabajar.

1. El proceso de Bolonia: sus hitos principales

El nacimiento formal y solemne del proceso tiene lugar al año siguiente (1999) con motivo de la celebración del quinto centenario de la Universidad de Bolonia. Es en aquella ciudad italiana donde 29 ministros de Educación europeos firman la *Declaración*

ción de Bolonia: en ella se comprometen a coordinar sus políticas para alcanzar en el año 2010 un “Espacio Europeo de Educación Superior”.

Ya entonces se fijan cinco objetivos específicos. Ellos constituyen como el armazón de todo lo que se ha desarrollado posteriormente:

- Adoptar un sistema de títulos académicos de fácil lectura y comparabilidad (a lo que contribuirá el “Suplemento Europeo al Título”, que describa los estudios realizados).
- Estructurar todos los estudios universitarios en un esquema único compuesto por dos ciclos (Grado y Posgrado, con tres y un año de duración mínima respectivamente).
- Introducir un sistema para el cómputo de lo que cada título implica que se base en una unidad de medida clara y común a todos: lo que luego sería el “crédito europeo” (ECTS: “European Credit Transfer System”).
- Promover la movilidad de profesores y estudiantes reconociendo los periodos de estudio que se hayan pasado en otros países europeos.
- Establecer un control de la calidad, aplicable tanto a centros como a profesores, que emplee criterios y métodos comparables.

Como se ve, hay una clara intención de homologar, que no unificar, de forma que todo obedezca a criterios comunes: a nivel de las titulaciones impartidas, gracias a un método uniforme de expresar los contenidos de éstas y de medir la dedicación que cada una supone para el estudiante; y a nivel también de la calidad de los centros, estableciendo criterios comunes para su medición. En una palabra, la transparencia informativa será un rasgo destacado de todo el sistema universitario, y eso redundará en beneficio de todos.

Pero esta Declaración constituye una pieza más en el proceso de construcción europea que tiene algunos precedentes dignos de ser mencionados. Nos referimos a tres.

El primero es la Declaración de la Sorbona, firmada un año antes por los ministros de educación de Francia, Italia, Alemania y Reino Unido. En ella afirmaban:

“El aniversario de la Universidad de París, hoy aquí en La Sorbona, nos ofrece una oportunidad solemne de participar en una iniciativa de creación de una zona Europea dedicada a la Educación Superior, donde las identidades nacionales y

los intereses comunes puedan relacionarse y reforzarse para el beneficio de Europa, de sus estudiantes y en general de sus ciudadanos”¹.

Diez años antes (el 18 de septiembre de 1988), más de cuatrocientos Rectores de universidades europeas habían firmado en Bolonia la *Carta Magna de las Universidades europeas*. En ella se decía:

“Depositaria de la tradición del humanismo europeo, pero con la constante preocupación de atender al saber universal, la Universidad, para asumir su misión, ignora toda frontera geográfica o política y afirma la necesidad imperiosa del conocimiento recíproco y de la interacción de las culturas”.

A un nivel más general, pero también en ese mismo contexto histórico, conviene mencionar el que se conoce como *Informe Delors*. Reflexionando sobre las grandes coordenadas de los proyectos educativos del s. XXI, se señalaba en primer lugar el tránsito “de la comunidad de base a la comunidad mundial”:

“Nuestros contemporáneos experimentan una sensación de vértigo al verse ante el dilema de la mundialización, cuyas manifestaciones ven y a veces sufren, y su búsqueda de raíces, referencias y pertenencias. La educación debe afrontar este problema porque se sitúa más que nunca en la perspectiva del nacimiento doloroso de una sociedad mundial, en el núcleo del desarrollo de la persona y de las comunidades”².

Los diez años transcurridos desde la firma de la Declaración de Bolonia se han visto jalonados por sucesivas conferencias de los países implicados, cuatro en total se han celebrado por ahora. Un dato significativo en ellas es que el número de países participantes ha ido aumentando de una a otra: en la Conferencia de Praga (2001) estuvieron 32 países representados por sus ministros de Educación; en la de Berlín (2003) llegaron a 40 países; en la de Bergen (2005), a 45; en la de Londres (2007) se alcanzó la cifra de 46. La última Conferencia se ha celebrado en Leuven los días 28 y 29 de abril.

Se ha dicho –y no sin razón– que el objetivo fundamental del EEES es la movilidad en el mercado de trabajo, de modo que la diversidad de los sistemas universitarios europeos no sea un obstáculo para la contratación de las personas en el espacio europeo. Es comprensible que así sea dado el proceso globalizador en que nos encontramos inmersos que va diluyendo las fronteras territoriales entre los pueblos y la aceleración de

¹ Declaración conjunta para la armonización del diseño del Sistema de Educación Superior Europeo (25 de mayo de 1988).

² J. DELORS, “La educación o la utopía necesaria” en: *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional para la educación en el s. XXI*, Santillana – Ediciones UNESCO, Madrid 1996, 12.

todo ello en el espacio europeo como consecuencia, en gran parte, de la construcción de la Unión Europea. Sin embargo, hay que reconocer también que la excesiva preocupación por el mercado de trabajo introduce ciertos sesgos problemáticos en todo el proceso, sobre todo cuando las exigencias de dicho mercado obligan a priorizar unilateralmente la capacitación técnica reduciendo en consecuencia otros aspectos de una formación más completa, como corresponde a la mejor tradición de la universidad europea³.

En todo caso, ante este peligro indiscutible de que la universidad se desvirtúe de su verdadera esencia ante la presión de lo económico, no está de más recordar la *Carta Magna de las Universidades*, firmada en 1988 por los Rectores de las universidades europeas, que establecía en su primer principio esta magnífica definición de lo que es una universidad:

“La universidad —en el seno de sociedades organizadas de forma diversa debido a las condiciones geográficas y a la influencia de la historia— es una institución autónoma que, de manera crítica, produce y transmite la cultura por medio de la investigación y de la enseñanza. Abrirse a las necesidades del mundo contemporáneo exige disponer, para su esfuerzo docente e investigador, de una independencia moral y científica frente cualquier poder político, económico e ideológico”.

Tocamos aquí uno de los problemas de fondo que subyace todo el proceso de Bolonia: el de la autonomía de la universidad frente al poder político. No es un problema de ahora, ni hay que achacárselo a Bolonia. Pero se ha agravado con la reforma. La universidad nació en la Edad Media como una institución autónoma, que buscó su legitimidad en una autoridad internacional que estaba por encima de los príncipes temporales, la de la Iglesia. Con el advenimiento del Estado moderno y el afán centralizador de éste, las universidades, ya en la Edad Moderna, pasaron a depender cada vez más de la autoridad estatal, viendo limitada esa autonomía de la que tanto se enorgulleció durante siglos⁴. Bolonia puede ser una vuelta de tuerca en esta sumisión de la universidad al Estado, que no lleva sino a instrumentalizarla en función de intereses políticos. El hecho de que la iniciativa de la reforma que comentamos haya venido de los gobiernos es ya significativo; aunque las universidades han querido implicarse luego en el proceso y asumir un protagonismo creciente, no es evidente que lo hayan logrado. ¿Es éste un

³ Algunas críticas hacia Bolonia pueden verse recogidas en: Á. GALINDO GARCÍA, “Objetivos de Bolonia y evaluación continua en el interior de las Facultades de Teología”, en: J.-R. FLECHA ANDRÉS (coord.), *El Proceso de Bolonia y la Enseñanza Superior en Europa*, Universidad Pontificia de Salamanca 2008, 183-187.

⁴ Puede verse sobre esta cuestión histórica de indudable interés para comprender lo que ha significado la institución universitaria en la construcción de Europa: H. DE RIDDER-SYMOENS, “L’université comme héritage culturel européen: une approche historique”: *Seminarium* (aprile-giugno 2007) 419-432; J. M. MILLER, “The cultural heritage and academic values of the European university and the attractiveness of the European Higher Educational Area”, *l. c.*, 581-602.

paso más en convertir la universidad en otro instrumento al servicio de los intereses políticos de los gobiernos?

2. La Santa Sede se adhiere al proceso de Bolonia

La Santa Sede se adhirió a la Declaración de Bolonia con ocasión de la Conferencia de Berlín, el 19 de septiembre de 2003. En el comunicado final se dice literalmente:

“Los ministros deciden aceptar las peticiones de ser miembro de Albania, Andorra, Bosnia y Herzegovina, Santa Sede, Rusia, Serbia y Montenegro, ‘la antigua República de Macedonia’ y da la bienvenida a estos Estados como nuevos miembros, expandiendo de esta forma el proceso a 40 países europeos”.

Para la incorporación se pide a los aspirantes “su compromiso de buena voluntad para el cumplimiento de los objetivos del proceso de Bolonia en sus propios sistemas de educación superior”. Y se añade que “sus peticiones deberían contener información sobre como ellos implementarán los principios y objetivos de la declaración”.

Desde entonces la Santa Sede, principalmente a través de la Congregación para la Educación Católica, ha tomado distintas iniciativas para avanzar por la senda del EEES y responder a los compromisos implícitos en su adhesión a la Declaración de Bolonia. En tres campos se puede estructurar su actividad: la acción directa de la Congregación citada para la transformación de los centros eclesiásticos, su presencia en los eventos internacionales organizados como hitos del proceso, y la puesta en marcha de la agencia de calidad de la Santa Sede. Describiremos lo más importante que se ha hecho en cada uno de esos campos.

2.1. La transformación de los centros eclesiásticos

Es éste el ámbito donde la actividad desarrollada ha sido más continua desde el comienzo, aunque no siempre acompañada por la agilidad deseable en procesos tan complejos y que cuestionan tan a fondo inercias de muchos años. Esta acción está jalonada por seis circulares que la Congregación ha dirigido a los responsables de centros eclesiásticos y a los Presidentes de las Conferencias Episcopales.

La *primera circular* (3 marzo 2004) se limitaba a dar cuenta de la adhesión de la Santa Sede al proceso explicando en líneas generales lo que el EEES significaba. Después de cuatro páginas dedicadas a esta exposición, se comunicaba escuetamente la creación de una “Comisión Proceso de Bolonia” con el encargo de asumir las tareas derivadas de la adhesión, “salvaguardando siempre el carácter eclesiástico propio de nuestros estudios”. Dicha comisión quedaba compuesta por 10 miembros, cuatro pertenecientes a la

Congregación misma, tres procedentes de universidades romanas y otros tres procedentes de otros tantos centros eclesiásticos europeos (Salamanca, Bamberg y París).

La *segunda circular* (28 octubre 2004) dejaba claro que se mantendría la estructura de los estudios eclesiásticos en tres ciclos, de acuerdo con la constitución apostólica *Sapientia christiana*: el quinquenio de estudios teológicos (que incluye los necesarios presupuestos filosóficos), un segundo ciclo de especialización (dos años) y un tercer ciclo para el doctorado. Esta decisión suponía no tocar el currículo establecido desde 1979, que en realidad se adapta a los criterios de Bolonia aunque con más años de los ahí exigidos. Pero la Congregación anunciaba al mismo tiempo que está en estudio un segundo currículo de estudios, que no acabará con un título en teología sino en alguna de las ciencias afines: sólo se añade que tendría un primer ciclo de tres años y un segundo ciclo de dos.

Por lo demás, se recomendaba a los centros ir preparándose en tres puntos establecidos en el proceso de Bolonia: el *suplemento europeo al título*, que podría ser exigido por los estudiantes a partir de 2005; el *crédito europeo*, adaptando los currículos actuales a las exigencias del nuevo sistema; la *certificación de la calidad*, que la Congregación está estudiando con detalle a partir de los acuerdos que en el mismo proceso se están tomando.

La *tercera circular* (12 julio 2005) llamaba la atención sobre dos tareas que los centros debían iniciar a partir del curso académico 2005-2006. La primera es doble y más concreta: hay que aplicar el sistema comparable de créditos (es decir, traducir otras mediciones sobre dimensiones de las asignaturas y los cursos al sistema nuevo) y hay que tener a punto el suplemento al título. La segunda tarea es más compleja y va a ir adquiriendo cada vez una mayor atención por parte de la Santa Sede: el sistema de evaluación de la calidad. De momento se pide a los centros que hagan la autoevaluación durante el curso siguiente, para lo que se dan algunas pautas en un documento anexo, quedando la heteroevaluación para un "Agencia de evaluación" que la propia Santa Sede constituirá. La circular concluye recomendando que se mantenga intacta la estructura de los estudios de teología, que se adaptan en su estado actual a las exigencias de Bolonia.

La *cuarta circular* (30 octubre 2006) se hizo esperar más de un año. La circular comenzaba saliendo al paso de dudas y de interpretaciones incorrectas que se han hecho del proceso de Bolonia. Concretamente se subraya que no existe un organismo supraestatal con competencia reguladora sobre los Estados que se adhirieron a Bolonia, sino sólo acuerdos intergubernamentales, de modo que cada gobierno (y, por tanto, la Santa Sede) conserva todas las competencias legislativas relativas a la educación universitaria. Es más, la Congregación indicaba que ni para la acreditación de profesores ni para la evaluación de la calidad de los centros se acudiera a agencias civiles porque ambas cuestiones son competencia de la Santa Sede, que proveería oportunamente.

Punto central de esta circular era la doble cuestión de la acreditación y la calidad, aunque todavía la Congregación no tiene a punto los procedimientos que se

aplicarán en un caso y otro. Por otra parte la Congregación solicita a todos los centros envíen información sobre los títulos particulares que se imparten (no los ordinarios) y sobre otros extremos del funcionamiento de los centros.

La *quinta circular (20 diciembre 2007)* anunciaba la creación de la “Agencia para la verificación y la promoción de la calidad” (AVEPRO): creada por la Secretaría de Estado, no por la Congregación, se pretende con ello una mayor neutralidad en el ejercicio de sus tareas. La circular insistía quizás con más fuerza que en ocasiones anteriores, en la preocupación de la Congregación por la calidad de los estudios eclesiásticos. Por lo demás, se anuncia también la próxima publicación de un Manual (*Handbook*) donde se incluirán todas las disposiciones relativas al proceso de Bolonia. De momento se recordaba la necesidad de haber cumplido todas las disposiciones emanadas en circulares anteriores de la Congregación.

Por fin la *última circular (30 marzo 2009)* tiene como objetivo “Algunos principios y orientaciones generales, referidos expresamente a las Facultades teológicas”, principios que serán “canónicamente vinculantes para todas las Facultades de teología católica”: ésta es la condición para garantizar “la unidad de los estudios y de los grados académicos en Teología católica”. Es manifiesto el interés por dejar claro que la única competente en este terreno es la Santa Sede, teniendo como referencia siempre la *Sapientia christiana*; y la Congregación para la Educación Católica se encargará de publicar ulteriores “traducciones” o aplicaciones. Se insiste todavía en dos puntos: la especificidad de la teología católica (frente a otras confesiones cristianas), como objeto de los estudios seguidos en centros eclesiásticos, y la diferencia entre los currículos de las Facultades de teología y los de otros centros (como pueden ser los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas). Se anuncian ulteriores circulares sobre la Agencia de Calidad (AVEPRO) y sobre otros estudios eclesiásticos distintos de la Teología.

La única exigencia más inmediata para las Facultades de teología se formula así: “las Facultades están obligadas, desde este momento, a formular sus propios currículos, explicitando el trabajo efectivo de los estudiantes a través de la forma de créditos (ECTS), y a definir – con precisión y realismo – los ‘resultados del aprendizaje’, a los cuales un curriculum de estudios, una materia entera o también un solo curso, miran de preparar a través de un ciclo académico dado”.

2.2. Presencia de la Santa Sede en los eventos internacionales organizados

Las circulares han ido también dando cuenta sistemáticamente de la presencia de representantes de la Santa Sede en los distintos seminarios que se han organizado en estos años sobre distintos aspectos del proceso en diferentes lugares de Europa. Esta presencia quiere subrayar la importancia que concede la Santa Sede al papel que puede desempeñar la Iglesia en el diseño de los estudios universitarios para el futuro de Europa.

Pero hay un aspecto donde la Iglesia piensa que su contribución puede ser más decisiva, paradójicamente uno de los que menos atención ha recibido en todo el proceso: la dimensión humanista. Con este fin la propia Congregación promovió un seminario (en colaboración con las universidades romanas, la Academia Pontificia de las Ciencias, la UNESCO y el Consejo de Europa), que se celebró en Roma del 30 de marzo al 1 de abril de 2006. El tema escogido fue: “El patrimonio cultural y los valores académicos de las universidades europeas como base de atracción del Espacio Europeo de Educación Superior”⁵. Se trabajó en él en una doble dimensión: abrir la universidad a las grandes cuestiones en que se concentra el debate cultural y la investigación científica, y promover el diálogo interdisciplinar frente a la fragmentación y especialización de los saberes. De este modo se puede evitar que todo el esfuerzo se ponga en una buena formación profesional condicionada por las necesidades inmediatas del mercado de trabajo, para atender a una formación humana más integral.

2.3. Puesta en marcha de la agencia de calidad de la Santa Sede

La AVEPRO es quizás la realidad que visualiza mejor el compromiso de la Santa Sede con el proceso de Bolonia. A pesar de la lentitud con que se está realizando su puesta en marcha, no cabe duda que la Santa Sede quiere abordar con seriedad uno de los efectos más problemáticos que ha tenido la constitución apostólica *Sapientia christiana*: el deterioro de la calidad de los estudios eclesiásticos y de los centros donde se imparten. La facilidad que se reconoce a los obispos para crear centros se ha traducido en una multiplicación de los mismos en tiempos donde los aspirantes al sacerdocio lejos de aumentar, disminuyen; pero además a más centros se precisan más profesores, los cuales muchas veces no pueden dedicar al estudio el tiempo que una institución universitaria requiere o tienen que simultanear su actividad docente en varios centros. Se puede dudar que la resultante de todo esto esté a la altura de lo que Bolonia exige para todo centro que aspira a ser universitario.

De este problema es muy consciente la Santa Sede, y no es extraño oír hablar en altas instancias de la necesidad de acometer una reforma en profundidad de la *Sapientia christiana*. De momento, la puesta en marcha de la AVEPRO debe ser contemplada como una apuesta esperanzadora.

¿Qué ha hecho la AVEPRO en su más de año y medio de existencia? Lo más concreto ha sido la puesta en marcha de un proyecto piloto para la heteroevaluación de ocho centros en toda Europa. A finales de 2008 dicha evaluación debía estar concluida y dar pie a una iniciativa más ambiciosa para la evaluación de los más de 400 centros eclesiásticos que existen en Europa. En España ha sido la Facultad de Teología de Burgos la que fue seleccionada para ser evaluada en este proyecto piloto. Esperamos tener pronto noticias de cómo enfocará la Agencia la ingente tarea que tiene por delante.

⁵ Los materiales presentados en dicho seminario están recogidos en *Seminarium* 47/2 (aprile-giugno 2007).

3. Las grandes líneas que definen Bolonia y los estudios de Teología

Hasta hora hemos examinado por separado el proceso de Bolonia y la incorporación de la Santa Sede al mismo. Llega el momento de estudiar conjuntamente ambas cuestiones. Para ello hemos escogido dos de las grandes líneas-fuerza que delimitan la filosofía de esta reforma: la convergencia y el protagonismo del alumno. Pensamos que estos dos principios ofrecen oportunidades de gran alcance para los centros universitarios de la Iglesia en Europa.

3.1. La convergencia

Este reto de la convergencia se ha ido manifestando progresivamente, no sólo en el deseo de facilitar la movilidad de profesores y alumnos en un único *espacio europeo de educación*, sino también en la consideración de esa movilidad como dinámica que debe alentar toda la actividad académica. De hecho, esa dinámica de la convergencia, que conlleva una relativización de las fronteras, se percibe detrás, por ejemplo, de la revisión de la oferta académica que obliga a replantear los catálogos de titulaciones: los perfiles de cada titulación, su versatilidad (grados *maior* y *minor* que complementa la formación del estudiante en un ámbito diferente al del título de grado que cursa), el carácter interdisciplinar...

Esta dinámica de movilidad y convergencia obliga a considerar en el marco de la educación la capacidad para integrar en la reflexión, los interrogantes que se plantean en contextos económicos, socio-políticos y culturales diferentes; la exigencia de aprendizaje de lenguas extranjeras; el uso de las TIC; la toma de conciencia de la interdependencia que marca las relaciones entre los miembros de la comunidad humana.

La convergencia busca también hacer al sistema universitario europeo capaz de competir con el mundo académico de los Estados Unidos en clave de igualdad para hacer atractivo el EEES a alumnos de todo el planeta, y poder superar, así, la excesiva endogamia que ha podido caracterizar la comprensión de los estudios universitarios en Europa. Es más, la convergencia se juega también en la capacidad de atraer hacia la Universidad grupos hasta ahora tradicionalmente apartados de ella, como los ancianos y las minorías culturales.

¿Qué retos se desprenden de esta convergencia para las Facultades de Teología? No son pocos ni desdeñables. Y es el momento ahora de abordarlos en profundidad.

El proceso en el que la Santa Sede se ha implicado es “un reto para sus instituciones [...] ya que la Santa Sede se ha adherido a la declaración de Bolonia por su comprensión de la historia y del funcionamiento del sistema educativo eclesial, por compartir los objetivos principales del Proceso, y por el hecho de que la Iglesia siempre ha estado comprometida en crear y difundir instituciones de educación superior”⁶.

⁶ C. GARCÍA LLATA, “El futuro de la teología en la enseñanza superior en Europa”: *Lumen* 58 (2008) 333.

Convergencia significaría entonces para las Facultades de Teología dos cosas distintas pero complementarias.

Ante todo, estaríamos hablando de una *convergencia formal o jurídica*: consistiría en que las Facultades de Teología vuelvan a la universidad, de la que salieron en muchos países europeos –entre ellos España– bajo la presión del pensamiento liberal y laicista del siglo XIX, pero también con el beneplácito de la Iglesia que veía así garantizada la autonomía de sus centros. Se generalizaría así en toda Europa una situación parecida a la que ya poseen Alemania o Bélgica, donde las Facultades de Teología están integradas en la red pública de enseñanza universitaria⁷.

En su discurso en la Universidad de Ratisbona, Benedicto XVI, a partir de su experiencia como docente universitario, decía:

“la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias. Sólo así se puede entablar un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones, un diálogo que necesitamos con urgencia”⁸.

Estas palabras del Papa apuntan en la dirección de la otra forma de convergencia que sugeríamos: *convergencia de fondo*, podríamos llamarla. Si apostamos por un *espacio único de educación*, ha llegado el momento de aceptar el reto de una investigación y docencia de condición interdisciplinar: y es ahí donde la teología tendrá que encontrar su lugar propio desde el que entrar en diálogo con todos los saberes científicos.

Ni en un sentido ni en el otro esta convergencia supone algo inédito, porque la teología ocupó un lugar indiscutible y decisivo en los orígenes de la institución universitaria. El retorno habría que hacerlo hoy en unas coordenadas distintas a las de entonces, las de nuestro mundo secular y pluralista. Pero la presencia de la teología en la universidad contribuiría a hacer realidad esa *laicidad positiva* que, en palabras de Benedicto XVI significa: “un compromiso para garantizar a todos, individuos y grupos, en el respeto de las exigencias del bien común, la posibilidad de vivir y manifestar las propias convicciones religiosas”⁹.

En esta convergencia de fondo, la teología tiene retos propios, que derivan de las tendencias dominantes en el mundo científico actual. En alianza con los estudios

⁷ Notemos que en España se ha intentado, precisamente al amparo de Bolonia, ofrecer un curso de posgrado conjunto titulado “Religiones y diálogo”, entre la Universidad Pompeu Fabra y el Instituto de Ciencias Religiosas de Barcelona.

⁸ BENEDICTO XVI, Discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006, en línea www.zenit.org/article-20352?l=spanish, consulta 23 de marzo de 2009.

⁹ BENEDICTO XVI, “Libertad y laicidad”, intercambio epistolar con M. Pera, en línea [http://www.arvo.net/pdf/libertad-laicidad\(1\).htm](http://www.arvo.net/pdf/libertad-laicidad(1).htm), consulta 23 de marzo de 2009.

humanísticos le cabe la tarea de reivindicar una concepción de la ciencia que supere el solo empirismo o el puro economicismo, que luche por dotar a la formación de otras dimensiones distintas de la competitividad y la utilidad que hoy tanto se cultivan. Valga como ilustración de la formación humanista estas reflexiones:

“Las disciplinas humanísticas no son científicas del mismo modo que las materias experimentales. Y en lo que se refiere al sistema educativo, en todos sus grados, tienen una función distinta de ellas. Las ciencias experimentales están destinadas a dotar al joven escolar de nuestros días de un lenguaje para leer el libro de la naturaleza y para estudiar la enciclopedia de las innumerables aplicaciones de la tecnología, comprendidas las que permiten que el hombre, con su acción material o con su fuerza mental, penetre en la naturaleza, utilice su potencial o modifique su curso. Son, por así decir, los saberes del «texto» o ciencias de la naturaleza. Las Humanidades, por el contrario, si se me permite seguir utilizando este lenguaje, serían las disciplinas del «contexto», o los saberes –no me gusta decir ciencias– de la cultura. Las primeras enseñan a uno cuál es su medio y lo sitúan en él, las segundas le explican qué hace uno ahí, y por qué y para qué está donde está”¹⁰.

Reto es también para la teología como ciencia de lo sagrado propiciar espacios para el diálogo sobre la experiencia religiosa, tantas veces excluida del mundo científico, como denunciaba Benedicto XVI:

“En el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual sólo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales. Pero las culturas profundamente religiosas del mundo consideran que precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye un ataque a sus convicciones más íntimas. Una razón que sea sorda a lo divino y que relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas”¹¹.

Este encuentro de la experiencia religiosa con el saber científico será, por otra parte, de especial valor para contribuir a neutralizar los movimientos de signo fundamentalista, que tantas veces rehúyen toda confrontación con la ciencia.

¹⁰ A. FONTÁN, “El retorno a las Humanidades”: *Nueva revista de política, cultura y arte* 73 (2001) 91-100.

¹¹ BENEDICTO XVI, Discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006, en línea www.zenit.org/articulo-20352?l=spanish, consulta 23 de marzo de 2009.

Este enfoque interdisciplinar de los saberes es más decisivo en un mundo tan plural en ámbitos como la cultura, la raza, la religión o la lengua. Este pluralismo es una nueva razón para no acentuar indebidamente los límites que acotan los campos de conocimiento y que impiden el flujo de la investigación, tendencias esas que son signos inequívocos de una forma anacrónica e inútil de entender la función social de la universidad. Esta apertura al pluralismo de todos los órdenes debe encontrar espacio particularmente en los estudios de posgrado, ofreciendo espacios de reflexión e investigación plurales en el campo de la ética, el hecho religioso, la antropología...

Tampoco puede olvidar la teología, en este marco de la convergencia, el discernimiento de los signos de los tiempos, imprescindible para poder hacer un discurso sobre Dios –una *teo-logia*– a la altura de una época como la nuestra, que más que una “época de cambios” es un “cambio de época”.

En otro orden de cosas, la convergencia puede ser una buena ocasión además para neutralizar la tendencia de los últimos años de multiplicar los centros agregados y afiliados a las Facultades de Teología, y para animar un proceso que rentabilice sinergias y que multiplique las relaciones de colaboración efectivas entre los centros vinculados.

En un nivel ya muy diferente, ciertas circunstancias que se dan hoy en las Facultades de Teología se convierten en oportunidades para la aplicación de Bolonia. Entre ellas, el número reducido de alumnos o la presencia de alumnos de otros contextos culturales. En los grupos son más reducidos los docentes pueden acompañar más de cerca los procesos de aprendizaje de los alumnos. Si los estudiantes, por sus necesidades de formación personal, empiezan sus estudios en centros diferentes de aquellos donde los concluyen, el Suplemento Europeo al Título puede ahorrar muchas de las dificultades actuales de convalidación o revalidación. Si la presencia de alumnos no nacionales es cada vez más numerosa¹², el diseño de un aprendizaje basado en competencias recibe desafíos mucho mayores.

3.2. *El protagonismo del alumno*

Una reforma educativa como la de Bolonia tiene detrás una nueva concepción teórica de lo que la educación significa. Como hace notar el profesor J. Nogueira,

“... durante décadas, la universidad española ha desarrollado un modelo de enseñanza centrado en la transmisión unidireccional de conocimientos, del profesor al alumno. En este modelo, inspirado en la teoría conductista del aprendizaje, la lección magistral ha sido, y todavía es en algunos casos, la técnica más utilizada, mientras que el alumno adopta una

¹² En la Facultad de Teología de Granada llegan este curso al 24.5% de los alumnos matriculados.

función pasiva, de mero receptor de los conocimientos elaborados e “incuestionables” que aporta el profesor”¹³.

El proceso en el que estamos inmersos supone el paso de un sistema y una metodología centrados en la actividad del profesor y en tareas presenciales unidireccionales, de clara inspiración conductivista, a un sistema de corte cognoscitivo, que mira al trabajo del alumno, a su necesidad de “aprender a aprender”, y que entiende la educación como un proceso en el que el estudiante está totalmente implicado en la construcción y la gestión del conocimiento. Porque el aprendizaje está concebido como un camino que implica la adquisición o reorganización de las estructuras cognoscitivas por medio de las cuales se procesa y almacena la información. Se habla así de un *aprendizaje basado en competencias*. Su objetivo es formar a las personas sobre los conocimientos científicos y técnicos, pero también desarrollar su capacidad de aplicarlos en contextos diversos y complejos, integrándolos con sus propias actitudes y valores en un modo propio de actuar tanto en lo personal como en lo profesional¹⁴.

Esta comprensión del aprendizaje obliga a revisar elementos clave del proceso formativo como son la metodología, la forma de computar la actividad académica y la evaluación.

En cuanto a la *metodología*, los cambios son sustanciales ya que desplaza el peso de la actividad académica desde el profesor hacia el alumno. Por eso la nueva organización académica sustituye un tercio de la docencia presencial por actividades que contribuyan a la asimilación de las lecciones e introduzcan el desarrollo de habilidades instrumentales. Más aún, la propia docencia presencial exige una revisión en profundidad: la clase magistral no monopoliza la actividad del docente; desaparece la sincronía en el tiempo en el que uno enseña y otro aprende, porque se introduce la enseñanza telemática; se ponen en manos de los alumnos otras fuentes y recursos de aprendizaje que favorezcan ese “aprender a aprender” como tensión a lo largo de toda su vida profesional. La tradicional *formación permanente*, entendida como un tiempo extraordinario de formación durante la vida profesional, cambia para convertirse en una responsabilidad personal de aquel que aprendió en la universidad dónde y cómo aprender y que desarrolla esas habilidades en momentos oportunos de su vida laboral.

También cambia la *forma de computar la actividad académica*: ahora pasa a serlo el trabajo personal del alumno en su tarea personal de construcción del conocimiento. Bolonia introduce un sistema ECTS de cómputo del esfuerzo académico, en el que el crédito es una unidad de medida del trabajo personal del alumno y engloba tanto la enseñanza teórico-práctica más tradicional, como cualquier otra actividad, presencial o no, que desarrolle para conseguir sus objetivos de aprendizaje.

¹³ J. NOGUERA TUR, “Oportunidad, posibilidad e imposibilidad de las transformaciones que propone el proceso de Bolonia. Una experiencia desde la geografía”: *Cuadernos de geografía* 76 (2004) 252.

¹⁴ A. VILLA – O. VILLA, “El aprendizaje basado en competencias y el desarrollo de la dimensión social en las universidades”, *Educar* 40 (2007) 17.

Y todo lo anterior se traduce en una revolución del *proceso de evaluación*. En primer lugar, queda superado el examen final presencial como única medida del aprendizaje, para pasar a una evaluación procesual que considera todo el trabajo personal que el alumno realiza: asistencia a sesiones teórico-prácticas, teleformación, investigación autónoma, tutorías, estudio personal... Además, el examen tradicional, pensado para evaluar principalmente la capacidad memorística, tiene que ser sustituido por un sistema que valore también la adquisición de habilidades y el progreso que el alumno realiza en su capacidad de organización y su responsabilidad en el proceso de aprendizaje. Por último, ha de encontrarse el modo de evaluar también la asunción de los valores que se han propuesto entre las competencias actitudinales¹⁵.

Esta comprensión del aprendizaje tiene, naturalmente, grandes opositores. Especialmente, en los estudios universitarios, algunos llegan a afirmar que “la universidad tiene cosas más importantes que hacer que formar usuarios de ordenador”¹⁶. Pero hay una crítica más de fondo: la de que Bolonia implica una vinculación absoluta entre la universidad y la empresa, la cual desvirtúa y entiende erróneamente lo que significan el conocimiento, la investigación y la función social de la universidad. He aquí una expresión radical de esa crítica:

“La mercantilización de las universidades se debe detener. El objetivo de los poderes no es privatizar las universidades, sino gestionarlas con criterios procedentes de las empresas privadas. Por eso las autoridades juran que las universidades no se privatizarán. Callan que les basta el objetivo de que funcionen como empresas en un mercado de servicios educativos. Las universidades han de ser la sede principal de la crítica intelectual, cultural y política de su actual conformación. Y han de promoverla las gentes más disponibles para ello: los universitarios”¹⁷.

Convertir la universidad en empresa, imponerle su lógica, sería, en efecto, un empobrecimiento del que no estamos a salvo ni en la universidad ni en otros ámbitos de la sociedad. Pero esto no debería llevarse al extremo de que no se dé una relación fecunda entre ambas instituciones, que para ser fecunda exige que la universidad conserve su propia identidad.

A las Facultades de Teología el paso a un aprendizaje basado en competencias les va a suponer un cambio sustancial. La preocupación por los contenidos de lo que se enseña y por la ortodoxia de los mismos ha desplazado a un muy segundo término las cuestiones metodológicas y la atención a la innovación docente. La puesta en marcha

¹⁵ Sobre lo relativo a la evaluación puede verse: I. TELLO DÍAZ-MAROTO, “Evaluación de aprendizajes con TIC en el EEES”: *Miscelánea Comillas* 64 (2008) 197-212.

¹⁶ A. DE LA HERRÁN GASCÓN, “Después de Bolonia”: *Educación y futuro* 16 (2007) 179-224.

¹⁷ J. R. CAPELLA, “La crisis universitaria y Bolonia”: *El viejo topo* 252 (2009) 15.

del EEES es la oportunidad para tomar conciencia de lo que exige un aprendizaje basado en competencias a los docentes de las Facultades de Teología¹⁸. Cosas tan importantes como éstas:

- Ser conscientes y comprender las distintas fórmulas en que un alumno aprende.
- Conocer las metodologías apropiadas para dar respuesta a los nuevos retos que se plantean como docentes.
- Disponer de conocimientos, destrezas y actitudes necesarias para emplear la evaluación de los alumnos como una herramienta para favorecer el aprendizaje.
- Emplear las posibilidades que brindan el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación.
- Dominar las técnicas de tutoría, tanto presenciales como a distancia.

Todo esto supone, ante todo, un cambio de talante, pero también la adquisición de conocimientos y destrezas que van más allá de los contenidos de lo que se enseña¹⁹. En palabras de la profesora M. A. de la Cruz:

“Hoy no es posible una docencia universitaria de calidad sin una formación profesional específica que aporte los conocimientos, destrezas y actitudes que el oficio de profesor universitario requiere. Como a todos los oficios, a éste le ha llegado el momento de la profesionalización. La actividad docente, para ser eficaz, exige unos conocimientos teóricos y prácticos que no se identifican con los conocimientos de la disciplina que se enseña”²⁰.

Pero no basta con pensar en el profesor, es preciso también interrogarse sobre el alumno. Porque éste posee hoy un perfil distinto. Los alumnos de Teología han dejado de ser principalmente candidatos al sacerdocio, como ocurría hace unas décadas, y se han diversificado: religiosos no sacerdotes, religiosas y laicos. También se han diversificado sus motivaciones: animados, desde luego, por un deseo de saber dar razón de

¹⁸ J. NOGUERA TUR, “Oportunidad, posibilidad e imposibilidad de las transformaciones que propone el proceso de Bolonia. Una experiencia desde la geografía”: *Cuadernos de geografía* 76 (2004) 259.

¹⁹ Cf. P. MORALES VALLEJO, “Implicaciones para el profesor de una enseñanza centrada en el alumno”: *Miscelánea Comillas* 64(2006) 11-38.

²⁰ M. A. DE LA CRUZ TOMÉ, “Formación pedagógica inicial y permanente del profesor universitario en España: reflexiones y propuestas”: *Revista interuniversitaria de formación del profesorado* 38 (2000) 28.

aquello en lo que creen, muchos aspiran además a capacitarse profesionalmente como profesores de religión, catequistas, coordinadores de pastoral o animadores de la fe. Con todo, la adquisición de estas competencias profesionales no puede ahogar lo que es esencial en toda formación: la dimensión humana de ésta, el que se trata de formar personas y no sólo trabajadores. En palabras del P. Adolfo Nicolás:

“La implantación del EEES se sitúa también en una frontera porque el trabajo de aprendizaje de competencias puede estar orientado solamente a satisfacer las necesidades inmediatas del mercado o puede proponerse también alcanzar un desarrollo integral e integrado de los alumnos en función de un concepto de persona capaz de enfrentarse a las necesidades profundas de la sociedad actual”²¹.

No está pensando él sólo en los alumnos de teología, pero sus palabras nos ayudan también a recordar la necesidad de preparar a todo estudiante universitario para responder a las demandas profundas de nuestro tiempo, aquéllas que rebasan el estrecho perfil de competencias muy especializadas. A la teología, y al estudiante de teología, le es preciso sensibilizarse a los interrogantes de nuestra sociedad: de este modo incluso podrían ayudar a nuestros contemporáneos a explicitar las cuestiones más profundas, que más difícilmente afloran a la conciencia. La teología como saber científico tendría que materializarse en unos currículos de estudios más abiertos a otras materias complementarias. Incluso sería oportuno plantear si no cabrían posgrados donde se diera más explícitamente el encuentro de la teología con otras ciencias (el arte, la medicina, el derecho, las humanidades, etc.). ¿Cabría pensar en unos posgrados concebidos, no como especialización teológica y para graduados en teología, sino desde otros campos profesionales que quieren enriquecerse con las aportaciones de la teología? Estaríamos pensando entonces en alumnos con una sólida formación interdisciplinar, que ayudarían al encuentro de la teología con otros saberes profanos.

De este modo estaríamos asumiendo un hecho que, a primera vista, desconcierta a no pocos. Se refería a él el P. Adolfo Nicolás en la intervención antes citada:

“Afortunadamente, el ‘espíritu’ y la espiritualidad van dejando de ser patrimonio exclusivo de las religiones y de los creyentes. Muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo, alejados por múltiples motivos de las grandes tradiciones religiosas, no renuncian por ello a cultivar su espíritu. Estamos en un mundo plural y en cambio y por lo tanto la definición del espíritu es difícil de precisar. Pero parece que los distintos itinerarios confluyen en algunos puntos fuertes: el cultivo de una sensibilidad humana profunda que dé a la vez empatía

²¹ A. NICOLÁS, “Misión y universidad. ¿Qué futuro queremos?”, Barcelona 12 de noviembre 2008, en línea <http://www.jesuitas.es/pages/posts/conferencia-del-p.-nicolas-en-esade-misif3n-y-universidad-BFquE9-futuro-queremos386.php>, consulta 23 de marzo de 2009.

y capacidad de discernimiento; la salida de la perspectiva espontáneamente egocéntrica con la que nos situamos ante las personas y ante toda realidad; la búsqueda de una manera de ver y vivir el mundo de una manera pacificada, compasiva y solidaria. Trabajar el espíritu puede significar también desarrollar 'calidad humana'. En todo caso, la persona 'espiritual' es la que busca; discierne; e intenta dar cuerpo a las grandes opciones de la vida desde una gran libertad inspirada en el amor²².

4. Algunas experiencias concretas

Fue nuestra intención desde que nos propusimos redactar este artículo no quedarnos en la exposición más teórica de lo que significa Bolonia, sino aportar también los pasos que hemos podido dar para la aplicación de este nuevo método de trabajo. Partimos para eso de la jornada de reflexión y estudio que celebró en claustro la Facultad de Teología de Granada en febrero de 2005. Fue el principio de un proceso de diálogo y búsqueda que fue fraguando documentos como el perfil del egresado en nuestra Facultad, el diseño de competencias por departamentos, la encuesta interna de calidad...

A comienzos del curso 2006/7 algunos profesores comenzaron una serie de experiencias docentes que pretendían ir aplicando ya las propuestas didácticas del proceso. A lo largo de los cursos siguientes, otros profesores se fueron incorporando a la experiencia y se fueron consolidando ciertas prácticas docentes.

Los autores de este artículo queremos exponer el trabajo que hemos ido realizando en algunas de las asignaturas que impartimos. Lo que presentamos no tiene un carácter definitivo; sólo pretende ilustrar sobre cómo se puede ir poniendo en práctica lo que Bolonia exige con el convencimiento de que esa práctica nos irá dando pistas para corregir y mejorar.

4.1. *Pentateuco*

La asignatura Pentateuco está incluida en el paradigma del ciclo institucional, en el curso tercero y tiene asignados 4,5 créditos ECTS.

Los alumnos recibieron el primer día de curso la correspondiente *Guía Docente* con el programa desarrollado y el cronograma del mes de octubre. Se les pidió entregaran su dirección de correo electrónico para recibir el material complementario y para mantener una línea abierta de contacto profesor/alumno que permitiera el envío de materiales y los cronogramas de cada mes.

²² *Ibid.*

4.1.1. *Guía Docente*

La Guía Docente siguió el esquema utilizado generalmente en la Universidad de Granada²³, con algunas adaptaciones a nuestras circunstancias.

En el apartado dedicado a las *competencias*, que es donde se juega el carácter más particular de la asignatura que se ofrece (pues se supone tiene detrás el perfil del egresado elaborado en la Facultad y las competencias seleccionadas en el Departamento), la Guía señalaba las siguientes:

Cognitivas

- la historia de la investigación en torno al Pentateuco
- el proceso de composición del Pentateuco
- la visión de conjunto del Pentateuco: *tradiciones*, geografía, mensajes religiosos
- la visión global de cada uno de los libros del Pentateuco, su estructura, las tradiciones, documentos y teologías presentes en cada uno de ellos
- la imagen que de Dios y del hombre se presentan en el Pentateuco
- los itinerarios geográficos propios del Pentateuco
- que existe una literatura bíblica, apócrifa y parabíblica que relea las tradiciones del Pentateuco

Instrumentales

- reconocer a los personajes y acontecimientos fundamentales del Pentateuco
- relacionar el Pentateuco-Torá con el conjunto de la literatura bíblica
- encuadrar los libros del Pentateuco en la estructura actual del mismo
- identificar las grandes tradiciones y sus líneas teológicas fundamentales
- identificar el espacio geográfico de las tradiciones

²³ Puede verse, por ejemplo, <http://www.ugr.es/~pgomez/docencia/tc1/guia-docente.htm>

- explicar las teorías sobre la composición del Pentateuco
- encuadrar los textos propuestos para análisis en el conjunto de las tradiciones y analizarlos exegéticamente siguiendo un esquema previo
- buscar información en las revistas bíblicas de lengua castellana

Actitudinales

- que la Biblia debe ser considerada desde un triple punto de vista: literaria, histórico-geográfica y kerigmática
- que la Biblia debe animar cualquier tarea evangelizadora de la Iglesia

En el apartado referente a la evaluación, la Guía Docente señalaba lo siguiente:

Tipo de tareas	Instrumento de evaluación	Criterios de evaluación
Clases presenciales exposición magistral sesión de seminario Trabajo personal del alumno estudio personal trabajo de seminario trabajo síntesis	Control de asistencia Recogida y corrección de trabajos Entrega de la ficha de seguimiento Examen final sobre competencias cognitivas Corrección de los trabajos	Actitud, motivación y participación del alumno Entrega de los trabajos Rigor en la elaboración de las prácticas de los seminarios: si se ha seguido el esquema, si se ha consultado bibliografía, si se entrega limpio y claro. Si la ficha recoge lo tratado Baremo del nivel de conocimientos cognitivos alcanzados Valoración de los conocimientos instrumentales

4.1.2. Correcciones a partir de la experiencia

Un primer dato: el 77% de los alumnos superó la asignatura. El porcentaje es bueno aunque la profesora es consciente de que debe mejorar el sistema de evaluación de algunos trabajos concretos y que ayudaría a los alumnos que en la ficha-guía de los mismos incluyera un apartado sobre criterios de evaluación. Debe, así mismo, hacer constar claramente en la Guía Docente cuáles son los criterios de evaluación de las sucesivas convocatorias. Por último, puede ayudarle pedir a los alumnos hagan una evaluación final y detallada de todas las propuestas, metodologías y materiales que se han puesto en juego durante el desarrollo de la asignatura.

Todos los alumnos reconocieron que tuvieron que imponerse un fuerte ritmo de trabajo personal semanal y que resultó difícil compaginar el ritmo que imponían las asignaturas que trabajan en la pedagogía de Bolonia con el ritmo de aquéllas que aún no se han incorporado al plan, dado que, a la hora de la verdad, ni se había reducido el porcentaje de presencialidad, ni se había producido una sintonía en la exigencia. Es bueno mantener en las fichas de trabajo de seminario el apartado en el que se pide al alumno que haga constar el tiempo que ha dedicado a la preparación del mismo. Es necesario también que la profesora tenga un diario de clase, consultas, correcciones y preparación de los materiales docentes que le permita objetivar el volumen de trabajo y dedicación –parece que en esta experiencia inicial, mayor– que conlleva para el profesor la asunción de la metodología de Bolonia.

La línea de comunicación por correo electrónico abierta entre profesora y alumnos favoreció satisfactoriamente consultas, avisos e intercambios. Debe mantenerse, aunque es bueno marcar un código de comportamiento que ni sature el flujo de información por un uso indebido, ni se convierta en una vía muerta. Con todo, la Facultad de Teología tiene que dar pasos efectivos para adaptar su portal web a las exigencias de una metodología como la que está detrás del Plan de Bolonia: intranet, plataformas (joomla, dokeos...), enlaces...

Los alumnos consideraron especialmente interesantes y novedosas las propuestas de algunos seminarios, como los que trabajaron sobre relecturas de los textos bíblicos dentro de la Biblia y en algunas manifestaciones culturales, y el que se dedicó a la investigación sobre revistas de tema bíblico. La profesora cree que debe incluir entre las competencias cognitivas el conocimiento por el alumno de las principales revistas de tema bíblico; debe además corregir en las competencias instrumentales la que dice “Buscar información en las revistas bíblicas de lengua castellana”, suprimiendo “lengua castellana”, puesto que tiene alumnos que no vienen de países de lengua hispana y que deben conocer las revistas de tema bíblico de su país.

Así mismo, la profesora tendrá en cuenta la publicación del primer volumen de la traducción al castellano de la *Septuaginta*, a cargo de los profesores N. Fernández Marcos y M^a V. Spottorno, sobre todo al revisar el listado de competencias.

Por otro lado, la profesora entregará el curso próximo un elenco de artículos de revistas recientes donde se reflexionan desde los textos del Pentateuco temas concretos sobre los que se debate actualmente (violencia, género, familia...).

Por último, la profesora está barajando la posibilidad de implantar la elaboración de un portfolio²⁴ que ayude a aprovechar mejor los planteamientos metodológicos del Plan.

²⁴ M. MARTÍNEZ LIROLA “El uso del portfolio como herramienta metodológica y evaluadora en el proceso de convergencia europea”, *Profesorado. Revista de currículo y formación del profesorado*, en línea <http://www.ugr.es/~recfpro/rev122COL4.pdf>, consulta 7 de abril de 2009.

4.2. *Doctrina Social de la Iglesia*

Esta asignatura está también incluida en el paradigma del ciclo institucional, pero en los cursos cuarto y quinto (es cíclica); tiene asignados 4'5 créditos ECTS.

En la primera sesión presencial se explicó a los alumnos la Guía Docente y se pidió a todos su dirección electrónica para enviar inmediatamente dicha Guía y los ulteriores materiales a lo largo de todo el cuatrimestre. En la Guía Docente se incluyó el cronograma de todo el cuatrimestre.

4.2.1. *Guía Docente*

Las competencias o resultados del aprendizaje quedaron formuladas de la siguiente forma:

El alumno debe saber/comprender:

- Los contenidos fundamentales del pensamiento oficial de la Iglesia en materia social.
- El marco histórico en que este pensamiento se ha ido elaborando en la sociedad moderna.

El alumno debe ser capaz de:

- Leer directamente los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia, encuadrando cada uno en su contexto histórico para comprender la problemática a la que pretende dar respuesta.
- Descubrir y valorar la relación entre estos textos y la situación histórica en que se escribieron.
- Descubrir la dimensión histórica de la Doctrina Social, y a través de ella su dinamismo propio, gracias al cual se ha ido constituyendo un patrimonio doctrinal que ha llegado hasta nosotros.
- Acercarse a los problemas sociales, políticos y económicos de hoy desde la perspectiva que ofrece la Doctrina Social de la Iglesia.

El alumno debe ser (actitudes y valores):

- Interesado en acercarse a los problemas sociales, políticos y económicos de nuestro mundo desde una sensibilidad cristiana.

- Receptivo y agradecido ante este patrimonio doctrinal elaborado por la Iglesia en su deseo de responder a los problemas sociales, políticos y económicos de la época moderna.
- Crítico, pero con un espíritu crítico constructivo, hacia la realidad social y hacia la respuesta que se ha ido dando a ella.
- Consciente de la dimensión social de la fe cristiana y de la responsabilidad de la Iglesia en contribuir a la construcción de un mundo más humano y más acorde con el Evangelio.

Respecto al sistema de evaluación, la Guía precisaba que lo que se pretende evaluar es el conocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia atendiendo especialmente a su carácter dinámico; asimismo, la capacidad de proyectar todo esto sobre la situación actual. La evaluación se basaría en tres elementos: la participación en clase, en los comentarios de textos y ejercicios que se propongan (10%); alguna(s) prueba(s) a lo largo del cuatrimestre (20%); las tutorías (20%); una prueba final, para la que se pedirá una visión de conjunto de toda la materia (50%). Este sistema de evaluación se completaba con una “ficha de autoevaluación” mensual, donde el alumno tenía que dejar constancia de tiempo dedicado a trabajo personal, el grado de satisfacción alcanzado en la lectura y comprensión de los documentos y su propia valoración del avance en las competencias: esta ficha servía de base para el diálogo personal de cada alumno con el profesor.

4.3. Una valoración inicial de la experiencia

Es evidente que la aplicación de este nuevo método supone un cambio de mentalidad tanto para el alumno como para el profesor. Ni uno ni otro pueden improvisarlo. Es necesario, ante todo, percibir que el cambio es inevitable; pero también que hay que ir aprendiendo a trabajar con este nuevo método.

A partir de la ficha de autoevaluación y del contacto subsiguiente del profesor con el alumno se constata: por una parte que el alumno percibe diferencias importantes en el ritmo en que va alcanzado las competencias; que el dedicar un tiempo para realizar este pequeño “autoexamen” permite corregir el propio método de trabajo.

Es preciso mejorar los sistemas objetivos de evaluación para tener una más fehaciente verificación de que las competencias se van alcanzando, sobre todo en las que no tienen carácter cognitivo.

El mantenimiento de la prueba final exige, para que no parezca que es un aferrarse al sistema tradicional del examen, clarificar bien su sentido y objetivo: no se trata de dar cuenta memorísticamente de todos los contenidos de la asignatura, sino de volver sobre lo que se ha ido trabajando durante el cuatrimestre, pero ahora con una mirada de conjunto que permita una visión sistemática y una mayor conciencia de la

relación entre los distintos aspectos de la materia. Para eso esta prueba se realiza con todos los libros y materiales que el alumno haya utilizado en su trabajo personal.

5. A modo de conclusión

Hemos querido unir la teoría y la práctica. La reforma de Bolonia tiene una filosofía que se traduce en un método nuevo para el estudio. Como la misma Bolonia explica, las cosas no se aprenden sólo de modo teórico ni la teoría se asimila sin alguna forma de aplicación práctica. Por eso hemos comenzado exponiendo la teoría para aportar luego algunas experiencias prácticas. Estas experiencias no pretenden erigirse en modelos de lo que hay que hacer: sólo aspiran a mostrar a modo de ejemplo un camino iniciado que abra pistas a quienes aún no han entrado por esta vía, suscite una crítica constructiva y facilite a cada uno roturar su propia senda.

Todos estamos aprendiendo, unos con más fe en la novedad de Bolonia y otros con mayores dosis de escepticismo. El puro debate teórico nos parece que siempre corre el peligro de derivar en situaciones de bloqueo. El conocimiento de las bases teóricas en que Bolonia se apoya es necesario, pero no es suficiente. Es más útil “lanzarse al agua” y trabajar en equipo con otros para que las luces de unos y las oscuridades de otros, la ilusión de unos y el escepticismo de otros, se complementen y permitan avanzar con realismo y con constancia. Siempre viene bien el tantas veces citado “Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

APARICIO RODRÍGUEZ, Ángel, *Salmos (107-150)*.

Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 400 pp., 23 €

El profesor Aparicio termina con el comentario del libro de los Salmos analizando el quinto y último libro del Salterio. Se trata de una colección bastante heterogénea aunque el autor hace notar que “algunos temas iniciados en el primer libro llegan a su meta en el quinto” (p. 7). Después de una breve introducción a la colección, sigue el comentario de cada uno de los salmos –a los que se les ha puesto un título descriptivo–, manteniendo siempre el mismo esquema: traducción con alguna nota de crítica textual, visión de conjunto, comentario –detenido y profundo– que culmina en una breve reflexión-síntesis, y oración. Un trabajo, como los anteriores, serio y útil que pone definitivamente en nuestras manos un comentario a todo el salterio que puede ayudar mucho tanto en la oración personal como en la Liturgia de las Horas.- J. GUEVARA.

BILLON, Gérard – GRUSON, Philippe, *Para leer el Antiguo Testamento. El primer Testamento en sus textos*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009, 192 pp., 14 €

La editorial Verbo Divino incluye en su colección “Para leer” otro texto con un título igual al que comentamos dirigido por E. Charpentier. Este texto, preparado por dos autores muy vinculados a *Cahiers Évangile*, está pensado como una “Guía de lectura” y se diferencia notablemente de aquél: en la presentación de los libros se adopta una perspectiva literaria y no histórica; se superan las presentaciones a partir de la teoría de fuentes tan discutidas en la actualidad; se piensa como una oferta para el trabajo de grupos y círculos bíblicos. Después de un capítulo de generalidades (los libros, las lenguas, el espacio geográfico, la historia...), hay cuatro partes (Pentateuco, profetas, otros escritos y deuterocanónicos) y unos anexos. La perspectiva pedagógica facilita mucho la lectura –texto amplio, pistas de trabajo, otros textos y enfoque– y resulta de gran ayuda encon-

trarla sombreada en la cabecera de la página. Muy recomendable para grupos bíblicos que se inician en el conocimiento del texto bíblico pero también para aquellos que desean una puesta al día de conocimientos que adquirieron en un tiempo pasado y que la evolución de la ciencia bíblica ha obligado a reformular.- J. GUEVARA.

CASTRO SÁNCHEZ, Secundino, *Evangelio de Juan*.

Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 376 pp., 21 €

El evangelio de Juan es fruto de diversas etapas redaccionales, siempre en el marco de una comunidad y apoyándose en alguien que tuvo una experiencia singular de Jesús y se remonta a los apóstoles; pero esta circunstancia no rompe la armonía del conjunto. Esa es la hipótesis sobre la que está construido este comentario, dentro de la serie de “Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén” de Desclée de Brouwer, que toma como unidades de base para el trabajo los capítulos en que posteriormente fue dividido el texto. Esta convicción de que detrás del texto hay una experiencia profunda contrasta con la primera impresión que produce a veces el texto de ser un discurso muy abstracto. El autor es profesor de Exégesis y de Teología Espiritual en la Universidad Pontificia Comillas: esa doble especialización puede explicar la atención que se presta en el comentario a la dimensión simbólica del evangelio, que se percibe, no sólo en el enfoque general de cada pasaje, sino también en los detalles de los textos.- B. A. O.

DUNN, James D. G., *El cristianismo en sus comienzos: Jesús recordado*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009, 1.086 pp., 75 €

Del mundo anglosajón, provienen en la actualidad, concienzudas investigaciones sobre los orígenes del cristianismo. Así, al igual que con el tentativo del actual obispo N. T. Wright, el profesor Dunn, catedrático de Teología en la Universidad de Durham, nos ofrece un ambicioso proyecto en tres tomos. *Jesús recordado* es el primer volumen de esta obra unitaria que pretende un análisis integral de carácter histórico y teológico, social y literario de los primeros ciento veinte años de cris-

tianismo (27-150 d. C.). Esta primera parte trata la conocida problemática sobre la búsqueda del Jesús histórico, dentro del paradigma que se conoce como *third quest*: la identidad judía de Jesús entendida desde la particularidad que nos ofrece su persona. La tesis, y quizá el aporte de novedad de esta investigación, radica en postular, como sendero seguro de tránsito, la “memoria” de los discípulos; o de otro modo, el impacto de la figura de Jesús en el recuerdo de aquellos que convivieron con él. Así, “se sostendrá la tesis de que las tradiciones evangélicas ofrecen un claro retrato de Jesús tal como era recordado” (p. 32). Todo ello atendiendo a tres factores especialmente significativos del actual momento de la investigación: primero, la crisis del método histórico-crítico; segundo, la atención a las investigaciones que, sobre todo desde el campo de la sociología, provienen de otras áreas de conocimiento; tercero, el análisis de los textos descubiertos hace aproximadamente cincuenta años: manuscritos del Mar Muerto y Nag Hammadi.- S. BÉJAR.

JULIÁ, Ernesto, *La belleza de ser cristiano*. Pelicano, Madrid 2008, 236 pp., 15,50 €

El propio autor en su introducción nos aclara los motivos que le han llevado a escribir este libro: ayudar a los que creen en Jesucristo a valorar todo lo que constituye su fe, fijándose sobre todo en la grandeza y la belleza que tiene en sí misma, con la invitación personal y universal a ser santo; ayudar por otra parte a los que no creen en Jesucristo a descubrir en qué consiste verdaderamente ser cristiano, con la esperanza de que lleguen a descubrir que Jesucristo es la Verdad por la que suspira todo ser humano. La primera parte se dedica a analizar en qué consiste propiamente el ser cristiano. La segunda parte intenta orientar sobre cómo ser cristianos. La primera parte, por tanto, desarrolla una presentación sintética del misterio de Dios y de Cristo en su Iglesia, mientras la segunda ofrece una síntesis de cómo se puede vivir esa vida espiritual desde el punto de vista cristiano. Toda la exposición tiene constantes referencias al Catecismo de la Iglesia Católica así como al Compendio de dicho Catecismo publicado posteriormente. Todo el enfoque del libro parte de la afirmación concluyente de las verdades profesadas en la fe católica, pero se echa de menos en él (para la ayuda posible a los no creyentes) algún tipo alusión a

las dificultades que los no creyentes suelen tener para aceptar la fe, así como de puntos de espiritualidad no cristianos que pudieran tener alguna consonancia con la espiritualidad de los creyentes en Jesús.- A. NAVAS.

LISON, Jacques, *¿Dios proveerá? Comprender la Providencia*. Sal Terrae, Santander 2009, 159 pp., 10 €

Uno de los papeles de la teología es tratar de explicar la fe en palabras del hombre de hoy. Una de las características tradicionales de la fe cristiana ha sido la fe en la providencia de Dios. Una fe que en la religiosidad popular se ha podido desviar hacia una concepción providencialista que encontraba su apoyo en la mediación de santos, vírgenes o imágenes de Cristo. La crítica desacralizadora de la modernidad a la fe, los acontecimientos vividos en el pasado siglo y la misma capacidad crítica del hombre actual hacen que muchos creyentes se sientan ajenos a la idea de providencia de Dios. Sin embargo, hoy todavía puede tener sentido hablar de providencia, al menos así lo cree Jacques Lison, teólogo belga, director de las revistas *Prions en Église* y *Rassembleur*. El autor nos ofrece una breve reflexión cercana, clara y pastoral sobre cómo comprender hoy la providencia de Dios. Primero nos muestra a través de tres capítulos lo que hoy no puede ser la providencia. Y en los dos siguientes describe cómo podemos entenderla y qué sentido puede tener para el hombre contemporáneo. Para Lison la clave de comprensión es la de kénosis, la de un Dios que no se impone. Sino que más bien parece que se desvanece como ausente. Y, sin embargo, está misteriosamente presente en aquellos que ponen su confianza en él y le ayudan siendo ellos mismos providencia.- P. RUIZ LOZANO.

MORLA, Víctor, *Nahum – Habacuc – Sofonías*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 288 pp., 20 €

Los lectores de Proyección conocen sobradamente la edición de “Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén” que está publicando la editorial Desclée de Brouwer. A Víctor Morla, uno de nuestros grandes traductores, se le había encomendado ya el comentario de Job 1-28. Ahora responde del comentario a tres profetas del tardío período preexílico, “hondamente preocupados por la corrupción, la injusticia, la violencia e in-

cluso la idolatría que arrasa el territorio de Judá” (p. 9). La estructura de cada capítulo es sencilla: introducción al libro (fecha de composición, estructura general y contenido, valores literarios y religiosos) y comentario. El esfuerzo por explicar con rigor y claridad es notable, las referencias a textos paralelos, muy frecuente. Quizá se echa de menos una bibliografía. Muy recomendado para tener un conocimiento claro de estos libros, por lo demás, bastante desconocidos.- J. GUEVARA.

NEWMAN, John Henry, *Ensayos críticos e históricos* (Volumen II). Encuentro, Madrid 2009, 382 pp., 35 €

NEWMAN, John Henry, *Sermones parroquiales/3*. Encuentro, Madrid 2009, 357 pp., 32 €

John Henry Newman (1801-1890) puede ser considerado un auténtico Padre de la Iglesia en pleno siglo XIX. Se convirtió del anglicanismo al catolicismo en 1845, y fue creado cardenal por el papa León XIII en 1879. El interés por la obra de Newman fue creciendo en el seno de la teología católica después de la II Guerra Mundial. En 1948 en el primer volumen de *Newman – Studien* se preguntaban los teólogos alemanes H. Fries y W. Becker si del mensaje de Newman podía brotar luz y orientación en los tiempos difíciles de la posguerra. Todavía hoy podemos corroborar su respuesta positiva, aunque su contexto social y religioso quede ya lejano de nosotros y su estilo literario nos resulte retórico y algo extraño. Más allá de esos condicionamientos Newman personifica con su compleja biografía una auténtica búsqueda de la verdad, en la que ésta no se persigue a espaldas de la existencia concreta, y en la que la inteligencia no debe nunca atrofiar el corazón. Y esto ya lo sentimos cercano y deseable. Sean bienvenidas estas dos traducciones de la extensa obra de Newman. Los *Sermones* representan el manantial de sus reflexiones posteriores. Ahí encontramos las ideas claves que desarrolló en sus posteriores escritos filosóficos, teológicos y educativos. Y los *Ensayos críticos e históricos* nos muestran la reflexión perspicaz de un intelectual creyente, que en su búsqueda continua de verdad evoluciona consecuentemente a lo largo del camino. Ambas traducciones nos parecen bien hechas. Creemos discutible la decisión de sustituir en los *Sermones* los textos de la Biblia anglicana que emplea Newman por una versión española de

la Biblia publicada entre 1997 y 2005. Y consideramos acertado el *Glosario de términos y nombres propios* en los *Ensayos* que ayudan al lector a situar el pensamiento de Newman en su matriz social y religiosa.- A. JIMÉNEZ ORTIZ.

NEWMAN, John Henry, *La revelación en su relación con la fe*. Encuentro, Madrid 2009, 48 pp., 10 €

La comprensión de la mente humana fue una tarea constante en Newman a lo largo de toda su obra, enfrentándose continuamente a una epistemología estrecha en que la racionalidad se limitaba a procesos estrictamente deductivos o inductivos. En los *Sermones en la Universidad de Oxford* procura una y otra vez redefinir lo racional en el sentido más rico y abarcante de lo razonable. En esta publicación se nos ofrece la traducción de la última polémica que mantiene con el Dr. Fairbairn, que lo acusa de escepticismo en su planteamiento sobre la razón. Newman responde aclarando el uso que hace de la razón en sus escritos y clarificando las posibilidades y límites de la razón humana en la experiencia de la fe.- A. JIMÉNEZ ORTIZ.

OLMO LETE (DIR.), Gregorio del, *La Biblia en la literatura española, II. Siglo de Oro*. Trotta – Fundación San Millán de la Cogolla, Madrid 2008, 390 pp., 32 €

La profesora Rosa Navarro, catedrática de literatura española en la Universidad de Barcelona, coordina este volumen que introduce con estas palabras: “La Biblia se lee, se traduce, se vive; está hecha de revelaciones, historias «sagradas», es la Palabra de Dios para los seguidores de dos religiones y contiene una riqueza literaria inmensa para todo el mundo. Es uno de los pilares de nuestra cultura y, como tal, es uno de los acervos de referencias que nos permiten comunicarnos y, por tanto, reconocernos” (p. 10). Queda de esta manera claro el objetivo del trabajo: rastrear la presencia de la Biblia en la literatura del Siglo de Oro español. Se estudia así la presencia de la Biblia en la poesía lírica y épica, en el teatro, en la literatura espiritual, en Cervantes y la novela, en la prosa de Quevedo y en la prosa culta del siglo XVII. Se dedica un capítulo también a la influencia de la Biblia en la literatura judeoespañola de los Balcanes y otro, a la Biblia entre los judíos sefardíes de Ámsterdam y otros puntos de Europa

occidental. El volumen que presentamos sigue a un primero dedicado a la Edad Media y, como él, presenta una edición muy cuidada con índices y listas bibliográficas de gran interés. Se debe alabar este serio trabajo que rastrea con rigor, pero también con agilidad, la presencia de libros, temas, personajes y tradiciones bíblicas en el período más fecundo de la historia de la literatura española. Muy recomendado para las personas que gustan no sólo de la Biblia sino también de la literatura.- J. GUEVARA.

PSEUDOJUSTINO. *DISCURSO CONTRA LOS GRIEGOS; SOBRE LA MONARQUÍA; EXHORTACIÓN A LOS GRIEGOS* EDICIONES GRIEGAS Y LATINAS A CARGO DE MANUEL ANDRÉS SEOANE RODRÍGUEZ, Universidad de León, 2008, 258 pp., 20 €

El profesor Manuel A. Seoane del Departamento de estudios clásicos de la Universidad de León traduce y comenta tres obras atribuidas falsamente a S. Justino que comparten una clara hostilidad frente a los elementos de la cultura pagana. Después de una interesante introducción general, el profesor Seoane procede a traducir los textos que van acompañados de una breve introducción. La traducción está acompañada por el texto griego original y se ilumina con unas notas breves pero de gran interés. Un trabajo que hemos de agradecer no sólo por su rigor sino también porque es la primera traducción en lengua castellana de estas obras.- J. GUEVARA.

RONDET, Michel, *La Trinidad narrada*. Sal Terrae, Santander 2009, 167 pp., 10 €

Lo que Michel Rondet quiere "narrar" en estas páginas es la historia de la fe en la Trinidad. Dios se ha ido revelando desde el comienzo de la historia de Israel, y la comprensión cristiana del Dios amor ha supuesto un proceso largo que abarca toda la historia de la Iglesia. Esta larga historia es la que "narra" el autor en siete etapas: el Dios diferente del Antiguo Testamento; el Dios que se revela en Jesucristo; la experiencia de las primeras comunidades cristianas; los símbolos de la fe y las definiciones conciliares de los siglos III y IV; de las definiciones dogmáticas a la reflexión de la teología; la aportación de los místicos; el despertar teológico del siglo XX. El autor, que es teólogo y acompañante espiritual, ha sabido reflejar en su obra la síntesis de estos dos aspectos: y esa es la mejor aportación para una fe madura en el Dios Trino y Uno.- B. A. O.

TÁBET, Miguel Á. – MARCONCINI, Benito – BOGGIO, Giovanni, *Introducción al Antiguo Testamento* – Volumen II: *Libros proféticos*. Palabra, Madrid 2009, 459 pp., 27 €

El profesor Tábet, que enseña en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma, viene publicando una serie de manuales para el estudio de los libros del Antiguo Testamento. Este volumen que ahora presentamos, dedicado a los libros proféticos, lo ha elaborado en colaboración con otros dos prestigiosos biblistas italianos B. Marconcini, de la Facultad de Italia Septentrional, y G. Boggio, del Seminario de Viterbo. La obra está dividida en siete partes y ha procurado seguir un cierto orden cronológico; así, después de un capítulo introductorio, se van desarrollando: los primeros profetas escritores (s. VIII); el corpus de Isaías y Ezequiel; los profetas menores del s. VII y del exilio; los profetas posteriores al exilio babilónico; Daniel y la apocalíptica. Al final de cada capítulo se incluye lo que se llama una "bibliografía esencial" y, al final del libro, otra completa bibliografía más desarrollada. Como buen manual, la estructura de cada capítulo es clara y se repite de la misma manera en todos: contexto histórico y social; contenido y estructura literaria del libro; características literarias del libro; mensaje teológico. Muy oportuno para cualquier alumno de un curso bíblico sobre la materia y para quien se quiera asomar a conocer esta colección "fenómeno de indudable importancia en la historia bíblica, motivo por el que a la religión de Israel se le ha designado «religión profética»" (A. Deissler).- J. GUEVARA.

VADILLO ROMERO, Eduardo, *Guía de lectura documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1966-2007)*. Editorial Católica, Madrid 2008, 140 pp., 11 €

Este libro es complemento de otro que el autor ha publicado casi simultáneamente: *Documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1966-2007)* (Editorial Católica, 2008). En éste se recogían 109 documentos emanados de la Congregación en el periodo citado. Los había de muchos tipos: cartas, instrucciones, decretos, declaraciones, notificaciones sobre obras de determinados teólogos, respuestas a consultas hechas a la Congregación... Una buena parte de ellos fueron aprobados directamente por el Papa, no to-

dos. . Lo que ahora busca el autor, que es profesor del Instituto Teológico San Ildefonso de Toledo, es una sistematización de toda esa doctrina. La estructura en siete capítulos: Revelación y método teológico; Dios, Cristo, María; Iglesia; sacramentos; antropología cristiana; cuestiones morales; espiritualidad. Aunque para el autor es claro el valor magisterial de estos textos, no siempre habrá que entenderlo estrictamente de la sistematización que se hace de ellos.- B. A. O.

WALKER, P., *Tras los pasos de San Pablo. Guía ilustrada de los viajes de Pablo*. San Pablo, Madrid 2008, 216 pp., 20 €

Este volumen pretende ser la continuación del libro, *Tras los pasos de Jesús*, obra publicada en 2006 por el mismo autor. En contraste con Jesús, cuyo ministerio público quedó reducido a un área de apenas 240 kilómetros, los pasos de San Pablo abarcan un recorrido mayor (2.250 kilómetros). El formato que presenta la obra es similar en los 14 capítulos de la misma: una sección introductoria que narra la historia de Pablo en ese lugar, fechas importantes donde se señalan los sucesos significativos asociados al mismo, antes y después de la época paulina, para finalizar con una sección donde se muestra el lugar visitado por Pablo tal como se encuentra hoy. Al igual que en la obra citada sobre Jesús, el autor repite guía para su viaje, que no es otro que Lucas y los lugares mencionados en los Hechos de los Apóstoles. Mientras viajamos con Pablo se aprenden las diferencias históricas de los lugares que visitó, se intenta reconstruir su vida y se nos invita a llegar al interior de la mente y el corazón del Apóstol. Guía recomendada para los estudiantes de Pablo, de bella fotografía y muy pedagógica.- C. ROMÁN.

ÉTICA Y MORAL

CAMPOS MARISCAL, Cruz, *Ética y religión. Propuestas para una relación saludable*. Universidad de Castilla – La Mancha, Cuenca 2008, 252 pp., 21 €

Este libro es, en el fondo, un fecundo diálogo con cuatro representantes significativos del pensamiento ético en España: José Luis López Aranguren, Adela Cortina, Esperanza Guisán y Marciano

Vidal. Todos ellos se han pronunciado sobre las relaciones entre ética y religión: tres en sentido positivo, aunque con matices diferentes; Esperanza Guisán, en sentido negativo (la religión para ella es un obstáculo insalvable para el desarrollo de la autonomía ética). Cruz Campos, que enseña en el Seminario Conciliar y en la Escuela de Magisterio de Cuenca, es de quienes piensan que esa relación es fecunda siempre que se entienda bien. Por eso, una vez presentadas las posturas de los cuatro autores mencionados y de dedicar un capítulo a la ética civil para una recta comprensión de la misma, hace su propia propuesta, que ocupa más de la mitad del volumen. Aborda la relación, primero desde la ética y desde las exigencias que tiene ésta de racionalidad y de autonomía; después, desde la religión, mostrando que, aunque la religión no puede reducirse a ética, toda religión tiene una ética, y una ética a la que además se le puede garantizar la autonomía exigida para el sujeto.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis, *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres*. Sal Terrae, Santander 2009, 284 pp., 17 €

Esta obra recoge el trabajo de varias décadas, como se observa por la abundante bibliografía que el autor va citando y que abarca sobre todo la etapa entera que nos separa del Concilio. La referencia al Concilio es importante porque en ese periodo la Iglesia, como en tantos otros temas, hizo una revisión de su posición ante las desigualdades de nuestro mundo, desde una doble perspectiva: la nueva sensibilidad de la época y la vuelta a las fuentes. González-Carvajal ha sistematizado aquí todo ese esfuerzo en un libro que, a excepción de los dos primeros capítulos que pretenden establecer unas coordenadas desde las ciencias sociales, tiene un contenido esencialmente teológico. Es característico también de la obra su honestidad con la historia de la Iglesia: sabe reconocer e ilustrar cómo ésta se apartó en un tiempo de lo más fundamental de la doctrina bíblica sobre las desigualdades, la riqueza y la pobreza, pero desea también exponer lo mucho que los cristianos han hecho en el servicio de la caridad en todas las épocas de la historia. Para el tratamiento de los temas se opta por un enfoque a la vez teórico y práctico, que busca la fundamen-

tación de la opción por los pobres y del servicio de la caridad –también la adecuada clarificación de los conceptos–, pero quiere ofrecer al mismo tiempo pistas de acción. No se olvida tampoco que el servicio de la caridad y la lucha contra la pobreza precisan de planteamientos nuevos en sociedades avanzadas donde el Estado de bienestar asume tareas que antes eran casi exclusivas de la Iglesia.- I. CAMACHO.

KÜNG, Hans – RINN-MAURER, Angela, *La ética mundial entendida desde el cristianismo*.

Trotta, Madrid 2008, 144 pp., 16 €

Angela Rinn-Maurer es doctora en teología y párroca evangélica que desarrolla una intensa labor pastoral a través de algunos programas radiofónicos en Alemania. Hans Küng es suficientemente conocido como para que necesite presentación; si acaso convendría recordar que fue uno de los promotores del Parlamento de las Religiones del Mundo que se reunió en Chicago en 1993. Porque fue precisamente aquí donde se aprobó la Declaración de una Ética Mundial, que expresa “un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes básicas personales” (pág. 37), y que es el objeto de este libro. Esta Declaración se articula en torno a dos principios fundamentales (“todo ser humano debe recibir un trato humano” / “no hagas a los demás lo que no quieras para ti”) y cuatro orientaciones inalterables o compromisos (con una cultura de la no violencia y respeto a la vida / con una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo / con una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrado y veraz / con una cultura de igualdad de derechos y camaradería entre hombre y mujer). Lo que pretenden hacer Hans Küng y Angela Rinn-Maurer es leer esta Declaración desde la tradición cristiana, porque están convencidos que el Antiguo y el Nuevo Testamento aportan elementos decisivos a la fundación de esta ética. En el texto alternan las páginas escritas por uno y otra: Küng expone el sentido de cada cuestión y el escenario de fondo; Rinn-Maurer propone preguntas para el diálogo, textos bíblicos, oraciones y textos para la meditación.- I. CAMACHO.

MATLARY, Janne Haaland, *Derechos humanos depre-dados. Hacia una dictadura del relativismo*. Cristiandad, Madrid 2008, 262 pp.

El título original de este libro no es el que figura en la traducción castellana, sino éste otro: “Cómo se convierte el poder en un derecho humano”, que se toma de la segunda parte de la obra. Su autora, profesora de Política Internacional en la Universidad de Oslo, trabajó durante diez años en el servicio diplomático en la Santa Sede. Para ella, Europa, que es el mayor exponente de los derechos humanos, de la democracia y del imperio de la ley, se ha visto paradójicamente afectada por un profundo relativismo que está conduciendo a una redefinición de los derechos humanos. Objetivo de la primera parte es diagnosticar el problema: un materialismo, tanto antropológico como consumista, nos ha llevado a un subjetivismo donde ya falta toda estructura básica universalmente válida. La segunda parte estudia cómo, una vez desaparecido este horizonte de universalismo, se busca una redefinición de los derechos humanos a nivel nacional e internacional. Sin embargo, no podemos renunciar a unos principios comunes; es más, es posible recuperarlos, como la autora muestra en la tercera parte, con sólo volver a la tradición cristiana de la ley natural, que no es sino la capacidad del ser humano de discernir lo correcto de lo incorrecto, el bien del mal.- I. CAMACHO.

PRAT, Francisco, *Bioética en residencias. Problemas éticos en la asistencia a la persona mayor*. Sal Terrae, Santander 2008, 158 pp., 10 €

Un libro que recomiendo a todas las personas que, de una u otra manera, están vinculadas con la atención a los mayores. Los criterios éticos se aplican a las múltiples situaciones concretas que se presentan en este tipo de cuidados, que no se identifican siempre con los de un paciente normal: el consentimiento informado; el respeto a la intimidad y privacidad de los residentes; la adecuada comunicación de la verdad; la valoración de su competencia en sujetos deteriorados; las sujeciones físicas y hasta los tratos inadecuados para evitar otras consecuencias; y la metodología para abordar los conflictos éticos que pudieran presentarse son los principales temas que abordan. Los casos prácticos que propone ayudan también al análisis de los problemas. Una lectura provechosa para todos los interesados por el tema.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

IGLESIA

JUAN XXIII, *Escritos esenciales*. Sal Terrae, Santander 2009, 159 pp., 10 €

Juan XXIII comenzó a escribir su *Diario de un alma* en 1895, tantas veces editado después de su muerte, cuando sólo tenía 14 años. Es comprensible que ésta sea la fuente principal de la selección que ha llevado a cabo Jean Maalouf, quien se ha encargado también de escribir para ella una amplia introducción (págs. 7-39). Junto al diario se usaron otros escritos personales (cartas suyas, por ejemplo), pero sobre todo otros textos que son de un género muy distinto: nueve documentos oficiales de su pontificado (siete de ellos, encíclicas), entre los que destacan las dos encíclicas *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963). Los textos se han ordenado temáticamente, atendiendo en primer lugar a cuatro dimensiones muy características de toda la vida de Juan XXIII: “Llamado a la santidad”, “Liderazgo transformador”, “La Iglesia en el mundo moderno”, “Semillas para un nuevo orden mundial”. Se concluye la selección con un capítulo de “Oraciones y devociones”, y otro más breve con 50 dichos entresacados de los documentos citados.- I. CAMACHO.

KÜNG, Hans, *Verdad controvertida. Memorias II*.

Trotta, Madrid 2009, 768 pp., 42 €

“*Libertad y verdad* han sido y siguen siendo dos valores centrales de mi existencia intelectual [...] En contraste con mis primeros cuarenta años, en la segunda mitad de mi vida el acento se ha ido desplazando más y más de la «libertad conquistada» a la, precisamente en la Iglesia, «verdad controvertida», que estoy convencido que debe y puede ser anunciada, defendida y vivida con veracidad” (p. 12). Son palabras del autor de este segundo volumen de memorias que tiene como dato omnipresente la elección de Joseph Ratzinger como Papa y que acaba con la retirada de la licencia eclesiástica de enseñanza de Hans Küng. De interesante lectura por la cantidad de información; vivo en sus descripciones pero también duro de leer en muchos momentos.- J. GUEVARA.

VIDA RELIGIOSA

GONZÁLEZ SILVA, Santiago M^a (ed.), *Los frutos del cambio. Balance de la renovación de la Vida*

Consagrada. Publicaciones Claretianas, Madrid 2006, 248 pp., 16 €

Se recogen aquí las ponencias de Congreso de Vida Consagrada celebrado en Roma en 2006. Se encarga de la edición uno de los profesores del Instituto de Teología de la Vida Consagrada, “Claretianum”, de Roma, que fue su director en los últimos años. La primera ponencia, elaborada por Grazia Loporco, Hija de María Auxiliadora, es un excelente punto de partida para los trabajos del congreso, que pretende hacer un balance de lo ocurrido en la vida consagrada desde el Vaticano II: en ella se hace una presentación de lo que era la vida de los religiosos en aquella época, con trazos muy realistas y documentados. Se estudia luego el Decreto *perfectae caritatis*, que aprobara en Concilio para la renovación de la vida religiosa (José Rovira Arumí, Claretiano). Las seis ponencias restantes pasan revista a la evolución en otros tantos aspectos: el discernimiento, en el mundo sin ser del mundo, la comunión, la formación, la actividad pastoral, la fraternidad. El conjunto ofrece una visión realista, nada pesimista, de lo que ha sido la vida consagrada en estas décadas.- I. CAMACHO.

VALLESCAR PALANCA, Diana de, *Tender puentes, abrir caminos. Vida consagrada y multiculturalidad*. Publicaciones Claretianas, Madrid 2006, 198 pp., 16 €

Nuestro mundo está hoy marcado por el pluralismo y la diversidad, rasgo que caracteriza también a la vida religiosa. Desde la experiencia de ésta, como religiosa en Braga y en Zaragoza, Diana de Vallescar se propone ofrecer diversas perspectivas que ayuden a comprender el paso desde la multiculturalidad a la interculturalidad. Ante todo se presenta una panorámica de esa diversidad en la sociedad en general y en la vida religiosa en particular. Se ofrecen a continuación unas sugerentes reflexiones sobre el mirar a otros y sobre las condiciones para un cambio de mirada. Luego se expone lo que es el paso de una cultura a otra y lo que significa la travesía de la interculturalidad. En el último capítulo se estudian algunas huellas de interculturalidad en el cristianismo, especialmente en la Iglesia primitiva. Lo más sugerente del libro es unir la experiencia directa con la reflexión, una experiencia que además se enriquece de una diversidad vivida a la vez fuera y dentro de la vida religiosa.- I. CAMACHO.

ESPIRITUALIDAD

AVENDAÑO, José María, *Dios viene a nuestro encuentro*. Narcea, Madrid 2009, 174 pp., 12 €
 José M. Avendaño, que es hoy Vicario General de la diócesis de Getafe, ha publicado ya varios libros en Ediciones Narcea que son fruto de su experiencia pastoral, tamizada por una profunda vivencia de Dios. En esta ocasión sus páginas tienen más de oración que de ensayo. La primera parte recoge breves escritos surgidos en distintas circunstancias: son como reflexiones desde la fe. La segunda parte recorre una variada galería de testigos de la fe, desde S. Francisco de Asís o Santa Teresa del Niño Jesús hasta personajes menos conocidos y más recientes en el tiempo. En la tercer parte nos ofrece un ramillete de oraciones que nacieron en contextos muy variados. En resumen, estas páginas son ante todo una ayuda para la oración, más que un texto para ilustrar al lector o para ser leído de modo continuado.- B. A. O.

BENNER, David G., *Entregarse al amor. Descubrir el centro de la espiritualidad cristiana*. Sal Terrae, Santander 2009, 142 pp., 10,50 €

Unir en una misma persona la condición de psicólogo y la de director espiritual, como ocurre en el caso de David G. Benner, es una base excelente para contribuir a la maduración de las personas. Benner teoriza en estas páginas, a partir de su experiencia pero con la inquietud también del estudioso, sobre lo que él considera las claves de la espiritualidad cristiana: el amor y la entrega. Aunque comienza el libro reconociendo que el término “entrega” sugiere para muchos una situación de dependencia, no duda en retenerlo porque lo cree insustituible. La espiritualidad es un camino, un itinerario, que tiene como meta la unión con Cristo en Dios: el profundizar en el amor como entrega generosa y desinteresada, nunca impuesta ni exigida, es la clave de todo este proceso.- B. A. O.

HÓDAR MALDONADO, Manuel, *La paz en San Juan de la Cruz*. Instituto de la Paz y los Conflictos – Universidad de Granada, 2008, 398 pp., 23 €

No es éste el aspecto más estudiado en el rico pensamiento de San Juan de la Cruz. Como reconoce el autor, de los escritos del santo se ha

indagado sobre todo cómo el ser humano se relaciona con Dios, pero quedaba por descubrir lo que esta relación aporta para la paz de la persona. Para ambientar el estudio se comienza analizando la conflictividad social y religiosa en la segunda mitad del siglo XVI, en el contexto de las diversas reformas y de la Inquisición. Luego se estudia la biografía del santo, buscando en su vida la experiencia que inspira sus escritos. Con este bagaje previo se estudian las obras principales del santo, pero limitándose a aquellos pasajes en los que aparece expresamente la palabra “paz”. El capítulo último quiere sintetizar el lugar que la paz ocupa en todo su pensamiento: y ese lugar no es sino el fondo del alma, que es también donde se sitúa Dios, y desde donde irradia a toda la persona y al entorno en que ésta se desenvuelve. Hay un amplio anexo (pp. 341-393) en que se transcriben todos los textos en que aparece la palabra “paz”. Como conclusión de toda la investigación se afirma cómo la experiencia y las enseñanzas de San Juan de la Cruz tienen una indudable actualidad en la construcción de un mundo más justo y en paz.- B. A. O.

MARTINI, Carlo Maria, *Las tinieblas y la luz. El drama de la fe frente a Jesús*. La Esfera de los Libros, Madrid 2009, 218 pp., 21 €

El reconocimiento que tiene el Cardenal Martini como biblista y espiritual hace que muchos de sus trabajos pastorales se transcriban y se ofrezcan al público. El presente libro es uno más de estos. Se trata de la edición de un retiro en clave ignaciana que impartió hace años a partir de los textos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús en el evangelio de Juan. La novedad del texto es su particular punto de vista de la lectura bíblica. El cardenal Martini nos invita a la reflexión y a la oración a través de los diferentes personajes que intervienen en los acontecimientos. Tanto los que tienen una actitud positiva –el discípulo que Jesús amaba, Pedro, los once, María Magdalena–, como los que tienen una actitud negativa –los sumos sacerdotes, Pilato, Judas o los soldados–. La propuesta del autor es confrontar la madurez humana del ejercitante o del lector a partir de los personajes y desvelar la situación de fe del creyente que se siente interpelado por los relatos de la Pasión y Resurrección de Jesús. La clave es cómo afrontar la fe cristiana a partir de la lucha entre

mal y bien que todo hombre siente en su interior. Martini con gran acierto nos propone unas bellas reflexiones que son una invitación para adentrarse más en la meditación que para quedarse en la mera lectura.- P. RUIZ LOZANO.

QUINTANA CABANAS, José María, *La espiritualidad cristiana. Ascética y mística*. San Pablo, Madrid 2009, 245 pp., 15 €

Vivimos tiempos de recuperación de la espiritualidad. Sin embargo, esta vuelta en nuestro mundo occidental se está realizando a través de tradiciones orientales o pseudo-espiritualidades, que en muchos casos responden tan sólo a la necesidad de satisfacer el narcisismo que todos llevamos incorporado. El profesor Quintana, especialista en pedagogía axiológica, pone sus conocimientos y su preocupación al servicio de lo que él considera la auténtica espiritualidad, aquélla de la que ha bebido el cristianismo a lo largo de los siglos, la espiritualidad cristiana. En esta obra nos propone una vuelta a la tradición como camino para recuperar esa espiritualidad. Una tradición que viene marcada por una apertura a la gracia divina, una vida de oración según los evangelios, un esfuerzo ascético por alcanzar la virtudes y en definitiva un seguimiento de las clásicas vías espirituales, la purgativa, la iluminativa y la mística. La propuesta del profesor Quintana es adecuada ante el peligro de tantas espiritualidades vacías, pero debemos también recordar que esta espiritualidad tradicional necesita ser completada con una visión menos voluntarista y menos centrada en el propio esfuerzo personal, y más asentada sobre lo que es el fundamento de la vida cristiana, la experiencia originaria de la sobreabundancia de la gracia regalada a través de Cristo.- P. RUIZ LOZANO.

TERESA DE JESÚS, *Escritos esenciales*. Introducción y edición: Alfonso Ruiz, OCD. Sal Terrae, Santander 2008, 294 pp., 15 €

Esta selección de escritos de Santa Teresa va precedida, con buen criterio, de una breve biografía de la santa, para que el lector pueda encuadrar adecuadamente los textos que se ofrecen a continuación. Santa Teresa de Jesús constituye un patrimonio espiritual tan universal, que habrá personas a las que esta selección las satisfaga, mientras que a otras las satisfaga menos. No obstante considero que es un acierto haber concebi-

do esta obra, teniendo en cuenta sobre todo que el castellano de Santa Teresa es pre-cervantino y, por tanto, de difícil comprensión para el lector medio. Quien haya encontrado dificultades al enfrentarse con los textos originales va a encontrar aquí la palanca que necesitaba para remover las dificultades de comprensión. Al mismo tiempo, acabará cogiendo el gusto a los originales, que es el propósito último del autor del libro. Los textos escogidos se enmarcan dentro de cada una de las obras de la santa y a cada una de esas obras precede una introducción aclaratoria que orienta acertadamente sobre los pormenores más interesantes de todas ellas. Creo que, pedagógicamente, será una excelente ayuda para introducir a muchas personas en el aprecio personal a Santa Teresa, tan ampliamente compartido por cristianos y por quienes no lo son.- A. NAVAS.

URBIETA, José Ramón, *Treinta gotas de Evangelio*. Narcea, Madrid 2008, 156 pp., 12 €

El goteo es una forma eficaz de suministrar recursos alimenticios: con algo tan irrelevante como una gota, pero que golpea constantemente se produce un efecto considerable. Esa es la metáfora que subyace al título de estas páginas. En ellas el autor, que es teólogo y pedagogo, ofrece 30 comentarios a pasajes evangélicos, que son una invitación a una lectura reposada y a la oración. Pero no se trata sólo de comentar textos bíblicos: el autor pone en juego su propia experiencia, lo que permite iluminar la experiencia de cualquier lector que se acerque a estas páginas.- B. A. O.

PASTORAL

BERMEJO, José Carlos, *Regálame más cuentos con salud*. Sal Terrae, Santander 2008, 126 pp., 7,50 €

La buena acogida que tuvo *Regálame la salud de un cuento* ha movido al autor a recoger de nuevo en este libro otra serie de cuentos. La verdad es que la relación con la salud es muy indirecta. Los buenos cuentos recogen siempre retazos de la misma vida, que se reflejan después en una narración inventada. El autor añade, al final de cada capítulo, unas breves reflexiones para ver cómo la lectura incide en la propia vida y qué consecuencias prácticas pueden derivarse. Una

lectura que ayuda también a una reflexión posterior. El libro no es para leerlo en un rato. Hay que dejar tiempo para que la enseñanza de cada narración redunde en nuestro interior.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

BORRAS, Alphonse – ROUTHIER, Gilles, *La nueva parroquia*. Sal Terrae, Santander 2009, 207 pp., 15 €

Si la parroquia es una institución presente en la Iglesia desde la época constantiniana y fue durante mucho tiempo “la imagen típica de las sociabilidad católica”, su suerte ha estado muy vinculada a un tipo de cultura y de sociedad que hoy están en revisión. Este es el punto de partida del trabajo de colaboración de dos expertos que coinciden como profesores en el Instituto Católico de París, aunque proceden de ambientes diferentes: Alphonse Borras es Vicario General de la diócesis de Lieja y profesor en la Universidad de Louvain-la-Neuve, mientras que Gilles Routhier es profesor en la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad Laval (Québec). Entre ambos se han repartido los cuatro capítulos que componen la obra. Routhier se encarga del primero y del cuarto, y Borras del segundo y del tercero. En el primer capítulo se describen las formas varias que ha adoptado la parroquia en la historia, de acuerdo con cuatro modelos: la parroquia como lugar de encuadramiento de los fieles, el modelo clásico, medieval y luego reforzado por Trento; la parroquia como comunidad cristiana, favorecido por la teología del Vaticano II; la parroquia como gran servicio público de lo religioso, un modelo acorde con los moldes de una sociedad de servicios; la parroquia como célula misionera, en el contexto de sociedades desecristianizadas. No se trata de optar por uno de ellos y abandonar los otros. Borras se ocupa en los capítulos segundo y tercero de mostrar desde un punto de vista que quiere unir la perspectiva canónica, la teológica y la pastoral, la conveniencia de una revisión a fondo y las líneas a desarrollar. De nuevo Routhier aborda en el cuarto capítulo los desafíos como marco de un nuevo diseño de parroquia, que recoge elementos de los cuatro modelos arriba descritos pero inspirados siempre por lo que los autores llaman en la conclusión “una espiritualidad del exilio”.- B. A. O.

MARTINI, Carlo M., *El Evangelio de María*. Sal Terrae, Santander 2009, 149 pp., 10,50 €

Se han recogido en este volumen siete meditaciones marianas, de muy distinta procedencia y publicadas todas ellas previamente en diferentes libros. El punto de convergencia es la figura de María como luz para la experiencia de la fe y para la pastoral de la Iglesia. Las cuatro primeras son meditaciones bíblicas: anunciación, visitación, en busca de Jesús, al pie de la cruz. En ellas se muestra el conocimiento que tiene el Cardenal Martini de los textos bíblicos para poner en relación estos pasajes sobre María con otros del Antiguo Testamento que arrojan luz para su comprensión. Las tres últimas se llaman “Reflexiones pastorales”: la primera busca en María luz ante la crisis de fe de nuestro tiempo; la segunda ofrece pistas para una revisión de la piedad mariana, después del Vaticano II; la tercera sugiere elementos para una pastoral mariana. En todas destaca el sentido pastoral del autor y el conocimiento de la Iglesia actual en todos sus estratos, los más populares, el mundo más intelectual, el más particular del clero.- B. A. O.

SÖLLE, Dorothee, *Mística de la muerte*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 139 pp., 12 €

No cabe duda que la autora ha sido una de las principales figuras de la teología europea. De familia protestante, ya manifestó su categoría en la ayuda arriesgada con que protegió a muchos judíos durante el nazismo. En su libro más querido, *Mística y resistencia*, no pudo incluir sus reflexiones sobre la muerte. Retomó el tema algunos años después. Algunas de estas reflexiones están escritas pocos días antes de su fallecimiento. Es un tema que le apasionaba para sumergirse en el misterio del más allá. Su diálogo se abre con otros autores para manifestar aquello que ella no veía con claridad. Alguna cosa puede chocar a otros oídos. Pero me quedo con esta frase suya: “Dios puede estar ahí presente, también incluso cuando nuestro tiempo toca a su fin. Debemos aprender a aceptar el devenir y el pasar” (p. 114).- E. LÓPEZ AZPITARTE.

RELIGIONES

KENNEDY, Robert E., *Los dones del zen a la búsqueda cristiana*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 224 pp., 16 €

Jesuita y psicoterapeuta en ejercicio, el autor pasó una etapa de su vida en Japón; en la actualidad ejerce como profesor de teología y de japonés en el Saint Peter's College de Jersey (Estados Unidos). Fue en Japón donde se inició en el zen hasta llegar a convertirse en profesor del mismo. R. E. Kennedy está convencido, por su experiencia personal y por los grupos que acompaña, que la práctica del zen enriquece también a los católicos: esto es lo que le ha llevado a escribir este libro, que comenzó a concebir en 1991. El libro está estructurado siguiendo el proceso de desarrollo por el que se atraviesa durante la práctica del zen. El proceso se visibiliza por medio de unos dibujos sobre la doma del buey (China, siglo XII): este recorrido permite al autor ir mostrando lo que el zen aporta al cristianismo en el marco de un verdadero diálogo interreligioso, que el autor enfoca de acuerdo con las directrices de las últimas Congregaciones Generales de la Compañía de Jesús.- B. A. O.

ULLMAN, Robert - REICHENBERG-ULLMAN, Judyth, *Místicos, maestros y sabios. Relatos de iluminación (Buddha, Hui-Neng, Jalaluddin Rumi, santa Catalina de Siena, san Juan de la Cruz, Bhabá'u'llah, Ramana Maharshi, Krishnamurti, Eckhart Tolle, Amma y otros)*. Kairós, Barcelona 2009, 372 pp., 18 €

Este estudio de 33 personas relevantes por su experiencia espiritual encantará a gran número de personas y puede ser que desconcierte también a algunas. La intención del autor ha sido la de dar a conocer a personas que han obtenido la "iluminación" en su vida, con la sana idea de animar a todo el mundo a recibir en su existencia este don tan preciado y que parece reservado para pocos a primera vista. La parte que puede llegar más al lector es la enorme variedad de procedencia geográfica, religiosa y cultural que exhiben las 33 personas presentadas por el autor. Pero hay varios aspectos que no aclara para el lector y que pueden desconcertar. Por ejemplo: el que en algunos casos la iluminación haya llegado a través de un esfuerzo personal enorme mientras en otros se han encontrado con ella prácticamente de repente y sin esperarlo; también el que en las tradiciones del Asia oriental no aparece la relación personal con ninguna divinidad mientras en los casos cristianos occidentales esa relación es fundamental.

Dicho de otra manera: en este libro no hay que buscar la pedagogía para lograr la iluminación sino el aprecio previo, que hará que el lector se anime a buscarla en su vida.- A. NAVAS.

FILOSOFÍA

ARENDRT, Hanna, *El concepto de amor en San Agustín*. Encuentro, Madrid 2009, 150 pp., 18,90 €

Hay que celebrar el tener por fin acceso a una buena traducción de la obra doctoral de Hanna Arendt que ha gozado de considerable estima en el contexto de su producción filosófica. Precedida de una breve presentación de Agustín Serrano de Haro, se ofrece la obra estructurada en tres partes, "El amor como anhelo. El futuro anticipado", "Creador y criatura. El pasado recordado" y "Vida en sociedad (Vita socialis)". En ellas se ofrece buena parte de la antropología agustiniana, las bases de su epistemología y su conocido planteamiento eudemónico, que tanta importancia tiene para su concepción de Dios. Una breve relación de abreviaturas completa la obra, que ha sido siempre un referente y una de las claves principales para comprender su teoría de la sociedad y la antropología que desarrolló, así como para captar algunos elementos de su concepción de la vida del espíritu e incluso de sus diferencias con el planteamiento de Heidegger. Es una obra imprescindible para todos los interesados en su pensamiento.- J. A. ESTRADA.

AA. VV., *Dios salve la razón*. Encuentro, Madrid 2009, 200 pp., 19,95 €

Javier Prades, Catedrático de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de San Dámaso de Madrid y autor del primer capítulo de esta obra, ha sido el que se ha encargado de su edición castellana. A ese capítulo introductorio sigue el discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, junto con dos homilías que pronunció en aquel mismo viaje a Alemania. Dicho discurso constituye el eje de este libro, como un intento de recuperar el diálogo entre la fe y la razón, un tema sobre el que tantas veces ha vuelto el Papa actual. Reflejo del eco que suscitó este discurso son los textos que le acompañan en este volumen, de personalidades tan diferentes como: Wael Farouq, experto

en ciencias islámicas de la Universidad de El Cairo; André Glucksmann, filósofo francés; Sari Nusseibeh, profesor de la Universidad árabe de Jerusalén; Robert Spaeman, profesor de Filosofía en distintas universidades alemanas y miembro de la Pontificia Academia para la Vida; Joseph Weiler, de origen judío y profesor de la Universidad de Nueva York. A estos autores se añaden en la edición castellana sendas aportaciones de Gustavo Bueno, profesor de Filosofía en la Universidad de Oviedo que se confiesa materialista filosófico, y Joan Juaristi, ensayista y profesor convertido al judaísmo. El título que se ha puesto a la obra posiblemente no sería admitido por todos los que han colaborado en ella, que se mantienen en la búsqueda de un diálogo fructífero entre la fe y la razón.- I. CAMACHO.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas de Edmund Husserl*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008, 154 pp., 15,50 €

Se puede afirmar que las *Investigaciones lógicas* es la obra más importante de Husserl y una de las obras filosóficas claves del siglo XX, ya que supuso un cambio de sentido en la comprensión de la razón, marcada por las filosofías de Kant y Hegel. Sin embargo, entre la primera y la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, pasan trece años y un cambio clave en la misma filosofía de Husserl. Este cambio hace que Husserl transforme radicalmente la nueva edición de la obra. Desde la publicación de la segunda edición, la primera pasó desapercibida, siendo, sin embargo, clave para comprender con plenitud la filosofía de Husserl, especialmente su misma evolución. El profesor García-Baró ha dedicado muchos años a investigar en la fenomenología y en este trabajo nos ofrece una parte de sus frutos. Se trata del comentario de una parte de las *Investigaciones lógicas*, los Prolegómenos a la lógica. El estudio se centra en la traducción de lo que fue suprimido o cambiado de la primera edición y en un comentario párrafo a párrafo. Es una dificultad tener que leer este comentario con la traducción antigua al lado. Sin embargo, vale la pena, para todo el que esté interesado en la fenomenología, adentrarse en la riqueza y profundidad filosófica que nos desvela el autor. Del mismo modo hay que

felicitarlo por sus comentarios. Esta obra, junto con su continuación, que esperamos aparezca pronto, será un referente para todo estudioso de la fenomenología de Husserl y para todo el que desee comprender la evolución filosófica del siglo XX.- P. RUIZ LOZANO.

GILSON, Etienne, *Introducción a la filosofía cristiana*. Encuentro, Madrid 2009, 160 pp., 21 €

Junto a Jacques Maritain, Etienne Gilson (1884-1978) es considerado como lo mejor del tomismo laico contemporáneo. Es además tenido como uno de los grandes especialistas de la filosofía medieval, a la que dedicó gran parte de su actividad, sobre todo en la primera etapa de su carrera investigadora. En ese contexto surge para él la preocupación por la filosofía cristiana, que ve estrechamente ligada al sentido de la noción misma de teología. A ello responde esta obra, que escribió en una etapa ya avanzada de su vida (se publicó en 1960) y que no ha tenido una gran difusión. En ella habla de la filosofía cristiana en el sentido en el que usó la expresión León XIII en su encíclica *Aeterni Patris* (1879), poniendo como modelo de la misma a Santo Tomás de Aquino. Gilson busca en estas páginas poner de relieve la perfecta sintonía que hay en Santo Tomás entre fe y razón, entre teología y filosofía. Para ello pasa revista a lo que él considera conceptos básicos del pensamiento de Santo Tomás, de modo que el resultado puede ser considerado como una introducción a la filosofía de Santo.- F. L.

GONZÁLEZ CORTÉS, M^a Teresa, *Los monstruos políticos de la Modernidad. De la Revolución francesa a la Revolución rusa (1789-1939)*. Ediciones de la Torre, Madrid 2008, 576 pp., 29 €

Entre los títulos alternativos que barajó la autora para este libro se cuentan "Intolerancia", "El fascismo de izquierdas" y "La izquierda contra las izquierdas": ciertamente son más expresivos que el finalmente adoptado, a no ser que se entienda la palabra "monstruos" en el sentido más negativo, como de hecho debe ser. Pero, entiéndase bien, la autora no se alinea con la derecha política ni pretende criticar a toda la izquierda: sólo critica a aquellas corrientes que bajo la bandera de proyectos progresistas, abusaron del poder y

se convirtieron en tiranías. Y eso ocurrió desde la revolución francesa de 1789 hasta la revolución soviética y la revolución fascista. Más aún, la autora quiere mostrar cómo estas tres revoluciones coinciden en un sesgo claramente racista, fuente de profundas discriminaciones sociales y políticas y de enormes sufrimientos humanos. Este es el contenido de un relato donde se recorren las principales etapas de la historia europea y se van estudiando, en una relación interesante, el pensamiento político de la izquierda y cómo éste va inspirando los diferentes modelos políticos.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan, *Heidegger y los relojes*. Encuentro, Madrid 2008, 324 pp., 24 €
Según Heidegger, el sentido del ser depende de la comprensión del sentido del tiempo. A partir de aquí González Guardiola inicia un análisis del tiempo métrico, cronométrico en la obra de temprana de Heidegger, sobre todo del curso de 1925 “La lógica. La pregunta por la verdad”. Luego se concentra en “Los problemas fundamentales de la fenomenología” (1927), que sirve también de referencia para conceptos de “Ser y tiempo” como la existencia auténtica, la caída, el encubrimiento de la temporalidad originaria y el tiempo de la cotidianidad. Esta investigación fenomenológica, a la que dedica la tercera parte de su estudio, después de haber analizado el concepto vulgar de tiempo, a partir del calendario y el reloj, muestra las implicaciones entre la medición del tiempo y la mundanización del ser. González reivindica la continuidad y diferencia entre la concepción vulgar del tiempo y la de la facticidad existencial y formal, que defiende Heidegger en la década de los veinte.
El formalismo existencial de Heidegger modifica la concepción del tiempo y es la clave de la fenomenología de *Ser y tiempo*, así como de la concepción destinal del ser que defiende, a costa de su dicotomía radical entre ontología y óntica, negando toda continuidad entre ellas. González denuncia, desde su análisis de la temporalidad, la concepción heideggeriana del ser, así como la analítica del *Dasein* resultante, sobre todo la concepción del hombre como ser arrojado y las carencias de su individualismo existencial. Este formalismo desvirtúa la relación entre ser y tiempo, abriendo espacio a una filosofía de la crisis vinculada a una falsa concepción del tiempo.

Esta fenomenología del tiempo queda incompleta, en cuanto que no se estudian las transformaciones que se dan con el mito del ser desplegado tras la década de los treinta, así como la importancia de la dimensión teológica, escatológica, del tiempo que tiene todavía su reflejo en *Ser y tiempo* y que remiten a los estudios primeros de Heidegger sobre San Agustín, el cristianismo paulino (en su fenomenología de la religión) y el maestro Eckhart. Sin embargo, el estudio del primer Heidegger se enriquece con su aportación. Un breve estudio introductorio de Fransec Pereña Blasi y una síntesis bibliográfica completan el trabajo.- J. A. ESTRADA.

GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano, *Interculturalidad y convivencia: el giro intercultural de la filosofía*. Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 219 pp., 16 €

Profesor de Ética en la Universidad Complutense de Madrid, el autor es especialista en Lévinas. No cabe duda que el pensamiento del filósofo francés ha dejado su impronta en este estudio, que tiene por objeto un término cada vez más empleado pero no siempre con el mismo sentido: *interculturalidad*. El estudio se estructura en tres capítulos, que abordan sucesivamente los aspectos sociológico, antropológico y político del tema. En lo sociológico tomamos conciencia que el pluralismo de culturas es un dato esencial de nuestra convivencia de cada día, gracias a los medios de comunicación y sobre todo a la presencia de extranjeros (inmigrantes) entre nosotros. Desde el punto de vista antropológico el ser de extranjero es una dimensión ineludible de nuestra vida en cuanto que venimos a un mundo que ya estaba poblado por otros, un mundo que no nos pertenece. Esta dimensión antropológica es la que el mismo autor considera central en sus reflexiones. Desde ella se desemboca en la perspectiva política, que es a la vez moral: cómo construir una convivencia basada en la paz entre lo diverso. La interculturalidad es pues una tarea que va más allá de la multiculturalidad, ya que ésta se refiere sólo al hecho de la pluralidad de las culturas como dato dominante de nuestra realidad.- I. CAMACHO.

HADOT, Pierre, *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Alpha Decay, Barcelona 2004, 230 pp., 23 €

Pierre Hadot, especialista en Filosofía Antigua, se ha caracterizado a lo largo de su trayectoria filo-

sófica por proponer una relación intrínseca entre pensamiento y modo de vida. O como dice en su reconocida obra, *¿Qué es la filosofía antigua?*: “el discurso filosófico se origina a partir de una opción existencial, de una cierta manera de vivir”. La presente obra pretende ofrecer un acercamiento a Plotino a partir de esta tesis. Por eso, más que una lectura del pensamiento del autor, nos encontramos ante una especie de biografía espiritual a partir de la filosofía de Plotino. Esta obra fue editada por primera vez en Francia en 1963, siendo reeditada en otras ocasiones sin ninguna modificación reseñable. Sin embargo, en los años ochenta, P. Hadot volvió a Plotino, traduciendo-lo y revisando su pensamiento, lo cual le llevó a publicar de nuevo esta obra con algunas modificaciones que manifiestan la madura comprensión que el filósofo francés ha obtenido de Plotino. El libro es magistral y nos acerca de manera clara y brillante el pensamiento de un filósofo de hace casi dos mil años, mostrando que todavía su quehacer tiene vigencia y suscita interés al hombre del siglo XXI. La obra se completa con unos magníficos anexos, especialmente destacable la bibliografía comentada.- P. RUIZ LOZANO.

HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Alianza, Madrid 2008, 600 pp., 29 €

Es esta la principal obra de Thomas Hobbes (1588-1679), que se nos ofrece en una cuidadísima edición preparada por Carlos Mellizo, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Wyoming. Como todas las grandes obras del pensamiento político, también esta se ha prestado a diferentes lecturas. Su interpretación deberá tener en cuenta la época convulsa en que se escribió, que obligó al autor a pasar una etapa de su vida fuera de su Inglaterra natal, y trasladarse a Francia (1640-1651): y fue precisamente allí donde *Leviatán* fue escrita. La obra pretende salir al paso de lo que su autor vivió como una experiencia dramática: cómo un régimen político llega a derrumbarse como consecuencia de las pasiones antisociales de los seres humanos. *Leviatán* es una defensa del absolutismo y del régimen monárquico. Sin embargo, la revolución de 1648, que hace problemático el futuro de la monarquía inglesa, le lleva a incluir una sección final (*Repaso y conclusión*), en la que dis-

cute cuándo está permitido a un súbdito retirar la obediencia a su antiguo soberano. *Leviatán* es una profunda meditación sobre el poder: sobre la lucha de todo ser humano por conseguirlo, sobre sus peligros y sobre la necesidad de llegar a un pacto que haga posible la convivencia de los humanos.- I. CAMACHO.

HODENRICH, Ted (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Tecnos, Madrid 2008, 1.252 pp., 60 €

El panorama de los diccionarios o enciclopedias de filosofía en castellano es bastante pobre. Si bien nos podemos congratular de la existencia del magnífico *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, probablemente no superado hasta ahora por ninguna otra obra. La presente *Enciclopedia Oxford de Filosofía* es un complemento imprescindible a lo existente hasta ahora. La versión española de la Enciclopedia es la traducción de la segunda edición del original en lengua inglesa, una edición que completó y mejoró sustancialmente la primera. Además, esta edición española se ha completado con voces propias del ámbito filosófico español, lo cual la hace más atractiva. Cabe destacar que, pese al peso considerable que tienen los autores y las voces de origen anglosajón, lo cual también se ve reflejado en la bibliografía que se utiliza, sin embargo, hay que reconocer el esfuerzo por presentar otras filosofías externas al ámbito angloparlante. Es también reseñable la actualización en autores y movimientos filosóficos, lo que sin lugar a dudas mejora obras similares existentes ya en el panorama hispano. La enciclopedia tiene la virtud de no presentarse tan sólo como una obra de consulta, el estilo de la edición y de los artículos hace que pueda ser una interesante lectura para los interesados en la filosofía. La Enciclopedia se complementa con unos interesantes cuadros e índices de materia. Hay que felicitar también a los editores de esta versión española, por su cuidado trabajo, por el complemento añadido y por ofrecer, cuando ha sido posible, las ediciones españolas de la bibliografía.- P. RUIZ LOZANO.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Si Dios no existe: sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Tecnos, Madrid 2009, 232 pp., 15 €

La sexta edición de este conjunto de ensayos de 1982 es la mejor muestra de su acogida y de la importancia de los temas que aborda. Los clarifica el subtítulo del volumen. Parte de unas reflexiones sobre el concepto de religión (De lo que se trata), que le sirve de introducción para abordar el problema de la teodicea (Dios de los fracasos) y de la teología filosófica (Dios de los razonadores), de la mística (eros en la religión) y del sentido de la historia (lo sagrado y la muerte). El hablar de lo inefable (El lenguaje y lo santo) implica la necesidad de los tabúes, que subyacen a la distinción entre el bien y el mal, y a las pretensiones de significado último que pretende la religión. Kolakowski concluye sus reflexiones sobre la religión criticando los reduccionismos que buscan explicar la totalidad del fenómeno religioso y que remiten a la arbitrariedad epistemológica, sin buscar la racionalidad y significatividad inherente a las religiones. El volumen ofrece un conjunto de reflexiones de filosofía de la religión coherentes y bien trabadas, que no han perdido actualidad, mostrando los pros y los contras de la pretensión religiosa.- J. A. ESTRADA.

LUCAS LUCAS, Ramón, *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*. Editorial Católica, Madrid 2008, 428 pp., 24 €

Tras el estudio *Antropología Filosófica* de Gabriel Amengual (2007) [en *Proyección*, número 55, pág. 308] y el ensayo *El hombre y el animal* de Leopoldo Prieto (2008), la Biblioteca de Autores Cristianos nos hace llegar ahora otro extenso trabajo relacionado con la reflexión filosófica sobre la condición humana. Estructurado en once amplios capítulos, *Horizonte vertical* recorre en la historia del pensamiento y de la cultura humana de Occidente las interpretaciones sobre la persona. El trabajo de Ramón Lucas Lucas, profesor de Antropología filosófica y Bioética en la Facultad de Filosofía de la Universidad Gregoriana de Roma, se inicia con dos citas de autores muy diferentes pero complementarias: Juan Pablo II y el filósofo Arnold Gehlen. En ambas se insiste en la necesidad de indagar en qué los humanos se diferencian del resto de los animales. “Si analizamos al hombre en lo más profundo de su ser, vemos que se diferencia del mundo de la naturaleza más de lo que a él se le parece. En esta dirección caminan también la antropología filosófica y la

filosofía cuando tratan de analizar y comprender la inteligencia, la libertad, la conciencia y la espiritualidad del hombre” (Juan Pablo II, “La realidad del hombre”, 1978). Para responder a las preguntas de fondo del volumen –¿quién es el ser humano?, ¿qué sentido tiene su vida?– no se ha querido partir de la especulación teológica sino de lo que desde Max Scheler (1928) se entiende por Antropología filosófica: la reflexión filosófica sobre la condición humana que tiene en cuenta las investigaciones en antropologías positivas, tanto biológicas como sociales. El propósito de este libro es el de entender al ser humano en su horizontalidad que intrínsecamente se abre a la dimensión trascendente. La aparente contradicción del título muestra bien el misterio y el drama de lo humano. Enraizado en el horizonte material de este mundo, plasmado de materia y temporalidad, trasciende este horizonte y está empapado de la verticalidad. Diciéndolo con las palabras de Rahner, es “un espíritu en el mundo”, esto es, una corporalidad espiritualizada o un espíritu corporalizado. Una extensa bibliografía, (en la que echamos, sin embargo, en falta obras básicas en castellano como las de Beorlegui, Amengual, Jacinto Choza, José Lorite Mena o Juan Masía) completa este excelente estudio.- L. SEQUIEROS.

RICOEUR, Paul, *Vivo hasta la muerte. Fragmentos*. Fondo de Cultura Económica, Madrid 2008, 117 pp.

Precedido de un breve prefacio de Aliviar Abel y una nota de los editores franceses, se publican esta reflexión de Ricoeur “Hasta la muerte. Del duelo y la alegría”, seguida por unos breves fragmentos y un epílogo a cargo de Catherine Goldenstein. Se trata de textos de 1995-1996, en los que fundamentalmente hace una incipiente fenomenología de la muerte, de su vivencia ante la muerte propia y la ajena, y de los sentimientos y expectativas que suscita en él, desde su condición de cristiano. El carácter inconcluso y fragmentario de estas reflexiones se compensa con la espontaneidad y vivacidad que les caracteriza, en la cual converge el intento de ofrecer una síntesis filosófica, que, sin embargo, se abre también a la teología desde la expectativa del cristianismo reformado al que pertenece Ricoeur. Son páginas densas que se leen con interés y que iluminan otros textos de Ricoeur.- J. A. ESTRADA.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Del amor platónico a la libertad. Textos para un desarrollo histórico de la filosofía*. Biblioteca Nueva, Madrid 2009, 297 pp., 16 €

En el año 1957 Antonio Rodríguez Huéscar, ilustre profesor de filosofía, reunió en una sola obra los doce prólogos a obras clásicas de filosofía que había escrito para la "Biblioteca de Iniciación Filosófica" que la Editorial Aguilar publicaba en Buenos Aires. El presente libro es una reedición de esta obra revisada por José Lasaga Medina a iniciativa de la Fundación José Ortega y Gasset y como homenaje a la figura de Rodríguez Huéscar, uno de los grandes discípulos de Ortega. La publicación respeta la edición original, con algunas correcciones bibliográficas y con un interesante capítulo biográfico que presenta la personalidad y obra de Rodríguez Huéscar. Los doce prólogos presentan trece obras (de Platón hay dos) filosóficas que permite obtener una visión conjunta de todas las etapas de la historia de la filosofía. Las obras seleccionadas no son las más divulgadas de los autores escogidos, salvo las excepciones de Platón, Aristóteles o Descartes, pero suponen un interesante acercamiento, que puede ayudar a leer y aprender filosofía, porque no sólo presenta los textos filosóficos, sino que los acerca de modo muy claro a las preocupaciones actuales del lector. Se trata ante todo de una obra pensada para personas que se están iniciando en la filosofía. La recuperación de esta publicación es algo que debemos agradecer tanto al editor como a la Fundación Ortega y Gasset.- P. RUIZ LOZANO.

ROMERA, Luis, *El hombre ante el misterio de Dios. Curso de teología natural*. Palabra, Madrid 2008, 283 pp., 16,50 €

La pregunta por Dios es ante todo una cuestión personal, pero es tan importante que requiere también el esfuerzo de la inteligencia humana compartida para abordarla. Este es el punto de partida de Luis Romera, que es profesor de Metafísica en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz de Roma. Su libro está concebido como un curso introductorio: no pretende agotar el tema, pero hace de él un planteamiento sistemático. En él encuentra un espacio importante el debate con el secularismo que tan directamente afecta a la cuestión sobre Dios: concretamente se ocupa de Kant, de Nietzsche y de Sartre. De todos

modos, su fuente principal de inspiración es el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, al que atribuye un valor suficiente para el diálogo con otros autores posteriores a él.- F. L.

SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*. Ariel, Barcelona 2009, 366 pp., 20,95 €

Esta reedición de una obra de 1981, que ha sido completada con tres textos, está dividida en tres partes. La primera, "Del querer", se plantea el problema de la fundamentación de la ética desde la perspectiva del planteamiento trágico y la voluntad, partiendo de Schopenhauer, que estudia el origen y significado de la ley, de Nietzsche (la transvaloración) y el psicoanálisis (el superyo). Analiza la relación entre egoísmo (el amor del yo por la posible) e identidad, y propone el reconocimiento, de trasfondo hegeliano, como el núcleo de la ética, más allá de la instrumentalización de lo humano. La segunda parte, "Del imaginar", se centra en el mito y en los proyectos valorativos como construcciones humanas, en torno a "la ascensión de la madre, el amor del padre y el esplendor y tarea del héroe". Concluye con un ensayo sobre la vida aristocrática a partir de la obra de H. G. Wells, "La vida aristocrática". La tercera parte, "Del convivir", aterriza en la problemática actual en torno al excepcionalismo y las utopías, la revolución antitotalitaria y la legitimación democrática de la creación social y la seguridad ciudadana, así como analiza la violencia política. Vincula la política a la ética, y ambas a la democracia, subrayando el carácter social de toda la ética. La cuarta parte, "Textos complementarios", estudia la relación de la ética y la estética, el arte y la poesía, con estudios como "El arte como forma de cordura, el torero como héroe, angustia y secreto, o la solidad solidaria del poeta". Otros textos apunta a la creatividad filosófica ("Leer, inventar, olvidar") y a la manipulación del hombre. El volumen se completa con textos complementarios en torno al exterminio democrático de la democracia, el pensamiento narrativo y la contradicción del progreso.

La ética trágica que propugna es la otra cara de su ataque al racionalismo ético, defendiendo el fundamento autónomo y ateológico de la ética. En este contexto juega un papel el mito de la virtud y la descripción de la misión del héroe, que sirven de trasfondo a sus análisis sobre la ética y las leyes en la democracia. El estilo coloquial,

dialogante y abierto que caracteriza a toda su obra se refleja en ésta, que en su dispersión y diversidad, muestra las líneas generales del planteamiento filosófico de Savater y también de su forma de concebir el papel político y la actividad social de los filósofos.- A. SÁNCHEZ.

TIERNO GALVÁN, Enrique, *Obras completas. Tomo I (1945-1955)*, Civitas, Madrid 2008, 1.220 pp., 50 €

Éste es el primer volumen de un ambicioso proyecto, las obras completas, en seis tomos, de Tierno Galván, en un proyecto conjunto editorial patrocinado por el Ayuntamiento de Madrid, el Instituto de Derecho Local (UAM) y la Universidad Autónoma de Madrid, y Thomson-Civitas. La edición corre a cargo de Antonio Rovira, catedrático de Derecho Constitucional y cuenta con un Consejo asesor. El volumen se inicia con un prólogo, las palabras del Rector de la UAM y del Alcalde de Madrid y una breve presentación del director de la edición. Al final, se ofrece un índice de nombres y otro analítico, así como la relación de los miembros del Consejo asesor de la edición. Este primer tomo está planteado de forma cronológica, con un exhaustivo registro de los distintos trabajos de Tierno Galván. Destaca en 1945, el estudio sobre “El tactismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español” (su tesis doctoral) y el trabajo sobre “Saavedra Fajardo, teórico y ciudadano del barroco europeo”. En 1949, se recogen el ensayo sobre “Formas y modos de vida en torno a la revolución de 1948”, “La angustia del tiempo y el espacio, fundamento de la conquista de América” y “Jerónimo de Merola y su república original sacada del cuerpo humano”. De 1950 destaca “Discusión en torno a Nietzsche”, “Hombre, humanidad y humanismo” y “Los supuestos escotistas en la teoría política de J. Bodin”. En 1951, “La conversión a la inversa” y un trabajo sobre dos cartas desconocidas del Duque de Olivares. En 1952, un análisis “del pensamiento de Ramiro de Maetzu” y otro sobre “Benito Cereno o el mito de Europa”. En 1953, un artículo sobre “Perfil de Albert Schweitzer y de su obra”, mientras que en 1954 lo dedica a la Ilustración en España. Finalmente, en 1955 hay un trabajo sobre “Sociología y situación” y sus conocidas “Tesis sobre el funcionalismo europeo”, así como prólogos a los “Cantos nómadas” de R.

Lorente, los “Ensayos políticos” de Hume y “Los seis libros de la República” de J. Bonino. El resto del volumen, desde la página 465 hasta la 1.170, está dedicada a recensiones, notas bibliográficas y noticias de libros, con especial atención a las publicadas en la “Revista de Revistas” de la Revista de Estudios Políticos. Las obras vienen precedidas de una nota informativa a la edición, en la que se resalta su contexto intelectual. Asombra la minuciosidad y erudición de este apartado que permite rastrear el mundo de intereses y de influencias de Tierno Galván. En estas notas muestra su gran interés por la filosofía política, un sorprendente conocimiento de la teología, su preocupación social y un amplio elenco de estudios sobre temas jurídicos en francés, inglés, alemán e italiano. Se echa de menos en el volumen una biografía intelectual del autor, prevista para el último volumen, que vaya más allá de las escasas indicaciones que se ofrecen sobre su trayectoria en estos años. La edición está muy cuidada y revela la existencia de un equipo de trabajo que ha rastreado en los escritos de Tierno Galván. El resultado es una edición que, a partir de ahora, es imprescindible para el conocimiento del autor y de su pensamiento.- J. A. ESTRADA.

TIERNO GALVÁN, Enrique, *Obras completas. Tomo II (1956-1962)*. Civitas, Madrid, 2008, 1.323 pp., 50 €

El segundo tomo de las Obras completas de Tierno Galván sigue las mismas pautas de edición que el primero. Tras la presentación de Antonio Rovira, Director de la edición, se recogen muchos textos que se enclavan en el contexto académico y político del régimen franquista hasta comienzos de los años 1960. De 1956 a 1959 publica tres artículos sobre “H. Rommen y el Estado en el pensamiento católico”, “Federalismo y funcionalismo europeos” y “España como futuro”. En 1961, se recoge un texto censurado “Desde el espectáculo a la trivialización”, que recoge distintos elementos de la vida social española, así como “La concepción del mundo e ideas políticas en la obra de Dostoievski”, “Notas sobre el barroco”. “Un ensayo acerca del cine”, “Notas sobre la tertulia”, “El teatro y la novela en la cultura de hibernación”, “De las comunidades, o la historia como proceso”, “Erotismo y trivialización”, “Costa y el regeneracionismo” y

varios breves artículos sobre la situación de España en el contexto internacional. En 1962 publica “Prejuicio de armonía y predicción sociológica”, “Anatomía de la conspiración”, y el libro “Tradición y modernismo” que recoge una serie de conferencias tenidas en la Universidad de Princeton de 1961 a 1962. En este último texto, que tuvo muchos problemas con la censura, analiza la contraposición entre el protestantismo y el catolicismo, en lo que concierne al progreso y la modernidad. El tradicionalismo de De Maistre, Bonald y Lammenais es sometido a una dura crítica a diferencia del análisis que se hace del protestantismo filosófico político. De 1957 a 1961 destacan varios prólogos a las “Grandes etapas de la historia americana” de M. Espinosa y a “Las transformaciones sociales del Derecho Político actual” de L. Verdú, así como una nota al “Tractatus Logico-philosophicus” de Wittgenstein y una sugerente introducción a “El político” de Gracián. El resto del volumen, como el anterior, recoge reseñas, notas bibliográficas y noticias de libros (pp. 923-1.278), que revelan una mayor preocupación por la antropología filosófica; el interés por la religión y, sobre todo, por la teología agustiniana; Schopenhauer y los problemas de teoría política. La amplitud y diversidad de notas publicadas en la “Revista de Estudios Políticos” merece también especial atención en el volumen. Éste se concluye con los índices de nombres y analítico, así como la recopilación de los miembros del Consejo Asesor. Este volumen, como el anterior, son los que ofrecen una información más dificultosa, dado que la actividad de Tierno de Galván cobra un nuevo giro a partir de la segunda mitad de la década de los años 1960, y una especial relevancia durante los años preparatorios al final del régimen franquista. Hay que esperar estos volúmenes que contienen algunos de sus trabajos más destacados, que no son comprensibles sin tener en cuenta el elenco de estudios que presenta este volumen.- J. A. ESTRADA.

TOLA, Fernando – DRAGONETTI, Carmen L., *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*, Kairós, Barcelona 2008, 736 pp., 29,50 €

El subtítulo de la obra, “El mito de la oposición entre ‘pensamiento’ indio y ‘filosofía’ occidental”, es el que mejor expresa el contenido de este vo-

lumen. Los autores, conocidos “indianistas” peruanos y miembros de la Fundación “Instituto de Estudios Budistas” de Buenos Aires, defienden la existencia de filosofía en la India, en paralelismo igualitario a la occidental, y cuestionan los juicios negativos de Hegel al respecto. Para avalar su tesis presentan numerosos textos originales de la India y hacen una presentación sistemática del pensamiento de los Vedas, las Upanishads, del Vedanta y del Samkhya. Este conjunto de textos, de procedencia mítica, religiosa, teológica y filosófica, muestran la forma en que la filosofía india aborda el problema del orden cósmico (lo uno como origen de todo), la correspondencia entre macrocosmos y microcosmos, la unidad del mundo y las estructuras triásicas, y el principio supremo universal e individual. La escuela Vedanta permite estudiar el significado del teísmo indio y la disolución de la realidad empírica, mientras que el Shankara se centra más en la problemática gnoseológica (perspectivismo, inaccesibilidad de la realidad verdadera, el monismo absoluto y la no dualidad) y en la vía del amor a Dios (realismo, panteísmo y teísmo, el poder absoluto de Dios y la predestinación). Finalmente estudia una cumbre del racionalismo indio (Samkhya), que plantea el origen y evolución del cosmos y del hombre, en paralelismo y confrontación con Hegel, Proclo, Santo Tomás y Leibniz. Un amplio resumen final recoge las características del pensamiento indiano, que se completa con una rica y amplia bibliografía.

No es fácil encontrar en español una obra comparable a ésta, por su riqueza, sistematicidad y la erudición que refleja. Responde además a una necesidad filosófica creciente en una época de globalización, en la que la filosofía intenta romper con el marco occidental del pensamiento y abrirse a otras escuelas y corrientes. La obra está muy cuidada con numerosos textos originales en latín y griego, sánscrito y las lenguas modernas más importantes para la filosofía indiana, además de las correspondientes traducciones al español. Esta visión de conjunto deja abierto un horizonte del filosofar que exige ser continuado con obras centradas en puntos más concretos y especializados.- J. A. ESTRADA.

VATTIMO, Gianni – ONFRAY, Michel – D’ARCAIS, P. F., *¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre*

filosofía, política, ética y ciencia. Paidós, Barcelona 2009, 160 pp., 25 €

Una mesa redonda entre los tres autores, centrada en el tema de la religión, la fe y la existencia de Dios, pero abierta a la problemática política, ética y científica, configuran este volumen, que se inicia con tres tomas de postura por los autores y que concluye con sendas postdatas, en las que recogen, matizan y comentan el curso de los diálogos. La explícita postura atea de Onfray y de D'Arcais no obsta para que haya muchas convergencias con la filiación heterodoxa pero cristiana de Vattimo, que constata una mayor cercanía con Onfray que con D'Arcais. El estilo coloquial y espontáneo de las reflexiones, que facilitan la lectura y la comprensión, no impide que surjan temáticas complementarias en las que se estudia el problema de la fe, la importancia de la biografía y del contexto cultural para la creencia, el tema de la existencia y esencia de Dios o puntos más concretos como la postura del Vaticano, la relación entre Iglesia y religión, o el papel de ambas en una sociedad democrática. El volumen ofrece así una introducción no sistemática al pensamiento de los autores, así como explícita algunas de las cuestiones fundamentales de la actual filosofía de la religión.- J. A. ESTRADA.

PISCOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BERMEJO, JOSÉ C. – MARTÍNEZ, A., *El trabajo en equipo. Vivir creativamente el conflicto*. Sal Terrae, Santander 2009, 111 pp., 7,80 €

La presente obra, editada conjuntamente por Sal Terrae y el Centro de Humanización de la Salud de los Religiosos Camilos, se encamina a esclarecer la siempre compleja realidad de las personas que trabajan en equipo. Se analizan las condiciones básicas del trabajo en equipo (confianza mutua, comunicación, identificación, manejo de las diferencias, etc.) la dinámica interna grupal (roles, la cohesión, el clima de trabajo y motivación), la introducción de cambios y el manejo de las resistencias a los mismos, los distintos tipos de liderazgos, así como los conflictos que surgen en el desarrollo del proceso. Cada apartado finaliza con una propuesta de ejercicios prácticos, un cuento y un poema. Todo ello contribuye al carácter eminentemente práctico y didáctico de la obra,

proporcionando así una excelente ayuda para la cicatrización de las heridas que necesariamente surgen en toda propuesta de trabajo en común.- C. DOMÍNGUEZ.

GRUHL, Monika, *El arte de rehacerse: la resiliencia*.

Sal Terrae, Santander 2009, 191 pp., 13 €

Dentro de la abundante literatura de autoayuda que hoy se nos ofrece, la presente obra se detiene en el análisis del afrontamiento de las crisis, dificultades y sufrimientos que de una manera u otra la vida nos plantea. Con el término de resiliencia, es decir, la elasticidad o capacidad de adaptación que todos tenemos ante las nuevas circunstancias de la vida, la autora se refiere a la energía emocional que nos sostiene en las crisis y que, además, desarrolla nuevas capacidades madurativas. El optimismo, la aceptación y la orientación en la búsqueda de soluciones como tres actitudes básicas y las capacidades de autorregulación, de asumir responsabilidades, de estructurar las relaciones personales y de configurar el futuro, configuran esa resiliencia que se analiza en la obra. Salpicada de sugerencias prácticas y de ejemplos, la obra puede ofrecer una buena ayuda en la problemática que plantea. - C. DOMÍNGUEZ.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 256 pp., 15 €

El tema de la madurez personal posee implicaciones éticas y filosóficas que inevitablemente escapan a una mera consideración psicológica. Toda la obligada referencia al mundo de los valores exige un afrontamiento que excede los límites del campo psicológico. De ahí, el interés de esta obra del profesor López Quintás al afrontar el tema de la madurez desde una óptica amplia, ética y existencial. Ello no implica, sin embargo, que la obra escape a la comprensión de las personas que no posean una amplia formación filosófica. La claridad, bello estilo y, de modo particular, las propuestas que se realizan al concluir cada apartado en orden a una reflexión personalizada de los temas, contribuyen en el acercamiento de este profundo estudio a cualquier persona interesada en esta importante cuestión de la madurez y plenitud personal.- C. DOMÍNGUEZ.

ROTHSCHILD, Babette, *Ayuda para el profesional de la ayuda. Psicofisiología de la fatiga por compasión y del trauma vicario*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 272 pp., 22 €

Obra de interés, sin duda, para los profesionales de la ayuda en el campo de las relaciones interpersonales. El psicoterapeuta, al margen de la orientación teórica o técnica que siga, se ve necesariamente implicado en la problemática de la persona a la que intenta ayuda. Desde el primer psicoanálisis se prestó atención a estos factores como los de la contra-transferencia, la identificación proyectiva, etc., que, cuando no son convenientemente manejados, perturban la dinámica del terapeuta y, por supuesto, también a la del trabajo que intenta realizar. En la obra se enfoca la problemática desde el campo de la psicofisiología, prestando atención a tres aspectos fundamentales: el de la empatía, el de la regulación de la activación (estados de estrés o de calma) y el de la habilidad para pensar con claridad y objetividad dentro de la dinámica del proceso que se lleva a cabo. En cada capítulo se ofrecen casos ilustrativos, transcripción de sesiones de supervisión y ejercicios fáciles, como recursos para identificar factores de riesgo ante la "fatiga por compasión". Todo ello contribuye a incrementar el interés de la obra. - C. DOMÍNGUEZ.

SANTOS GÓMEZ, Marcos, *La educación como búsqueda. Filosofía y pedagogía*. Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 230 pp.

Marcos Santos es un joven y entusiasta investigador sobre las raíces más profundas del complejo proceso de educar. Andaluz de la Línea de la Concepción, es licenciado en Filosofía y Doctor en Pedagogía por la Universidad de Granada, donde actualmente desarrolla su docencia. Ha publicado numerosos trabajos en revistas nacionales e internacionales dentro del ámbito de la filosofía y de la pedagogía. Debe destacarse su esfuerzo reflexivo dentro del campo de la pedagogía liberadora de Paulo Freire, la utopía y la educación en Ivan Illich y el campo de la educación en valores. Entre otras actividades de extensión universitaria ha sido profesor invitado en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador, donde imparte cursos de posgrado. Este marco biográfico ayu-

da a comprender mejor el esfuerzo de síntesis de su ensayo sobre *La educación como búsqueda*. El mismo autor reconoce que "la tentación idealista en la pedagogía, con el consiguiente alejamiento de la realidad, ha marcado en ocasiones, un discurso pedagógico ajeno a la vida y la historia, como si todo se decidiera en un universo teórico y escindido" (pág. 12). Y más adelante: "La educación, en cuanto "hacer-se persona con otro", remite a una estrecha y natural interdependencia de los seres humanos entre sí" (pág. 13). Desde Séneca a Ivan Illich, pasando por Albert Camus, Paulo Freire, Kant o Fernando Savater, hay en todos un deseo de construcción social de conjuntos de valores conscientemente asumidos que impulsan desde la infancia el proyecto del llegar a ser autónomo de la modernidad. Un ensayo estimulante para todos aquellos que sienten la llamada a ayudar a ser otros con otros. Una selecta bibliografía, completa este interesante y denso trabajo.- L. SEQUEIROS.

SKUDLAREK, William, *Célibes y libros para amar. Sabiduría práctica*. Sal Terrae, Santander 2009, 165 pp., 11 €

El autor, monje benedictino de la abadía de Saint John (Minnesota), conoce bien la sabiduría oriental desde su estancia en Japón, es un gran estudioso de la obra de Thomas Merton y, al mismo tiempo, es una persona interesada en el diálogo interreligioso monástico. Desde ahí, el análisis que lleva a cabo sobre el celibato se abre en una amplitud interesante que desborda la frontera de la mera espiritualidad cristiana. Su reflexión sobre la concepción budista del celibato contribuye a enriquecer la cristiana, al mismo tiempo que sabe apreciar las diferencias constitutivas de ambas espiritualidades. Para el budismo, el celibato es una fuente de libertad, paz y felicidad. En el cristianismo, el celibato se abre al amor de Dios y al amor desinteresado por los demás: "eunucos por el Reino de los cielos". Es de destacar la valoración del celibato cristiano, no como estado "superior" al del matrimonio (tentación que reverdece en nuestros días), sino como opción particular y carisma diferente. La sabiduría del celibato budista articuladas con la del monacato cristiano prestan a la obra un interés particular y novedoso. - C. DOMÍNGUEZ.

HISTORIA

BEL BRAVO, M^a Antonia, *Mujer y cambio social en la edad moderna*. Encuentro, Madrid 2009, 512 pp., 25 €

La profesora Bel Bravo, Directora del Seminario Interdisciplinar de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Jaén, afirma en el prólogo de este libro, tercero de una serie de estudios sobre la vinculación entre los cambios sociales y la manera de vivir de las mujeres: “Es un hecho consumado que, a pesar de las dificultades todavía existentes, la mujer ha roto el esquema organizativo de la vida social con su real incorporación al mercado laboral” (p. 11). Tras un primer capítulo donde se sitúan las claves metodológicas del trabajo, el libro desarrolla otros tres donde se van analizando: los pilares de la sociedad moderna (c. II), mujer y cambio social (c. III) y mujer y familia generadoras de una nueva sociedad (c. IV). Un trabajo serio que, sin embargo, resultará difícil de asumir por algunas mujeres en sus afirmaciones sobre el papel de la mujer en la familia. Se agradece las páginas “*a modo de conclusión*” y se echa de menos un elenco bibliográfico.- J. GUEVARA.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino - COCIÑA Y ABELLA, Manuel J. - GARCÍA DE LOMAS MIER, Josemaría (coords.), *En el V Centenario de Isabel la Católica. XVI Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Academia de Historia Eclesiástica. Sevilla, 23 de mayo de 2005*. Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba 2008, 196 pp.

Este nuevo simposio de Historia de la Iglesia en España y América ha aprovechado el quinto centenario de la muerte de Isabel la Católica para dedicarle todo el contenido de los trabajos que se presentaron. La primera parte del simposio abordó dos temas estrella de su reinado: la expulsión de los judíos, y el océano y las Indias. En la segunda parte se estudió la personalidad de Isabel, como miembro de la casa de Trastámara y como reina. En la tercera parte se describe el perfil espiritual de la reina, así como la mentalidad que alentaba su proyecto evangelizador; proyecto que se hizo patente tanto en la península ibérica, como en Canarias y finalmente en América. En las comunicaciones se presentaron dos: lectura y escritura en la casa y corte de Isabel la Católica, y

la reina Isabel y el bautismo de los indios. La personalidad de la reina católica es analizada de esta manera desde puntos de vista fundamentales y esclarecedores de su auténtica textura interior. En este sentido puede contribuir para que el lector encaje en sus justos términos las polémicas suscitadas sobre algunos de los hechos de su reinado, así como la consistencia interior de su fe, que nadie que esté bien informado ha podido poner nunca en duda. - A. NAVAS.

DARWIN, Charles R., *Autobiografía (edición no censurada)*. Editorial Laetoli, Pamplona 2008. Traducción de José Luis Gil Aristu, introducción de Martí Domínguez. 129 pp., 13 €

Entre los meses de mayo y agosto de 1876, el autor de *El origen de las especies por la selección natural* (Londres, 1859) dedicó una hora cada día a dictar, a instancia de sus hijos y de sus amigos, lo que él mismo llamó “Recuerdos del desarrollo de mi mente y mi carácter”. Este texto inicial fue posteriormente enriquecido por él mismo en 1881, un año antes de su muerte. Uno de sus hijos, Francis Darwin (1848-1925) publicó en 1887 este texto, con el título de *Autobiografía*, con la omisión de algunos párrafos, al que le añadió notas. Atendiendo a los deseos de su fervorosa madre Emma, Francis se vio forzado a rectificar una serie de expresiones y párrafos que se referían, sobre todo, a cuestiones relacionadas con la religión. De esta manera, la *Autobiografía* que conocieron los estudiosos durante muchos años estaba incompleta. Pero en 1958, el texto íntegro de la *Autobiografía* fue publicado en inglés bajo la dirección de Nora Barlow, nieta de Darwin y conocida investigadora de la vida de éste, y editado en castellano en 1986. Nos llega ahora una nueva traducción de la *Autobiografía* de Darwin, realizada a partir de la edición inglesa de Nora Barlow. La Biblioteca Darwin ha presentado ya la traducción de otras dos obras de Darwin –*La fecundación de las orquídeas* y *Las plantas carnívoras*–, a la que se añade ahora la *Autobiografía*. Anteriormente se había publicado en castellano la traducción de la versión “recortada” (por Alianza en 1977 y por Belacqua en 2006, de la que dimos cuenta en esta revista), o la versión íntegra pero restituyendo los párrafos eliminados, por lo que había dos traductores (Alianza, 1997). Asimismo, la editorial Altafulla

de Barcelona reprodujo en 1987 una edición íntegra preparada por la Academia de Ciencias de Cuba, que había sido publicada en 1986. En esta edición se ha introducido una novedad de gran utilidad para el lector: se señalan en negritas las palabras y las frases suprimidas en la primera edición del texto original. Es muy importante que el pensamiento de Darwin se conozca en su totalidad, sin ocultar sus dudas y vacilaciones ante sus propias ideas científicas y religiosas. Una bibliografía muy actualizada completa esta cuidada edición, imprescindible para los que quieran conocer la personalidad de Darwin.- L. SEQUEIROS.

GÓMEZ PARDO Y ENSENYAT, LORENZO, *Viajes de un ingeniero español por Centroeuropa y Francia*. Estudio preliminar, edición, glosarios e índices de Beatriz Vitar. Iberoamericana – Madrid Vervuert, Frankfurt am Main 2009, 337 pp., 36 €

Como el propio título del libro indica estamos ante la edición de un libro de viajes, con la particularidad de que está escrito por un farmacéutico español enviado a Centroeuropa y Francia, por encargo de la Dirección General de Minas de España, y “como pensionado del Gobierno de su Majestad”, para que profundizara sus conocimientos mineralógicos en la Academia de Minas de Freiberg, en Sajonia. El resultado de sus investigaciones debería contribuir a la mejora de la calidad de la enseñanza de los futuros profesores de la Academia de Almadén. La parte práctica de su misión consistiría en visitar las minas y fábricas metalúrgicas de las actuales Alemania, República Checa, Austria, Polonia y Francia. Por la peculiaridad científica del relato del viajero, la editora ha añadido glosarios e índices de gran utilidad para el lector, sobre todo para el lector profano en temas científicos de esta índole: glosario onomástico y de términos relativos a la minería-metalurgia, geología, botánica, zoología y otros; índice anotado de minerales, rocas y términos relativos a la botánica y la zoología; índice anotado de topónimos. Todo queda completado con las fuentes y la bibliografía consultadas.- A. NAVAS.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Etty Hillesum. Una vida que interpela*. Sal Terrae, Santander 2008, 150 pp., 9 €

Etty (Ester) Hillesum es una muchacha judía que murió en Auschwitz el 30 de noviembre de

1943 a la edad de 28 años. Cuando fue trasladada del campo del Westerbork al de Auschwitz, el 7 de septiembre de ese mismo año, entregó a una amiga varias libretas de su diario que había ido escribiendo durante poco más de dos años. El origen de estos escritos está en la recomendación que le hizo Julius Spier, un psiquiatra al que había acudido en busca de ayuda y con el que mantuvo una relación muy beneficiosa para su maduración personal. El diario ha sido publicado desde 1981 (primera edición en holandés) en varias versiones, no siempre con los mismos contenidos. Lo que se nos revela en él no es una vida ejemplar, en el sentido que a veces se da a esta palabra, sino la evolución de una muchacha que recompone su vida, se reencuentra consigo misma y redescubre a Dios. Este estudio que ahora se publica tiene su origen en un seminario que dirigió el autor en la Facultad de Teología de Cataluña en el curso 2007-2008. Se analizan en él cuatro aspectos de la evolución de Etty Hillesum: ante todo su maduración personal en el contacto con Julius Spier; después su relación con Dios, que pasa en este tiempo de un “no saber arrodillarse” a un encuentro con él en la profundidad de su propia persona; sigue su actitud ante el sufrimiento, tan decisivo en su vida según distintas manifestaciones; se concluye con la solidaridad, y cómo dio el paso de un aprecio teórico de ésta a una verdadera “mística de la solidaridad”.- I. CAMACHO.

GUYONVARCH, Christian – LE ROUX, Françoise, *Los druidas*, Abada Editores, Madrid 2009, 623 pp., 34 €

Este libro sobre un tema tan sugerente responde a las expectativas de quien quiera internarse en el mundo de los druidas, con toda la competencia científica necesaria para no fantasear sobre unos personajes que formaron parte importante de la estructura social celta, tanto por su preparación intelectual, como por las funciones de consejero y sacerdote. Los autores de este estudio ponen en relación la tradición irlandesa, galesa y gala, subrayando que no hay discrepancias entre estas tradiciones. Siendo el druida un personaje que no utiliza la escritura, hay que recurrir a relatos en los que se describen sus actuaciones. Poseemos relatos clásicos como los de Julio César, Estrabón o Plinio el Viejo pero la cantera de inspiración más amplia la encuentran nuestros autores en los relatos irlan-

deses, para lo que se han empleado a fondo en el conocimiento del irlandés antiguo. También han trabajado la lengua bretona, por sus conexiones tanto con Irlanda como con la Galia. Los temas que desarrollan abarcan todas las facetas imaginables del fenómeno del druidismo: descripción de este fenómeno celta, su alcance social, las técnicas rituales y mágicas, el tiempo y el espacio según su concepción, su doctrina. El estudio lo completan repertorios de títulos de relatos irlandeses y galeses, glosarios de términos y otros anexos.- A. NAVAS.

HERNÁNDEZ FRANCO, Juan, *La gestión política y el pensamiento reformista del conde de Floridablanca*. Universidad de Murcia, Murcia 2008, XVII + 609 pp., 15 €

Vuelve a imprimirse esta obra clásica de la historiografía española sobre la figura del conde Floridablanca. Aunque viene presentada como segunda edición, es propiamente una reimpresión. Esto último no tendría tanta importancia si no fuera porque en la primera edición existían numerosas erratas (unas de redacción, otras de más importancia, como la numeración equivocada de algún papa) que no han sido corregidas en esta nueva edición. Dicho esto conviene resaltar que estamos ante una obra notable, de las que dejan huella. El conde de Floridablanca fue uno de los grandes reformadores ilustrados a las órdenes de Carlos III, de quien puede ser considerado con justicia como su mano derecha. Fue su hombre de confianza en un asunto tan delicado como el de conseguir de Clemente XIV la supresión de la Compañía de Jesús a nivel universal; encargo que llevó a cabo con notable astucia y constancia, consiguiendo su propósito prácticamente en un año. Su mentalidad de despotismo ilustrado de la más pura estirpe (su rey lo pieza clave para la regeneración de España) tuvo que contemplar la explosión que supuso la Revolución Francesa, que contrariaba sus más profundas convicciones. Esta monografía ayuda a conocer como pocas el trasfondo del reinado de Carlos III y de la España de su tiempo.- A. NAVAS.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, *Una primera Europa. Romanos, cristianos y germanos (400-1000)*. Encuentro, Madrid 2009, 334 pp., 24 €

Este estudio fue llevado a cabo por su autor a raíz de un curso de verano de la Universidad Complu-

tense. Para el autor del libro resulta incontestable que los siglos IV y V de nuestra era “constituyen la época más apasionante para la Historia de nuestro continente”. A esto se ha unido el relativamente escaso número de historiadores que han prestado su atención con profundidad a este período. El estudio está presentado como un trabajo de historia política, con el que se pretenden descubrir las raíces de lo que conocemos como Europa. En esas raíces figura como elemento perenne de referencia la palabra mágica: Roma. Palabra mágica por todo lo que supuso el Imperio Romano, cuyo prestigio pervivió en la nueva sociedad que fue surgiendo, aun cuando los hechos parecieran desmentir esta pretensión. Dentro de los intentos de resucitar ese Imperio Romano antiguo, aunque ya con claras connotaciones cristianas, se examinan los intentos imperiales de los años 800 y 960. Por eso el autor sostiene (creo que con fundamento) que las raíces europeas no están impregnadas solamente de tinte moral proveniente de su cristianización progresiva sino también, y como telón de fondo, con el Imperio Romano de los Césares, prolongado en Bizancio hasta el siglo XV, continuado a su manera en la Rusia de los Zares (= Césares) y con la prolongación del Imperio Alemán hasta el mismo siglo XIX, con un alargamiento inesperado en el Imperio Austro-Húngaro.- A. NAVAS.

MORENO, Isidoro (ed.), *La identidad cultural de Andalucía. Aproximaciones, mixtificaciones, negacionismo y evidencias*. Centro de Estudios Andaluces, Sevilla 2008, 262 pp., 18 €

El objeto de este libro es presentar varias de las más importantes aportaciones sobre la identidad cultural de Andalucía. Se unen en el libro textos clásicos y textos más recientes. Entre los clásicos no faltan Blas Infante, Juan Díaz del Moral, Antonio Machado Núñez o José Ortega y Gasset. Entre los más recientes ocupa un lugar destacado el mismo coordinador de la obra, que se ha ocupado en muchas ocasiones del tema; también algunos historiadores, como Antonio Domínguez Ortiz o Juan Antonio Lacomba. Una primera parte de la obra recoge textos que plantean la problemática en términos más generales. En la segunda están los textos más clásicos de las primeras décadas del siglo XX; se ha prescindido, en cambio, de los escritos de viajeros foráneos o de au-

tores costumbristas locales del siglo XIX, que no escribieran con pretensiones científicas aunque han tenido una influencia indudable en el imaginario romántico sobre Andalucía. La tercera parte está constituida por textos más recientes, posteriores a la transición española, una época en que la identidad andaluza se replantea en el contexto más político del debate en torno a la España de las autonomías. Un Epílogo, también de Isidoro Moreno, cierra la obra.- I. CAMACHO.

QUIROGA, Pedro, *El indio dividido. Fracturas de conciencia en el Perú colonial*, Edición crítica y estudio de los *Coloquios de la verdad* a cargo de Ana VIAN HERRERO. Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt am Main 2009, 572 pp., 48 €

Tenemos aquí una magnífica edición crítica de los *Coloquios de la verdad*, de Pedro de Quiroga, que fue canónigo del Cuzco y comisario de la Inquisición en dicha ciudad. Si consideramos la obra desde el punto de vista de su forma, los coloquios, estamos ante una obra literaria. Si la consideramos desde el punto de vista de la dificultad para encontrar la verdad en un contexto tan complejo como el colonial, estamos ante una obra documental, que pretende también transmitir su visión de lo que ocurría en aquellas tierras en aquellos momentos y se enmarcaría en el terreno de la historia. La autora del libro nos presenta una edición crítica del texto de Pedro de Quiroga, precedida de una introducción muy valiosa, que se abre con un marco previo de presentación, datos biográficos del autor, análisis de la política del momento en el Perú, así como de la realidad del clero peruano frente a los problemas de la evangelización. A continuación analiza la obra misma fijándose en el contexto literario, la literatura de avisos, el valor testimonial que puede tener, la posible influencia de Bartolomé de las Casas y el propio género literario del documento. Para que no falte nada, se añade un apartado sobre la transmisión del texto y los criterios de edición seguidos. Al final del libro se añaden el aparato crítico y la bibliografía.- A. NAVAS.

RAVIER, André, *Juana de Chantal. La mujer y la santa*. Editorial Católica, Madrid 2008, 291 pp., 15 €

Santa Juana Francisca Frémyot de Chantal es una santa cuya biografía siempre será de gran inspi-

ración para toda persona que quiera abrirse a los planes de Dios en su propia vida. En esta ocasión André Ravier ha confeccionado una biografía que supla la ausencia de biografías modernas al alcance de la mano del fiel corriente. Las existentes hasta hoy, sobre todo en lengua española, o son insuficientes o están agotadas. Algo similar sucede en Francia, cuna de nacimiento de la santa. Por eso esta biografía es especialmente oportuna. El autor nos avisa de que no ha pretendido confeccionarla al modo que se suele utilizar en los trabajos de investigación propiamente dichos. Para quienes son aficionados a esas finuras de investigación les da pistas para que puedan seguir adelante con sus deseos. Pero este relato está compuesto para el común de los fieles, con sobriedad, sin recrearse en aspectos piadosos poco creíbles o nada contrastados por testigos de fiar y con la soltura de una narración que se sigue con fluidez y con interés. Además hay que añadir a todo lo dicho una presentación excelente, en la que destaca de forma especial la calidad de las ilustraciones, algo poco corriente en este tipo de libros. Creo que quienes quisieron actualizar la memoria de Santa Juana de Chantal han acertado con el encargo que le hicieron al P. André Ravier.- A. NAVAS.

RUNCIMAN, Steven, *Historia de las Cruzadas*. Alianza, Madrid 2008, 1.077 pp., 45 €

Los tres volúmenes originales en que fue editada la obra del autor han sido reunidos aquí en uno solo con tres partes: “La primera Cruzada y la fundación del Reino de Jerusalén”, “El Reino de Jerusalén y el Oriente Franco” y “El Reino de Acre y las últimas Cruzadas”. Obra de síntesis compuesta por quien fue considerado el mayor experto de su tiempo en Bizancio y uno de los mejores historiadores medievalistas del siglo XX. Su dominio del latín, griego, árabe, turco, persa, hebreo, ruso, y otras lenguas, le ha permitido acceder a fuentes no asequibles para historiadores occidentales, con lo que los resultados gozan de una pluralidad de enfoques muy reveladores de una realidad tan compleja como la de las Cruzadas. Entre los apéndices encontramos uno sobre las principales fuentes para la historia de las últimas cruzadas y otro sobre la vida intelectual en Ultramar. Una colección de árboles genealógicos ilustra de forma complementaria la personalidad

de gran número de protagonistas de estos acontecimientos. En conjunto es una obra indispensable para quien quiera orientarse en un fenómeno tan complejo como éste, del que tenemos ecos por parte islámica incluso hasta nuestros días. - A. NAVAS.

TALAVERA CUESTA, Santiago - MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco. J., *Juan Ripol y la expulsión de los moriscos de España*. Institución Fernando el Católico -Diputación de Zaragoza, Zaragoza 2008, 141 pp., 9 €

Esta obra de Juan Ripol es la única que conocemos hasta ahora escrita en forma de "diálogo" clásico, justificando la expulsión de los moriscos de España en tiempos de Felipe III. Como literatura apologética está escrita con un enfoque bastante original: Alberto, partidario de la expulsión, consuela a Serapión, que no está tan convencido de la bondad de la medida. El autor muestra un conocimiento nada corriente tanto de los textos de la antigüedad griega como de la latina. Como es natural Serapión se muestra al final convencido de la razón que asistió al rey para tomar una medida tan extraordinaria. La presente edición consta además de un estudio introductorio sobre los autores del siglo XVII que trataron este mismo tema, así como de las obras que compusieron con este motivo. También se analiza el lenguaje de la apología, tanto en su estructura como en las fuentes en las que bebieron para defender la medida. Se estudia así mismo el ideario de la apología y se lo sitúa en el contexto de la literatura apologética. Se completa todo el trabajo con apéndices documentales sobre Juan Ripol como escritor y poeta y sobre su testamento.- A. NAVAS.

VÁZQUEZ DE PRADA, Mercedes, *Historia de la familia contemporánea: principales cambios en los siglos XIX y XX*. Rialp, Madrid 2008, 222 pp., 16 €

Este volumen ha sido concebido como manual para el Máster en Matrimonio y Familia que organiza desde 1981 el Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra. Se refiere en él a la familia nuclear tal como se ha desarrollado a partir del siglo XIX, sobre todo en el mundo occidental. Su autora, que es profesora de Historia Contemporánea en la Universidad de Navarra, desarrolla su exposición en dos partes,

que se corresponden con los dos siglos estudiados: el siglo XIX, en que la familia tradicional se forma en el marco de una serie de cambios demográficos, económico-sociales e ideológicos; el siglo XX, en el que se asiste a la crisis de ese modelo y a la aparición de modelos nuevos y de la progresiva fragilización de la familia. Es mérito de la autora el atender a los condicionamientos de todo tipo que rodean a la familia como institución social: esta perspectiva es la que justifica el estudio histórico de a familia, una disciplina que sólo comenzó a cultivarse en los años 1960.- I. CAMACHO.

ZANZUCCHI, Michele, *Cristianos en tierras del Corán*. Ciudad Nueva, Madrid 2009, 254 pp., 15 €

El libro se encuadra dentro de lo que conocemos como literatura de viaje. En este caso el autor se ha interesado por la vida de las comunidades cristianas en tierras musulmanas. Se intuye a través de sus páginas que debe de tener una gran cantidad de datos sin publicar, dada la amplitud de los territorios abarcados y el número incalculable de personas con las que ha tenido contacto. El hecho de que haya optado por la sobriedad nos deja el impacto de una serie de instantáneas, en las que aparecen toda clase de personas y situaciones que contribuyen a dejarnos un impacto final como el que el propio autor confiesa de sí mismo al final del libro. Los países visitados son todos los del Norte de África hasta llegar a Tierra Santa. Continúa por Jordania, Siria, Líbano y Turquía, para pasar después a Macedonia, Kosovo, Albania y Bosnia Herzegovina. La reflexión final no puede ser más oportuna y nos enfrenta a una realidad compleja, desconcertante y dura, en la que brilla de modo especial el testimonio de las comunidades cristianas que siguen viviendo en países del Islam.- A. NAVAS.

CIENCIAS SOCIALES

VI INFORME FOESSA SOBRE EXCLUSIÓN Y DESARROLLO SOCIAL EN ESPAÑA 2008. FUNDACIÓN FOESSA - CÁRITAS ESPAÑOLA, Madrid 2008, 764 pp., 60 €

La pregunta por el desarrollo social y sus deficiencias y fallos ha sido el hilo conductor de la serie de Informes de la Fundación FOESSA desde que

se inició en 1966. Y sus respuestas han tenido que irse adaptando a las circunstancias de cada momento y enriqueciéndose con los avances en la misma metodología de este tipo de investigación. El que ahora se publica tiene como cuestión transversal la relación entre desarrollo social y exclusión social. El punto de partida (capítulo 1º) es el concepto mismo de desarrollo social, que quiere apartarse de desarrollo económico aunque no pueda prescindir del todo de él y acogerse a la propuesta de la Cumbre sobre el Desarrollo Social (Copenhague 1995): según este enfoque, su base es la ampliación de las capacidades y la mejora de las condiciones de vida de todas las personas como centro de las políticas nacionales e internacionales. El capítulo 2º se ocupa de identificar las dinámicas que generan privación y pobreza, desigualdad y vulnerabilidad. Esto permite en el capítulo 3º profundizar y precisar el concepto de exclusión social. El capítulo más extenso con mucho, el 4º, estudia las políticas y los bienes sociales, entre los que se presta una atención comprensible a las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones. Esas políticas individualmente analizadas se contemplan de forma sistemática en el capítulo 5º, estudiando así lo que es la dimensión institucional del bienestar social. El capítulo 6º se detiene en un tema que suscita hoy tanto interés como es el del capital social, que tiene que ver con los tejidos relacionales que se generan en la sociedad. Los dos últimos capítulos se ocupan de dos aspectos complementarios: la inmigración y el lugar de España en el mundo. Como marco temporal para todos estos estudios, que han exigido también una encuesta expresamente diseñada para cubrir áreas en las que faltaba información, se ha establecido el periodo que va del primer tercio de los años 1990 hasta mediados de la presente década. Finalmente hay que destacar el doble equipo que está detrás de este prestigioso informe: por una parte el Consejo Científico de la Fundación, formado por 19 personalidades expertas en distintas ciencias sociales, que es responsable del diseño y la articulación de los temas; después, el nutrido grupo de investigadores que se han distribuido las distintas temáticas estudiadas en el Informe.- I. CAMACHO.

GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, *Recuperar la democracia*. Siruela, Madrid 2008, 220 pp., 18.90 €

Esta obra comienza rechazando la distinción de derechas e izquierdas: para su autor es preferible referirse a la política en términos de liberalismo y totalitarismo, porque dentro de éste último encajan bien dictaduras tanto de derechas como de izquierdas. A partir de ahí, el autor, con una orientación de inequívoco color liberal, emprende una crítica muy dura de la izquierda nacionalista y socialista (o socialista obligada a virar hacia el nacionalismo) que existe en España. El primer capítulo se dedica casi en su totalidad a desenmascarar las ambigüedades del lenguaje político. El segundo está todo el consagrado a la crítica de nacionalistas, socialistas y otras clases de políticos. El tercero es un estudio, crítico también, de la Constitución española de 1978: si una Constitución tiene como función fortalecer y consolidar al Estado, la nuestra ha servido en realidad para debilitarlo y desestructurarlo, y eso gracias especialmente al Título VIII (la España de las autonomías). El libro se cierra con unas páginas que reproducen parte de las conversaciones que mantuvo el autor en otoño de 2007 con el profesor Ilia Galán, donde muchas de sus ideas están ya adelantadas. Aunque la crítica es dura, a veces despiadada, invita a pensar a todo lector consciente de las dificultades que embargan a nuestra democracia.- I. CAMACHO.

JIMÉNEZ DE PARGA, Manuel - VALLESPÍN, Fernando (eds.), *La política*. Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 878 pp., 45 €

Este es el segundo de los cinco volúmenes previstos en el proyecto de *España siglo XXI*, dirigido por Salustiano del Campo y José Félix Tezanos. El volumen que aquí nos ocupa está dividido en dos partes. La primera está dedicada a la Constitución de 1978 y ha sido dirigida por Manuel Jiménez de Parga, que fuera Presidente del Tribunal Constitucional. Son 16 capítulos, que ocupan más de la mitad del volumen y analizan de forma sistemática todo el texto constitucional. Fernando Vallespín, que es Catedrático en la Universidad Autónoma de Madrid, se ha encargado de coordinar la segunda parte (capítulos 17 a 30): en ella se pasa revista a los principales aspectos de la actividad política en estos 30 años que nos separan de la aprobación de la Constitución, una etapa más que suficiente para que podamos hacernos una idea los éxitos y los problemas de la democracia

española. Los 30 capítulos han sido encomendados a expertos reconocidos, en su mayoría catedráticos universitarios.- I. CAMACHO.

LIPOVETSKY, Gilles – SERROY, Jean, *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Anagrama, Barcelona 2009, 356 pp., 19,50 €

Gilles Lipovestky es reconocido como sociólogo de prestigio que ha diagnosticado lúcida y críticamente la posmodernidad en muchas de sus dimensiones más importantes. Obras suyas como *La era del vacío*, *El crepúsculo del deber*, *La felicidad paradójica* y otras han sido ampliamente reconocidas. En esta obra se une a Jean Sorry, especialista en literatura, teatro y cine. Ambos llevan a cabo un profundo análisis de lo que la cultura cinematográfica supone en nuestra sociedad en cuanto productora de relatos y en cuanto configuradora de nuestros modos de ser y proceder. El cine, en efecto, vino a cubrir un vacío de la sociedad contemporánea: la de la narración, el mito, las historias que todos necesitamos para contarnos a nosotros mismos. Por otra parte, el cine ha dado lugar a una auténtica visión del mundo. Es mucho más que un mundo irreal, “de película”. Ha forjado nuestro modo de mirar, de pensar, de valorar y de ser. Pocas veces, como con el cine, la naturaleza imita al arte, sin que por lo demás – ésta es la valoración de los dos autores– ello haya supuesto una alienación total, como a veces se afirma, cuanto una capacidad de crearse un espacio propio de crítica, de opinión y de deseos estéticos. La singularización, según nuestros autores, ha ganado más terreno que el aborregamiento. Junto con el cine se analizan también los efectos de las otras innumerables pantallas de nuestra vida moderna: televisión, ordenador, videojuegos, agendas electrónicas, móviles, GPS, etc., que hacen del hombre de hoy un “Homo pantalicus”. Un índice de 400 films citados enriquece esta obra de indudable interés en la comprensión de lo que socialmente somos.- C. DOMÍNGUEZ.

VARIA

WHARTON, Edith, *En Marruecos*. Pre-textos, Valencia 2008, 220 pp., 20 €

Resulta de no poco interés leer casi un siglo después estas páginas que pertenecen al género de

literatura de viajes. En ellas se relata el recorrido que hizo la autora, norteamericana de nacimiento pero que vivió casi toda su vida en Francia, por gran parte del territorio marroquí en 1917, en plena primera guerra mundial. Sólo dispuso de un mes porque la proximidad de la estación de lluvia le impedía prolongar por más tiempo su viaje. Pero en ese tiempo recorrió desde Tánger a Rabat y a las ruinas de la antigua ciudad romana de Volubilis, para seguir luego a Fez y Marrakech. Al relato del viaje propiamente dicho se unen otros capítulos que recogen sus observaciones en torno a las costumbres (por ejemplo, uno dedicado a harenes y ceremonias) o a la obra del General Liautey, al que considera salvador de Marruecos. Los dos últimos capítulos ofrecen una breve historia de Marruecos y unas notas sobre la arquitectura marroquí.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS¹

- ASÍN PALACIOS, M., *Hechos y dichos de Jesús en la literatura ascética musulmana*, Ciudad Nueva, Madrid 2009, 240 pp.
- BENNER, D. G., *El don de ser tú mismo*, Sal Terrae, Santander 2009, 126 pp.
- BLANCO SARTO, P., *La Cena del Señor: la Eucaristía en el diálogo católico luterano después del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2009
- BONETE PERALES, E., *Ética de la dependencia*, Tecnos, Madrid 2009, 209 pp.
- BURNETT, G. - JARVIS, K., *Los padres primero. Cómo padres e hijos aprenden juntos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 184 pp.
- BURY, J. B., *La idea del progreso*, Alianza, Madrid 2009, 376 pp.
- CHITTISTER, J., *El don de los años. Saber envejecer*, Sal Terrae, Santander 2009, 222 pp.
- CUADRADO ESCAPLEZ, T., *La enseñanza que no se ve. Educación informal en el siglo XXI*. Narcea, Madrid 2009, 151 pp.
- DUIGOU, D., *Los signos de Jesús en el Evangelio de Juan*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 152 pp.
- ESPEJA, J., *¿Ser todavía cristianos? En una sociedad laica y plural*, San Pablo, Madrid 2009, 208 pp.
- FORMAN, M., *Dejaos llevar por el Espíritu. Breve tratado de Teología Espiritual*, Mensajero, Bilbao 2008, 148 pp.
- GARCÍA, R. - PÉREZ, CRUZ - ESCÁMEZ, J., *Le educación ética en la familia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 172 pp.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *El Padrenuestro explicado con sencillez*, Sal Terrae, Santander 2009, 143 pp.
- GRÜN, A., *Serenar los días. Caminos hacia la quietud en vidas inquietas*, Sal Terrae, Santander 2009, 126 pp.
- GRÜN, A. - ASHLÄNDER, F., *Dirigir espiritualmente con San Benito y la Biblia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 248 pp.
- HABERMAS, J., *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Trotta, Madrid 2009, 188 pp.
- HAMMAN, A. G., *Para leer los Padres de la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 160 pp.
- KOUBA, P., *El mundo según Nietzsche*, Herder, Barcelona 2009, 422 pp.
- LÓPEZ PASTOR, V. (coor.), *Evaluación formativa y compartida en educación superior. Propuestas, técnicas, instrumentos y experiencias*, Narcea, Madrid 2009, 270 pp.
- LORA, P. DE - GASCÓN, M., *Bioética: principios, desafíos, debates*, Alianza, Madrid 2009, 352 pp.
- MARINA, J. A., *El aprendizaje de la sabiduría*, Ariel, Barcelona 2009, 404 pp.
- NEMETSCHKE, M., *Renovar el ánimo. La elaboración del duelo*, Sal Terrae, Santander 2009, 174 pp.
- NIETZSCHE, F., *Correspondencia (vol. III): enero 1875 - diciembre 1879*, Trotta, Madrid 2009
- OTT, L., *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 2009, 750 pp.
- RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J. M., *Peregrinar por fuera y por dentro*, Sal Terrae, Santander 2009, 158 pp.
- STRAMARE, T., *Le puso por nombre Jesús. San José en la vida del cristiano*, Palabra, Madrid 2007, 287 pp.
- VITORIA, F. DE, *Doctrina sobre los indios*, San Esteban, Salamanca 2009, 117 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.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

La profecía en la época de la restauración

Las primeras imágenes de Dios en los niños

La Bioética y Biografía: de la ética del bios a la ética del argumento vital

Ricardo de San Víctor. Los cuatro grados de la caridad violenta. Introducción, traducción y notas

Homilía de la Eucaristía de Inauguración del curso 2007-2008. Facultad de Teología de Granada

Vida Religiosa y posmodernidad: redescubrir la dimensión teológica

El debate sobre la educación clásica de Pablo. Reflexiones en torno a la figura de Pablo como preparación al Año Paulino

“Arrupe y la justicia” en sus manifestaciones hacia fuera de la Compañía (I)

La historia de la Pontificia Comisión Bíblica. Un signo de los tiempos

La Palabra en la nueva codificación canónica

Acercamientos defectuosos a la palabra de Dios

La pastoral de Orígenes

¿Método histórico-crítico vs. acercamiento canónico? Los métodos y acercamientos en J. Ratzinger

La Palabra de Dios y las imágenes

Despertar las semillas: leer la Biblia desde la vida. Experiencias de lectura bíblica en Cataluña 1999-2008

Los sentidos “espiritual” y “pleno” a la luz del midrás

La Sagrada Escritura en la mariología postconciliar

La Congregación General 35: una experiencia de eclesialidad y universalidad

La Palabra de Dios como fundamento último de la norma positiva

Radio Ecce: un medio peculiar

La vida religiosa sigue enfrentándose a su futuro

Introducción a la lectura y meditación de los Salmos. Atanasio de Alejandría, Epístola a Marcelino

“La palabra de Dios en la Vida y la Misión de la Iglesia”. Un Sínodo Pastoral, novedoso y mediático

La leyenda negra de los jesuitas

Libertad y Verdad en tiempos de Internet

Crisis de las ONG: La domesticación de la solidaridad

“El destino de Marta”, algunas claves de la nueva espiritualidad

La religión que revela el lado oculto de la realidad social

Charles Darwin en Granada: el debate ciencia-religión en 1872

El islam en Europa occidental. Panorama socio-histórico y modelos de “integración”

J. Ratzinger-J. A. Pagola: “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”

Evolución del concepto “mysterion” en la tradición de la Iglesia oriental

Bolonia y los estudios de teología

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

NORMAS PARA LOS COLABORADORES

- I. 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.
- II. La colaboración debería tener una extensión promedio de 12-15 páginas DIN A4, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. Ha de presentarse el original impreso y en formato digital, preferentemente en cualquier versión de Word.
- III. 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). P.e.: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, 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 entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: 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 entrecomillado; 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). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1353-1358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY, – J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos. I*, 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.facre.org/müll/dog> (Consulta del 15 de Enero de 2008).

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

- IV. La colaboración es sometida a la valoración del consejo de redacción de la revista. 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. El autor de la colaboración debe enviar algunos de sus datos curriculares más importantes y un breve resumen del artículo.
- VI. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.
- VII. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, dirijase a:

Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@teol-granada.com
Tel.: +34 958 18 52 52

ISSN 0478-6378



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