

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XI



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1976

SUMARIO

ARTICULOS

	págs.
ZACARÍAS HERRERO, <i>Pastoral de la confesión en las Con- ciones de santo Tomás de Villanueva</i>	353
ALFONSO GARRIDO, <i>Presentación de Paul Tillich (1886- 1965)</i>	381
MOISÉS M. ^a CAMPELO, <i>El "Ordo Amoris" eje de la His- toria</i>	423
TEXTOS Y GLOSAS	
FERNANDO CAMPO, <i>Pastoral de conjunto de clérigos y religiosos según san Agustín y el Concilio Vati- cano II</i>	473
LIBROS	499
INDICE GENERAL	545

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XI



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1976

SUMARIO

ARTICULOS

	págs.
ZACARÍAS HERRERO, <i>Pastoral de la confesión en las Con- ciones de santo Tomás de Villanueva</i>	353
ALFONSO GARRIDO, <i>Presentación de Paul Tillich (1886- 1965)</i>	381
MOISÉS M. ^a CAMPELO, <i>El "Ordo Amoris" eje de la His- toria</i>	423
TEXTOS Y GLOSAS	
FERNANDO CAMPO, <i>Pastoral de conjunto de clérigos y religiosos según san Agustín y el Concilio Vati- cano II</i>	473
LIBROS	499
INDICE GENERAL	545

La Pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*

IV. EL CONFESOR A LA LUZ DE LA DOCTRINA PRECEDENTE

En los capítulos anteriores hemos tratado de comprender un poco el mensaje íntimo que Dios dirige al hombre a través de su propia naturaleza humana. Era la primera llamada de Dios, la creación.

Hemos estudiado la obra destructora del pecado, una realidad dinámica que agosta las más bellas energías humanas en la destrucción de las apetencias específicas del hombre.

Veámos, a continuación, la descripción de un Dios personal que, en su amor salvífico, consagraba su omnipotencia y sabiduría infinitas a la salvación del hombre. Era una acción interna de Dios en el alma que culminaba en la donación del Verbo que se encarna también por amor al hombre y consagra su vida terrestre a la salvación del género humano, y a trazar, de forma visible ante las miradas de los hombres, el camino que debían seguir en su ascensión a Dios y la actitud que debía regular su conducta para con Dios. La Encarnación y Redención, como manifestaciones externas de la acción de Dios en el alma, constituyen el segundo título que, en el amor que se da, obliga al hombre a redonarse como respuesta amorosa.

Veámos cómo en el Sacramento de la penitencia se continuaban las características de la acción interna de Dios en el alma y de las intervenciones salvíficas de Cristo.

Todo este conjunto doctrinal debe facilitarnos la recta y profunda inteligencia —y éste era su fin— de una serie de frases escogidas, plenamente modernas, que encontramos en las obras del

* Cfr. ESTUDIO AGUSTINIANO 10 (1975) 373-400; 11 (1976) 3-44; 195-218.

santo sobre el confesor y su misión. Son expresiones que sólo pueden comprenderse en relación con las ideas anteriormente expuestas.

Cristo instituyó el sacramento de la penitencia como prolongación de la misericordia divina a lo largo de los siglos y como llamada constante y permanente al perdón y a la contrición¹. Es el testimonio externo de la existencia de una gracia que, en la contrición, perdona el pecado. Pero en la concelebración del Sacramento interviene el penitente e interviene también el confesor. Después de la Redención sólo es posible el acceso al Padre en Cristo y con Cristo en la Iglesia². Por voluntad expresa de Cristo el sacerdote es su representante en el Sacramento y también lo es de la Iglesia³. He aquí cómo el sacerdote ha de esforzarse por traducir en el lenguaje vivo de las obras, de las actitudes etc., la conducta que Cristo y la Iglesia adoptan con el pecador. Pero a su vez Cristo es el delegado del Padre⁴ y el sacerdote, en la delegación y representación de Cristo, recibe también la representación de la acción interna de Dios en las almas y de la historia de la conducta seguida por Dios con la humanidad pecadora hasta la Redención.

Sin duda alguna, cuanto a continuación diga a propósito de la figura del confesor, podríamos deducirlo con toda rigidez científica de la consideración de la acción interna de Dios. Sin embargo, toda esa belleza de la acción interna de Dios en el alma mediante la gracia se resume y encuentra su perfecta exteriorización en la obra redentora, en la vida mortal del Verbo encarnado. De aquí que Sto. Tomás al contornear con pinceladas maestras la figura atrayente del confesor fije nuestra atención en Cristo como modelo. Y no crea con esto laguna alguna en su doctrina. En último análisis la acción de la gracia, la conducta del Padre con la humanidad pecadora anterior a la Redención y la norma que Cristo nos trazó en su vida mortal son idénticas.

También hemos de notar que, como regla general, no encontraremos en sus obras la aplicación concreta. El, partiendo de las ideas fundamentales y, sobre todo, de la meditación profunda de la

1. *In Dom. IV Adv. c. VI n. 1-6, t. I, 132-137.*
 2. *In fer. IV Cinerum c. II n. 20, t. I, 130-131; In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. II n. 14, t. II, 99.*
 3. *In Dom. III Quadrag. c. I n. 4-5, t. II, 5-6; In Dom. in Palmis c. II n. 7, t. II, 222.*
 4. *In Dom. III Quadrag. c. I n. 4-5, t. II, 5-6.*

vida apostólica de Cristo, fija los límites generales dentro de los que debe encuadrarse la acción del sacerdote. Ha sabido apreciar la gran dependencia que tales aplicaciones prácticas tienen del elemento humano que se manifiesta en las circunstancias particulares de cada caso y que escapa a los fríos esquemas intelectuales. Por otra parte, y puede constatarse fácilmente en sus obras, es una utopía querer considerar el oficio de juez independientemente del de médico. Aspecto de juez y de médico, unidos en la persona del confesor, son como el binomio que encarna externamente aquel otro binomio de la justicia y misericordia en Dios. Lo mismo que éstas, justicia y misericordia, eran inseparables, así aquellas dos facetas, juez y médico, van o deben ir siempre íntimamente unidas. Todas las obras divinas llevan la impronta de ambas virtudes en una armoniosa, pero misteriosa compenetración. Esta es la armonización y unidad difícil de conseguir entre sus dos aspectos de juez y médico, como origen de una conducta externa que será el signo visible, el sacramento de la divina misericordia justa. Sin duda es una armonización que únicamente la prudencia cristiana, iluminada por la caridad y por un íntimo conocimiento y convencida adhesión al significado y a la misión de su obra, logrará conseguir. Al igual que en el misterio redentor la justicia se cumple, pero como dirigida y envuelta en los velos de la misericordia, así en el confesonario el confesor hace triunfar los derechos del Señor, pero guiado y moderado por la solicitud y la delicadeza del médico para con el enfermo aún débil. Como si la faceta de médico trazara a aquélla otra de juez, el camino que ha de seguir para hacer triunfar plenamente los derechos de Dios evitando toda violencia. Esta es la magnífica armonía, en el mutuo complemento, que quiere ver Sto. Tomás de Villanueva en la conducta externa del confesor. También comprendemos que el Santo nunca, o casi nunca, reclama la atención del confesor sobre el concepto de juez. En el hombre se da una tendencia espontánea a la justicia y severidad. Por eso, él cuida de salvar la validez y eficacia del Sacramento, pero su atención está en hacer comprender al confesor que ha de ser médico solícito y generosamente atento con el enfermo, el ministro que en su magnificencia recuerde al Cristo "minister magnificus".

Es una pena que no dirigiera conferencia alguna a sus sacerdotes, porque sus rápidas alusiones en las homilias al pueblo fundamentan la esperanza de una concepción tal del confesor, que muy bien podríamos aceptar y ser orientación en nuestro siglo.

Entre los valores de concepción podemos señalar, en primer lugar, el rechazar toda visión parcial del problema que pudiera plantearse al confesor. En sus obras se descubre como una tendencia innata a buscar la síntesis en una visión completa y, por tanto, compleja del problema.

De aquí nace un segundo valor: el de haber integrado el elemento subjetivo en cualquiera de las reflexiones que debían conducirle a una decisión práctica. Ha valorado justamente el elemento subjetivo y, tal vez como reacción, hace hincapié en la necesidad de integrarlo en el elemento objetivo a la hora de dar un juicio moral sobre conductas concretas. Torna una y otra vez a la revalorización de lo subjetivo, que se encarna y se manifiesta en las circunstancias concretas de cada caso concreto. En una palabra, es la revalorización de esa parte humana, de ese algo del hombre que se encuentra en todo acto humano, disimulado entre lo que llamamos objetivo. Ha buscado en la conversión una moral viva, dinámica, de personas. Por eso ha sentido la necesidad de subrayar la parte vital de todo acto. No desprecia lo objetivo. Le concede gustoso el puesto que le corresponde, pero se esforzó en situar convenientemente el elemento subjetivo, vital y quizá tengamos que concluir que da la precedencia a lo subjetivo sobre lo objetivo. Las enunciaciones rígidas y matemáticas de los principios no tienen cabida en su predicación. Las formulaciones excesivamente intelectualizadas excluyen el elemento vital. En el presente contexto reseñamos lo siguiente como dato curioso. En una ocasión, como escapándosele la pluma, concluye tajantemente que quien inmediatamente después de la confesión recae en el pecado no se acercaba con verdadero arrepentimiento a la celebración del sacramento de la penitencia. Pero a línea seguida parece sentirse culpable de traición al propio espíritu que domina su predicación. Recuerda el dinamismo vital de la conversión y comenta: Sin embargo, puede ser que se haya acercado al confesonario guiado de un verdadero espíritu y que la debilidad de la reciente conversión sea superada por la fuerza del vicio contraído anteriormente. El hábito no muere con un solo acto de renuncia ⁵.

5. *In fer. post Dom. Passionis* c. III n. 3, t. II, 207; *In Dom. sexag.* c. I n. 2, t. I, 243-244; *In fer. III post Dom. IV Quadrag.* c. II n. 7, t. II, 119-120; *In fer. VI post Dom. IV Quadrag.* c. II n. 4-6, t. II, 110-111.
t. II

A la luz del dinamismo vital de la conversión, que debe matizar claramente los elementos externos del sacramento, una de las cualidades que debe adornar la conducta del sacerdote, es la de ser una invitación activa y permanente del pueblo cristiano a la concelebración del Sacramento de la reconciliación. El confesor es el representante de la Iglesia de Cristo en la que Dios recibe la confesión del pecador y le otorga misericordiosamente su justo perdón. Pero el sacramento es signo de un espíritu de penitencia ya en acto, que suscitado por la acción interna de Dios, encuentra su consolidación y una especie de autentificación en el sacramento. La acción interna de la gracia divina es continua, ininterrumpida. Hemos participado de la consolación que produce el convencimiento de que Dios acompaña al alma a lo largo del combate de su destierro y que, si desgraciadamente sucumbe, aun en la caída podrá escuchar la llamada misericordiosa de Dios que anhela nuestra conversión más que el mismo pecador. Después de los textos recordados en los capítulos anteriores permítasenos citar aquí uno más:

“Dios no cesa de llamar a este desierto del alma pecadora para que se convierta. Desde el día en que comenzó a tener uso de razón hasta su sepultura no cesa Dios de llamarle con gran clemencia. Dios, el ofendido, El mismo ruega e invita...”⁶.

Así, pues el carácter de permanente llamada de la acción divina, que es representada y consolidada en la celebración del sacramento de la penitencia, obliga al sacerdote a ser el soldado continuamente pronto al servicio activo de Cristo y de su Cuerpo místico, la Iglesia. A cualquier hora del día puede Dios operar la conversión interna del pecador e impulsar al alma a pedir su consolidación en el sacramento, y a cualquier hora del día el sacerdote debe acoger al alma que el Señor le envía. No hay lugar para un sabio programa de confesionario que excluya toda posible celebración fuera de los límites prefijados. El confesionario no es ninguna oficina. Tal vez se encuentre fatigado y entonces le invitará a las proximidades del pozo de Jacob, en el que Cristo, fatigado de un largo caminar, se sien-

6. *In Dom. IV Adv. c. I n. 1, t. I, 114; In Dom. Septuag. c. I n. 2, t. I, 202.*

ta y entabla el delicado diálogo que salva a la Samaritana y la transforma en un apóstol más del Mesías⁷.

Este ser representante de la obra redentora de Cristo y del amor siempre fecundo de la Iglesia exigen del sacerdote mucho más que una disposición, ya implícita ya explícita, de recibir y ofrecer su mejor aportación para conducir a feliz término los deseos de cuantas almas le manifiesten sus ansias de reconciliación con Dios.

Sería una simple nota de urbanidad, la de recibir y tratar bien a los visitantes, a los huéspedes. Y nada más lejos del espíritu de Sto. Tomás de Villanueva que considerar huéspedes a los penitentes. Ciertamente en una concepción que se limitara a "recibir" tal vez pudiera tener cabida la calificación de huésped aplicada al penitente. Mas no la tiene en aquella otra concepción en la que el confesor debe ser un representante activo, como sucede en la predicación del Santo. Sobre el confesor pesa una obligación moral de desarrollar toda una campaña seria y concienzudamente organizada para inducir a las almas a un mejor conocimiento de Cristo a través del sacramento de la confesión. Toda esta actividad del sacerdote, para conducir a las almas a la concelebración del sacramento de la penitencia, es calificada de "invitación", "provocación". Son dos vocablos que nos dan una idea de la fuerza de atracción que debe poseer la actividad sacerdotal.

"Qué gratitud se debe mostrar porque en toda la tierra abundan sacerdotes, que no solamente oyen gustosamente las confesiones, sino que llaman e invitan a los pecadores a que obtengan el perdón"⁸.

En realidad jamás concreta el modo de estimular. Deja la más amplia libertad en la determinación de los medios de crear en las almas esta necesidad. Sin duda estaba convencido de que, recordando que el confesor ha de ser estímulo que mueva a la concelebración del sacramento, el espíritu apostólico del sacerdote sabría determinar los medios más aptos para cada caso. No obstante se ha de conceder un puesto de honor a la predicación. Ella es el gran instrumento al alcance del sacerdote. Su obra homilética puede considerarse como una predicación de la conversión no sólo por la amplitud concedida en sus sermones a los temas relacionados con la

7. *In fer. VI post Dom. III Quadrag.* c. I n. 3-10, t. II, 52-58.

8. *In Dom. III Quadrag.* c. I n. 5, t. II, 6.

conversión, sino porque dan la impresión de ir orientados a acentuar la obra del pecado, el sentimiento del pecado como oposición a los designios divinos y a revelar sus consecuencias. No podemos olvidar esto hoy que se considera generalmente a la pérdida del sentido del pecado como la causa del alejamiento y no aprecio del sacramento de la confesión.

Una segunda cualidad de la acción del confesor será la mansedumbre que brota de la caridad. La acción sacerdotal ha de ser el sacramento, signo visible, de la misericordiosa gracia de la conversión. La magnificencia y la misericordia que nacen al calor de la caridad son las notas más fuertemente distintivas del actuar sacerdotal. Y, siempre fundamentado en el principio de que el sacerdote debe responder a la acción interna de Dios en el alma, a la acción de Cristo y a la naturaleza íntima del sacramento de la reconciliación. En cuanto a la acción interna de Dios en el alma sostiene que Dios en ninguna de sus obras se muestra tan claramente Dios como en la misericordia. Es un principio fecundísimo que aplica al confesor. Este, consciente de su misión, se hará reconocible precisamente en la mansedumbre con que se esfuerza por imitar a Dios en el perdón:

“Volo autem eum potius peccare per mansuetudinem quam rigorem; ut sit minister magnificus sicut et Dominus magnifice condonat”⁹.

El alma sacerdotal y eminentemente pastoral del Santo lee y medita repetidamente las páginas evangélicas en las que descubre al Verbo encarnado de la misericordia, al médico ansioso de la salud del enfermo, al que buscando su salvación se confunde con los pecadores, al Buen Pastor que va en busca de la oveja perdida, al Señor que perdona mucho a la Magdalena porque ha amado mucho, en una palabra, al padre que, derramando lágrimas de alegría por el retorno del hijo alejado, le tiende sus brazos acogedores y pregona el gran festín al que convida a toda la familia. Finalmente, también recordamos que considera el sacramento de la penitencia como la prolongación de la obra misericordiosa de Cristo sobre la tierra¹⁰.

La acción del sacerdote comienza fuera del confesionario al

9. *In Dom. IV Adv. c. VII n. 2, t. I, 141.*

10. *In Dom. IV Adv. c. VI n. 1-6, t. I, 132-133.*

suscitar por medio de la predicación el ambiente apropiado de conversión exponiendo la naturaleza íntima y el verdadero sentido del sacramento. Y sin embargo, en la mentalidad del Santo, parece que la conducta seguida por el confesor en la celebración del sacramento es el medio más eficaz para conseguir dicho fin. Porque, si bien es cierto que como sacramento opera "ex opere operato", no es menos cierto que este sacramento, más que ningún otro, exige del ministro una acción personal estrechamente ligada a la acción del Espíritu, de manera que puede reforzar o comprometer parcialmente la acción del sacramento.

El confesor inicia su labor con la acogida del penitente. No basta una acogida fundada en la educación. Es preciso que, ya desde el primer gesto, desde la primera palabra, la caridad y la profunda meditación del ministerio sacerdotal ejerzan su papel orientador. Todos sus actos serán una manifestación de la magnificencia y mansedumbre con que Dios le recibe en el tribunal de la propia conciencia. Quiere esa acogida óptima que, aunque viciada en su fundamento, se dispensa a veces en el confesionario a las amistades. Ello requiere una buena dosis de vida espiritual que a su vez se acrecienta en la misma concelebración recta y sincera del sacramento. El constante esfuerzo por imitar la imparcialidad divina que en la llamada personal no establece distinción alguna de clases, o de hacerlo se inclina por los más necesitados, es un constante sacrificio que purifica e invita al confesor a escalar nuevas vetas de perfección. Perfección difícil de conseguir pero no por ello menos obligatoria. ¡Con cuánto ardor fustiga el gran Obispo Limosnero la codicia que a veces mueve al sacerdote a buscar el aumento de sus ingresos en la misma celebración de los sacramentos! Las alusiones de sus homilias permiten pensar en un ambiente que en su tiempo había alcanzado una cierta difusión. Son alusiones llenas de dolor e inflamadas en el celó por la causa del Señor:

“¿Quién predica hoy y oye confesiones sin tener muy presente el premio temporal? Son muchos los que aceptan el canonicato o aspiran a contarse entre los clérigos para participar de los réditos del altar. El Señor habla por boca del profeta Malaquías (1,40). “Oh, si alguno de vosotros cerrara las puertas y no encendiérais en vano el fuego de mi altar! No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yahvé, no me son gratas las ofrendas de vuestras manos”. Se venden los beneficios con rebuscadas maneras y temo que se

... vendan también los sacramentos, porque he oído que algunos exigen dinero por la celebración del sacramento de la extrema unción. ¡Oh Pedro, oh Pablo, qué dolor experimentaríais, y cómo gemiríais si vieríais cuanto acontece hoy en el mundo!"¹¹.

Sin duda el dinero ejerce un gran influjo en la distinción de los pecadores y santo Tomás de Villanueva es irreconciliable e inflexible en cuanto a la distinción de los penitentes por razones humanas. Sus recriminaciones, fuertes ya en sí mismas, impresionan más porque van encuadradas en un contexto de mansedumbre y benignidad. Son contrastes fuertes que nos indican la viveza de los sentimientos del Santo. Al comentar el relato evangélico en el que Jesús expulsa del templo a los cambistas, a los ricos, con el flagelo, mientras que a los vendedores de palomas, a los pobres, les ordena "quitad de aquí todo eso" (Juan 2,16), escribe:

"...no os prohíbo que vendáis palomas, os prohíbo que lo hagáis en el templo, fuera del templo podéis continuar vuestro negocio. ¡Oh juicios de Dios, cuán distintos son de los juicios de los hombres! A los pobres, a los humildes "mitte iudicium et cum mansuetudine"; pero a los ricos y potentados "iudicium rigurosum et cum flagellis": "Pues los pequeños hallarán misericordia, pero los poderosos serán poderosamente atormentados (*Sap.* 6,9). El mundo, en cambio, obra a la inversa. En él la justicia no existe sino para con los pobres; los castigos sólo son usados con los pobres. Pagan los pobres al instante o sean castigados. Pero lo que es aún más doloroso es que también en la Iglesia se reservan las penitencias graves para los pobres, mientras que a los ricos se les imponen las leves o ninguna..."¹².

Y continúa buscando una imagen más expresiva que el mismo vocabulario. Es una fábula:

"Quiero expresar esto mismo mediante una fábula. Es la siguiente. En cierta ocasión un lobo se vistió los hábitos de confesor. Pronto se acercó un león, exclamando: Padre, he despedazado varios animales, pero sólo para mi sustento; he devorado una grey de ovejas; también he matado a un hombre y mantengo en continua guerra a los demás animales porque son inferiores a mí. ¿Y qué significa todo esto? exclama el lobo, el confesor. Dado que eres rey, no pasan de ser pequeñas debilidades. Vete tranquilo. Se aleja el león y he aquí que se acerca un borriquillo muy humillado

11. *In fer. III post Dom. I Quadrag.* c. II n. 3, t. I, 390-391.

12. *In fer. II post Dom. II Quadrag.* c. II n. 18, t. II, 100-101.

y compungido, con la cabeza inclinada. E inmediatamente escucha de la boca del lobo, confesor: ¡Oh malvado!, ¿a qué vienes? ¿Acaso ignoras que el número y gravedad de tus ofensas contra mí son tales que merecen la muerte"?¹³.

Ciertamente la expresividad de la fábula no puede ser mayor. Tal vez fuera muy provechoso meditar frecuentemente su significado. La caridad del confesor consciente de su misión sólo ve en cuantos se acercan al confesionario al penitente que le presenta un alma que salvar y para cuya empresa solicita su colaboración.

Santo Tomás habla muy frecuentemente de la acepción de personas en el confesionario y en la imposición de la penitencia. Pero ¡cuán diversa aplicación hacen del conocimiento de la persona el confesor y el mundo! Ya nos lo ha insinuado. El mundo y los influenciados por su espíritu se esfuerzan en conocer la nobleza de origen, la posición económica y el ambiente de relaciones sociales en que se mueve una persona concreta.

El confesor que vive su ministerio, en cambio, dirige todos sus esfuerzos al conocimiento minucioso del estado moral del penitente. Trata de saber a la luz de Dios a qué altura se encuentra el querer sincero del hijo de Dios a quien escucha. Se esfuerza en captar a través de las acusaciones la verdadera intención que guía su vida escondida en lo profundo de su ser, que guía su vida, para poner su mano delicadamente, como lo haría Cristo, allí donde está el mal y restituirle la salud. En su criterio no entran en juego ni la persona física ni elemento alguno humano, sino en la medida en que le ayudan a descubrir la situación moral del penitente. El confesor, desde que recibe al penitente hasta que le absuelve, es el hombre de Dios, plenamente empapado en el espíritu de Cristo que a todos trataba "cum mansuetudine et magnificentia", que sobre todo fue benigno para con los pobres, mientras que a los ricos les aplicó la justicia en su rigor.

Esa misma caridad dirigirá todo el encuentro sacramental. No es necesario advertir que el reclamo a la consideración de Cristo-Redentor es continuo: "Considera quid fecerit Christus pro lucran-

13. *In fer. II post Dom. II Quadrag. c. II n. 18, t. II, 100-101; In Dom. IV Quadrag. c. IV n. 6, t. II, 83-84; In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. II n. 7, t. II, 95; In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. II n. 23, t. II, 103.*

dis animis...". Toda su enseñanza pudiéramos resumirla en el principio anteriormente enunciado:

"Volo autem potius peccare per mansuetudinem quam per rigorem, ut sit minister magnificus sicut et Dominus magnifice condonat"¹⁴.

Y la primera cualidad de la caridad, que como tal sólo se preocupa de la salvación del alma, es la de la adaptación al estado de ánimo y a las condiciones del penitente para hacer más eficaz su cooperación, para conducirle al encuentro personal con el Padre en Cristo. Aduzcamos uno de los ejemplos que tal vez ayudará al confesor a ser constante en los casos difíciles:

"¡Oh Pastor singular!, por cuántos medios tratas de convertir a Ti aquel alma que el demonio arrebató de entre los que formaban tu colegio. ¡Cuánto cuidado! Estás más preocupado por el alma del traidor, que por tus tormentos. He aquí que primero experimenta la vía del beneficio dándole su Cuerpo y lavándole los pies; llama después al pudor mostrándole que conocía su traición, por lo cual dijo: "En verdad os digo que uno de vosotros me entregará..." (Mt. 26,21). Acude al castigo: "El Hijo del hombre sigue su camino como de El está escrito, pero desdichado aquel por quien el Hijo del hombre será entregado. ¡Mejor le fuera no haber nacido! (Mt. 26,24). Lo llama compadeciéndose de sí mismo cuando dice: "Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer" (Lc. 22,14), lo llama amorosamente porque S. Juan anota que Cristo se turbó cuando dijo esto. Y algunos afirman que el Señor lloró del dolor que le causaba la condenación de Judas. Pero no se doblega esta bestia cruelísima. No se compadece de su Maestro, sino que prepara la emboscada, busca la oportunidad y vive pendiente de cómo cumplir la promesa dada a los fariseos... He aquí un ejemplo para los preladados: El Señor preveía la condenación de Judas, porque de él estaba escrito que le entregaría y, sin embargo, no cesa de corregirle, invitando así a los preladados a que no cesen de preocuparse de aquellos que consideran perdidos o casi incorregibles"¹⁵.

¡Qué difícil es describir la adaptación de la caridad que, en la humildad del que renuncia como vencido, logra la gran victoria del amor! Sto. Tomás de Villanueva utiliza las relaciones médico-enfermo para describir la actitud, la disposición interna que crea la verdadera caridad en el confesor con relación al penitente. Toda

14. *In Dom. IV Adv. c. VII n. 2, t. I, 141.*

15. *In fer. V in Coena Domini c. I n. 3, t. II, 225-226.*

su mentalidad nos hace pensar que la consideración del sacerdote como juez tiene más afinidad con el juicio de un médico que examina la enfermedad, que con el juez estatal que comprueba y castiga el delito culpable. Sto. Tomás no ha sufrido la influencia del concilio Tridentino y se mantiene en la línea tradicional de San Juan Crisóstomo, San Gregorio Nacianceno, San Paciano, etc.¹⁶ La misión del confesor es ayudar al penitente a realizar una confesión que le restituya la salud perdida por el pecado. La caridad le hará sentirse más médico que juez. Más que confrontar los actos relatados por el penitente con una ley fría, intentará descubrir la intención profunda que mueve su vida, que alimenta la podredumbre de su llaga y proceder como procedería Cristo en este caso concreto. Su vivencia de médico espiritual le infundirá al mismo tiempo un gran respeto por el penitente y una especie de inteligencia puesta al servicio del bien del penitente.

La conducta del confesor no puede convertirse en un obstáculo de la confesión sino en el más fuerte estímulo para frecuentar su celebración. Si las relaciones confesor-penitente son las del médico-enfermo y si el médico se decide a obrar en cada caso concreto según la dolencia de cada enfermo, así el confesor determinará, en conformidad con las circunstancias concretas, cómo ha de intervenir en la búsqueda de una buena confesión. La caridad será buena conductora. Recordemos sus palabras:

“El segundo remedio para los que padecen fiebre es el vómito. Cuando alguien tiene fiebre y se siente a disgusto procura vomitar e inmediatamente se siente aliviado. Y tú, cristiano, si quieres verte libre de la fiebre del alma, arroja de tu corazón los pecados, vomítalos a los pies del confesor. Comienza alguno a vomitar y vosotros, deseosos de su salud, le animáis a que lo haga con toda la fuerza y sostenéis su cabeza entre vuestras manos para que no se fatigue. Así tú, oh confesor, si deseas la salud del penitente, socórrele delicadamente, ayúdale en cuanto puedas para que vomite saludablemente, es decir, para que logre una sana y perfecta confesión”¹⁷.

Es impresionante la insistencia y el amplio margen que da a la intervención del confesor. Cuando hablábamos de la necesidad de

16. S. J. CRISOSTOMO, *De sacerdotio* II, 2-3 PG. 48, 633-634; S. G. NACIANCENO, *Orat.* 42, 23-24 PG. 36, 484-486; S. PACIANO, *Paraen. ad Poenitentiam* 9 PL. 13, 1.086.

17. *In fer. V post Dom. III Quadrag.* n. 9, t. II, 49.

la gracia para la conversión, nos presentaba con tanta viveza la intervención divina que Dios llegaba hasta el límite máximo que le permitía el respeto por la libertad humana. La misma naturaleza de las cosas le imponían límites. De lo contrario tomaría sobre Sí la obra total de la conversión, pero sin violentar la libertad humana:

“Hac voce atrahit Deus animam citra coactionem ullam, arreptam tamen”¹⁸.

Y ahora, hablando de la cooperación del sacerdote, le recuerda que su misión es crear en el alma del penitente un ambiente que como que le coaccione amorosamente a buscar el encuentro con Dios. El confesor tomará sobre sí, para aligerar las dificultades de quien se arrepiente, cuanto la esencia de la conversión y la estructura sacramental le permitan. El confesor está autorizado para emplear cuantos medios estén a su alcance para obtener la conversión, guiado por la caridad y benignidad del Redentor:

“Dios envía confesores y predicadores apostólicos con esta consigna: “Soltadlos y atraédme los”; Dos cosas ordena: Que sean libertados de los pecados y que sean atraídos a Cristo con amonestaciones y ejemplos. Vean los prelad os si liberan, o más bien, atan con abundancia de mandatos y hasta con litigios”.

“Ipsam religionem nostram quam paucissimis et magnificentissimis sacramentis Dei misericordia voluit esse libera, quidam servilibus premunt oneribus, ut tolerabilior sit conditio iudaeorum, qui legalibus sacramentis non humanis praescriptionibus subiciuntur”. Por tanto los fieles de la Iglesia han de ser absueltos, mediante el ministerio de los sacerdotes, de los lazos de los pecados, de la perplejidad escrupulosa de algunos y con paternal discreción, prudente consejo y solícito cuidado han de ser llevados a Cristo con amenazas, avisos, ejemplos, exhortaciones, enseñando, arguyendo, amonestando; y si faltan las fuerzas, siguiendo el ejemplo de Cristo, han de llevarlos sobre sus hombros. Si es delicado, débil o t íb o, se le ha de tratar con mucha paciencia, benignidad y caridad”¹⁹.

Su misión es crear, no destruir. Sin embargo, lo que en unos edifica en otros destruye. Y ahora expone una nueva idea: La confesión ha de regularse “secundum regulas artis”. Fecunda idea que puntualiza más la mentalidad del Santo. Ya el médico cuidadoso proporciona su vigilancia y los medicamentos al estado de salud,

18. *In Dom. IV Adv. c. I n. 5, t. I, 118.*

19. *In Dom. in Palmis c. II n. 7, t. II, 222.*

debilidad o fortaleza del enfermo. No obstante quiere recalcar esta comprensión del confesor que a veces parece disimular un mal menor para evitar un mal mayor y en espera de un bien superior. La "regula artis" aconseja proceder de una manera u otra según convenga a la salud del penitente, con lo cual lo subjetivo juega un papel importante. El confesor es un "phlebotomus" que sabe "laxare et comprimere secundum regulas artis":

"El tercer remedio es la efusión de la sangre. Después que has sobrellevado los sudores y has sido aliviado por medio del vómito, te dice el médico, aún es necesario abrirte las venas para que te cures. Enseguida comienzan los suspiros, la repugnancia y los lamentos de tal forma que muchos parecen delirar. Si bien soportan el sudor, aunque sea desagradable, y no rechazan el vómito, sin embargo rehuyen la efusión de la sangre, como la misma muerte y son rarísimos los que permiten que se les abran las venas. Observa a los usureros; observa a los que se entregan a un comercio injusto, a quienes si se les aconseja que suelten el dinero, que para ellos es como la sangre, cuántas excusas, cuántas dificultades inventan. Pero te es necesario una de las dos cosas: o derramar la sangre injustamente adquirida o morir a causa de la fiebre que permanece. Y vosotros confesores sabed que hacéis sangrías (phlebotomi estis) y es necesario que ejerzais bien vuestro ministerio. Aflojad o apretad "secundum regulas artis" la venda que liga la parte inferior del pie o del brazo. Si notais que el enfermo posee riquezas injustamente adquiridas, aflojad la venda para que fluya la sangre nociva. Si, en cambio, no advertís esto en el negociante, inducidle a que él mismo la afloje, a que dé limosnas y que espere que en Dios se multiplicarán sus riquezas.

Aconseja lo mismo a todos los ricos, pero compadécete de los pobres. Leemos que Zaqueo era rico cuando se convirtió y mira cómo aflojó la venda para que la sangre fluyera, pues dijo al Señor: "Doy la mitad de mis bienes a los pobres y si a algúen he defraudado en algo, le devuelvo el cuádruplo". Haz tú lo mismo, pecador, y te liberará Dios de la fiebre aquí por la gracia y luego te dará la gloria..."²⁰.

Este texto prueba claramente la acertada idea que tiene Sto. Tomás de Villanueva de la progresividad y dinamismo de la conversión. No ha caído en el error de exigir inmediatamente desde el comienzo el acto pleno, que corresponde a la perfección del amor, a los que en sus inicios experimentan dificultades en la práctica de una virtud. No comprendería una dureza semejante. ¿Acaso Dios se comporta así en su paciencia infinita? El confesor que ha cap-

20. *In fer. V post Dom. III Quadrg.* n. 10, t. II, 49-50

tado esas "regulas artis" no exigirá al grano de trigo, lleno de promesas, que fructifique inmediatamente en la espiga plena. Sabe que debe transcurrir el tiempo debido. Ha de exhortarle y ayudarle a amar más y mostrarle la vía, pero debe esperar con paciencia y soportar que el amor fructifique lentamente. El confesor creará en el penitente una disposición tal que él mismo perciba, sin necesidad de un tercero, las exigencias de la correspondencia al amor y se sienta obligado a remozar el esfuerzo que le conducirá a la posesión de la virtud perfecta.

El confesor, temeroso de abusar del sacramento, impide a veces celebrarlo en momentos en los que sería más eficaz. Así sucede con los habituados. Se confiesan una y otra vez y nuevamente caen. ¿Qué hacer? ¿Vienen realmente dispuestos a la celebración del sacramento? Trata el problema en diversas ocasiones y en ellas suele reducir las diversas clases de pecadores a dos grandes grupos: Unos que pecan por fragilidad y otros que lo hacen por malicia²¹.

Los que pecan por debilidad encuentran su exacta descripción en aquellas palabras del Apóstol: "No hago el bien que quiero sino el mal que no quiero" (*Rom. 7,15*). Odian el pecado y no obstante pecan. En su fragilidad se ven superados por el vicio, por los malos hábitos. La pasión es una fuerza irresistible que los arrastra²². Algunas afirmaciones del Santo sobre este grupo pueden dar origen a confusión. Ha vivido el problema con la misma intensidad con que se nos presenta a nosotros. Se trata de resolver el problema que plantea la incertidumbre del propósito. La dificultad que ofrecen algunos de sus textos ha de ser solucionada en el estudio de su contexto.

Habla de consuetudinarios y recidivos. Habla de varias etapas del pecado: consensus, consuetudo, contemptus²³. Sin embargo, cuando se plantea el problema de la absolución todos los pecado-

21. *In Dom. III Quadrag. c. IV n. 5, 6, 2, p. 27-28; In fer. VI post Dom. I Quadrag. c. I n. 6, t. I, 446-448; In Dom. III Quadrag. c. III n. 6, t. II, 22-23; In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. II n. 2, t. II, 92; In Dom. IV Adv. c. II n. 5, t. I, 123-124; In fer. IV post Dom. I Quadrag. c. II n. 16, t. I, 417-418; In fer. IV Cinerum c. II n. 8, t. I, 305.*

22. *In Dom. III Quadrag. c. IV n. 5, t. II, 27-28; In Dom. I Adv. c. III n. 4, t. I, 23-24.*

23. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 4, t. II, 116; In fer. VI post Dom. IV c. III n. 6, t. II, 132.*

res quedan encuadrados en uno de los dos grandes grupos anteriormente indicados.

Refiriéndose a los que pecan por debilidad describe así lo trágico de su vida. Responden afirmativamente a la llamada del Señor. Desean la salud pero no abandonan los vicios y los pecados. Lloran sus pecados pero reinciden en los mismos, "non tam voluntate, quam veluti quadam necessitate peccantes". Son aquellos que gimen bajo el yugo del pecado y que se ven sometidos a una durísima esclavitud: "non tam miseri quam miserandi". Habla en otras ocasiones de esa especie de necesidad que impulsa a los pecadores a la recaída²⁴. No se trata de una necesidad absoluta:

"Necessitate dico, non absoluta, sed de qua dicit Augustinus, quod consuetudo peccandi vertitur in necessitatem"²⁵.

Tal necesidad no libera de la responsabilidad, puesto que considera obra de muerte al pecado que procede de ella²⁶. Tampoco excluye la libertad²⁷, pero tales pecadores no son "tam miseri quam miserandi"²⁸. Siempre habla de ellos con suma comprensión y benignidad. En realidad, odian el pecado que cometen. Pecan dominados por la pasión, por la debilidad o por la ignorancia. Aman el bien aunque practican el mal "ex infirmitate et violentia quadam"²⁹. Por eso dice que para ellos "venia facilius est, quia culpa excusationem quamdam habet"³⁰.

Ciertamente sus recaídas frecuentes plantean un grave problema en cuanto al propósito. Se puede decir que no son libres en el proponer:

"...paucissimi sunt qui libera voce respondent: volo; huiusmodi enim voluntatem statim sequitur salus; nam qui sic

24. *In Dom. Sexag.* c. I n. 2, t. I, 243-244.

"Quintus gradus est consuetudo inveterata: vertitur in naturam et in miseram necessitatem. Sed dicens: iam cogor ad peccatum, et peccatum adeo est voluntarium ut, si non sit voluntarium, non sit peccatum; ubi autem necessitas, iam non libertas: ergo nec peccatum. Responsio Bernardi: "Libertas non tan in contingentia quam in voluntate consistit: ubi autem voluntas ibi complacentia". Magna ergo libertas; nam non modicum vis, quod sic vis, ut ideo non possis iam non velle..." (*In Dom. V post Epiph.* n. 3, t. I, 197).

25. *In fer. VI post Dom. I Quadrag.* c. I n. 6, t. I, 447.

26. *In fer. VI post Dom. I Quadrag.* c. I n. 6, t. I, 447.

27. *In Dom. V post Epiph.* n. 3, t. I, 147.

28. *In fer. VI post Dom. I Quadrag.* c. I n. 6, t. I, 447.

29. *In Dom. III Quadrag.* c. IV n. 5, t. II, 27.

30. *In Dom. III Quadrag.* c. IV n. 5, t. II, 27.

efficaciter vult, facit quod in se est; facienti autem quod in se est, Deus dat gratiam"³¹.

Nadie duda de la necesidad del propósito. El problema radica en ver si es posible cuando las recaídas se repiten. Sto. Tomás afirma crudamente la necesidad del primero, pero no excluye la posibilidad del segundo. Después de sus más tajantes afirmaciones sobre la necesidad del propósito que suele acompañar de algunos ejemplos que inducen a pensar que la recaída es signo de ausencia del auténtico propósito, corrige inmediatamente diciendo que su pensamiento no es ése. Es decir, que admite la posibilidad y coexistencia de las recaídas con la realidad de un verdadero propósito:

"Adviértase que con esto no quiero afirmar que quien recalga en el pecado no haya sido absuelto antes. Para obtener la absolución es suficiente el verdadero y firme propósito de abstenerse, aún cuando después, vencido por la pasión, no se abstuviere. De lo contrario ¿quién se salvaría? Definitivamente, pues, si quieres conseguir la salud, prepara tu alma lo mejor que te sea posible, haz cuanto está a tu alcance y, si recayeres, levántate de nuevo y así tantas veces cuantas recayeres. Bendito sea el Señor que,

31. *In fer. VI post Dom. I Quadrag. c. I n. 6, t. I, 447; In Dom. Se- rag. c. I n. 2, t. I, 243-244.*

"Vae misero peccatori captivo, in quo regnat consuetudo peccati!, quam difficile potest ab ea liberari! quam difficile est, ut sui emendationem veraciter proponat et sine fictione! Pro quo nota quod dicitur in Evangelio. Mulier illa Samaritana aquam vitae petit a Domino dicens: Vade, voca virum tuum. Ut quid, Domine? Nonne sine viro poterit recipere aquam vitae? Quid consequentiae habet, aut quae est ita responsio: Da mihi aquam: Voca virum tuum? Nota mysterium; quoniam coetera non quadrant. Cum peccator plorat peccata, mulier venit ad puteum ablutionis, poenitentia sanatur. Sed non sufficit mulier, id est, contritio; adducat virum constantem et robustum, id est, propositum firmum abstinendi de coetero a peccatis, sine quo non portabit aquam in hydia conscientiae suae. Sed o quam multi sunt, qui respondere possunt, etiam dum peccata lacrymantur Domine, non habeo virum. Ita enim est; nam adulterium est illud propositum, quod habent. Vis agnoscere, quod propositum sit legitimum, et quod adulterinum? Vide si vir est conscientiae; quod cognoscitur in duobus; nam primo vir non est alteri nuptus; secundo, vir agit vitam conjugalem; adulter vero stuprat et vadit. Si propositum est legitimum, nuptum est conscientiae, nam quietat eam; si vero est remorsus intus, iam iurgia miscet, leno est, non est vir. Item, si post confessionem statim mutas propositum et redis, crede tunc animae, quod hunc quem habes non est tuus vir; nam non egit vitam longam cum uxore conscientiae.

Nota tamen in hoc quod si vere proponat, etiamsi iterum post confessionem aliqua victus passione vel ex infirmitate, vel alias peccet, non negamus veram fuisse poenitentiam, ubi lacrymae de corde puro et propositum fuit legitimum, etsi non secuta est correctio. Alias, si peccare recidivante ex fragilitate, non fuit vera eius poenitentia, quis poterit salvus fieri?... (*In Dom. Adv. c. VII n. 3, t. I, 142*).

viendo la inclinación y la facilidad con que cae la naturaleza humana, puso al alcance del pecador un remedio tan fácil que pudiera reiterarse fácilmente para no perecer. Gran consuelo es para los pecadores que el Señor ordenara a Pedro que perdonara setenta veces siete”³².

Y lo sorprendente es que cuando da esta solución, no piensa en un pecador que cae de vez en cuando. Piensa precisamente en los recidivos y habituados, en su salvación.

Conoce la tiranía del vicio y su fuerza arrolladora. Sabe que tales pecadores encuentran grandes dificultades y que el suyo es un “sí” débil, que el vicio deja en tal debilidad que la caída se repetirá casi ciertamente. Para consuelo del pecador y orientación del confesor considera natural que recaiga. Mueve al penitente a la lucha contra el pecado, trata de conducirlo a las más altas cumbres y, sin embargo, parece decirle: No pretendas demasiado de una vez. El pecado realizó paulatinamente su obra y la conversión se consolidará también progresivamente.

La debilidad de quien inicia el camino de la conversión es tal, que el mayor error, tanto por parte del penitente como del confesor, sería exigirle desde el momento de la absolución la fortaleza de quien hace largo tiempo que vive en estado de gracia. La conversión guarda un paralelismo perfecto con el enfermo que inicia el período de convalecencia. No llega a la salud robusta sino después de un largo caminar. Aun cuando en los comienzos de la convalecencia está ya curado, permanece débil. Lo mismo acontece con el propósito fluctuante de quien inicia la conversión:

“¿Yaces en cieno y deseas ser purificado? Levántate del cieno y te purificará Cristo. Segundo, toma tu lecho en el que yacías y lo que antes era placer, sea ahora peso; echa sobre ti tu pecado, haz penitencia por él, aunque sea levísima, y anda; adelanta en las virtudes, en las buenas obras; ejercítate en la piedad y serás salvo. Estos son los tres signos de una perfecta sanidad. Cuando falta alguno de ellos no estás completamente sano aunque en cierta manera has sido curado de la enfermedad con sólo levantarte. Permaneces, sin embargo, débil y enfermo y fácilmente recaes, como cuando cesa la fiebre pero no han desaparecido sus efectos”³³.

El comienzo de la conversión aparece como un estado caótico.

32. *In fer. VI post Dom. Passionis* c. III n. 7, t. II, 209.

33. *In fer. VI post Dom. I Quadrag.* c. I n. 5, t. I, 447-448.

en el que la salud y la enfermedad libran una desesperada batalla para conquistar al hombre:

“...licet aliquo modo sis ab aegritudine curatus, surgendo solummodo; tamen debilis et infirmus, facile recidis...”³⁴.

Porque tiene esta idea dinámica de la conversión afirma tajantemente la necesidad del propósito, como es natural. Después explica su afirmación con las siguientes imágenes:

“Contrición y propósito contraen un admirable matrimonio. Si el propósito es sincero llevará una verdadera vida matrimonial con la conciencia y rechazará la unión con cualquier otra cosa y la conciencia se sentirá tranquila. Y si la tranquilidad no reina en la conciencia es que el propósito no es su marido, si después de la confesión cambias el propósito y recaes, cree en tu interior que quien te acompaña no es tu esposo, porque no ha vivido largo tiempo con su esposa, la conciencia”.

“Así, por ejemplo, se acerca al confesor un concubinario y le pregunta el confesor si tiene el propósito de renunciar a su mala vida. Responde: Me lo he propuesto y me lo propongo. ¿Dónde está la mujer?, pregunta el confesor. En casa, responde el penitente, pero me he propuesto no tocarla. Oh, necio, el propósito que tienes no es tu esposo, es un adúltero de la conciencia. Ten en cuenta, sin embargo, que si alguno hace un verdadero propósito, aunque después de la confesión pecare vencido por la pasión o víctima de la debilidad o por cualquier otra razón, no negamos que su penitencia fuera verdadera cuando hubo arrepentimiento y propósito sinceros, aunque luego no se haya corregido. De lo contrario, si no fuera verdadera la penitencia de aquél que recaer por fragilidad, ¿quién se salvaría?...”³⁵.

Es digno de notarse, como ya advertimos, que cuando más decididamente afirma la necesidad de un propósito verdadero para recibir la absolución, tanto más recuerde la advertencia que acabamos de leer. Creo que en su mentalidad jamás se debe negar la absolución a aquellos que, recayendo una y otra vez en el pecado, son diligentes en procurar su reconciliación con Dios. Estos poseen la única condición que se les puede exigir: Mantienen vivo el sen-

34. *In fer. VI post Dom. I Quadrag. c. I n. 5, t. I, 447-448.*

35. *In Dóm. IV Adv. c. VII n. 3, t. I, 142-143; In fer. VI post Dom. III Quadrag. c. II n. 5-6, t. II, 623.*

Cfr. TER HAAR, *De occasionariis et recidivis*, Marietti, Taurini 1939, 94-95, 256 aduce como argumento de autoridad algunos textos de Sto. Tomás de Villanueva, pero los cita demasiado aisladamente y sacándolos de contexto.

T. RODRÍGUEZ, *Estudio sobre los escritos de Santo Tomás de Villanueva*, Salamanca 1896, 71-89 presenta un esbozo del pensamiento del Santo.

tido del pecado y desean sinceramente liberarse de él³⁶. Son aquellos pecadores que podemos considerar descritos en las líneas que siguen:

“Oodian el pecado pero son débiles y luchan con todas sus fuerzas y, aún cuando caen fácilmente, son diligentes para levantarse y no permanecen largo tiempo en el pecado. Este estado es dudoso y peligroso, pero creo que muchos de ellos se salvan y son “non tam miseri quam miserandi”³⁷.

El confesor no podría aumentar la incertidumbre de su suerte negándoles la absolución. Una conducta tan rígida podría ser causa de consecuencias incalculables. Es deber del confesor procurar que en estos casos, más que en ningún otro, la concelebración del sacramento de la penitencia sea una manifestación de la misericordia infinita de Dios y contribuir con ella a destruir la incertidumbre de su estado y labrar la seguridad de su salvación.

Las objeciones más serias contra estas afirmaciones provienen de una de sus homilías del III Domingo de Cuaresma. No obstante, en la misma homilía se encuentra el principio de solución. Cada una de sus afirmaciones debe ser interpretada en el contexto total de la misma. Ciertamente habla de los recidivos, pero es fundamental recordar que el Santo distingue tres clases de recidivos: *Recidivos en la culpa*, como quien cometido un hurto o un adulterio se confiesa y vuelve a cometerlo; *recidivos en la servidumbre del pecado*, aquel que, libertado no sólo de la culpa sino también de la esclavitud del pecado, recae “in eadem et aliam servitute[m], exemplum de concubinario vel usurario longi temporis”; *recidivo en la infidelidad*, aquel que, habiendo recibido la luz de la fe, torna a las tinieblas de la infidelidad o de la herejía³⁸. Y la homilía está dedicada al estudio de la segunda clase de recidivos: “De secundo loquimur in isto sermone...”³⁹. Más concretamente quiere hablar de la pobreza de espíritu y dificultad de conversión de quienes habiendo sido liberados de la esclavitud de la pasión vuelven a caer en ella. Así describe la malicia especial de este pecado:

“No es necesario ponderar cuánta sea la ceguera, el descuido, la malicia, la ingratitud de aquel que se somete de

36. *In Dom. III Quadrag.* c. II n. 6, t. II, 22-23.

37. *In fer. VI post Dom. I Quadrag.* c. I n. 4, t. I, 447.

38. *In Dom. III Quadra.* c. III n. 2, t. II, 18.

39. *In Dom. III Quadrag.* c. III n. 2, t. II, 18.

nuevo al pecado después de haber sido liberado por la misericordia de Dios de tanto mal sacándole del poder de las tinieblas y trasladándole al reino del amor. No extraña en aquel que todavía no conoce la esclavitud del pecado ni la paz de la justicia; pero después de haber experimentado ambos estados el cambiar las delicias de la justicia por las espinas del pecado es una gran ceguera y una culpa más grave. Este pecado es digno de todo castigo e indigno de misericordia. Ejemplo: Si un padre rescatara a su hijo de la esclavitud de los turcos con gran suma de dinero y el hijo se entregara de nuevo a la esclavitud ¿quién se compadecería de él? ¿Quién no diría: Que muera el necio en su esclavitud, puesto que así lo quiere?"⁴⁰

La conversión de éstos es especialmente difícil por su malicia puesto que conociendo ya la servidumbre del pecado no pueden alegar ignorancia; por el desprecio del que, después de haber conocido ambos estados, cambia la satisfacción de la justicia por otros placeres y finalmente por la ingratitud para quien los libertó "misericorditer et potenter". Por su ingratitud y maldad "traduntur in reprobum sensum et quasi contemptores contemnuntur et fiunt pessimi"⁴¹.

"Corren el peligro de que les suceda espiritualmente cuanto aconteció materialmente con la esposa de Lot, porque es el justísimo castigo de los que miran atrás y recaen: que se conviertan en estatuas, perdido el gusto de lo espiritual, privados de la luz de la razón y del recto juicio. La esposa de Lot de persona fue convertida en estatua privada de corazón. La estatua no teme las amenazas del infierno, ni los castigos de Dios, ni la ignominia, ni la infamia... ¡Oh castigo terrible, el mayor después del infierno y tanto más peligroso cuanto menos se siente! pues viviendo están muertos "sine sensu et sine spiritu". Por esta causa es más difícil su conversión porque no tienen ni dolor, ni contrición, ni sentido de la miseria en que se encuentran"⁴².

Así, pues, la negación de la absolución no queda excluida de antemano, pero el uso de medio tan doloroso debe ser muy restringido. Parece que quisiera restringir la negación de la absolución exclusivamente a aquellos que en sus homilías dice que pecan "ex malitia". Y tales "sunt qui non solum faciunt, sed diligunt peccatum: adeo in eis malitia perversa per exercitium peccatorum, et corrupta ratio est..."⁴³. Tales son aquellos que sepultados en el vicio no

40. *In Dom. III Quadrag.* c. III n. 2, t. II, 18.

41. *In Dom. III Quadrag.* c. III n. 2-3, t. II, 18-19.

42. *In Dom. III Quadrag.* c. III n. 2-3, t. II, 18-20.

43. *In Dom. III Quadrag.* c. IV n. 5, t. II, 28; *In fer. VI post Dom. IV Quadrag.* c. I n. 4-6, t. II, 110-111.

sienten su reato ni anhelan la liberación; son obstinados despreciadores de Dios⁴⁴ y el desprecio es la sima más profunda del pecado⁴⁵. Tales son, finalmente, los que libertados de la servidumbre de una pasión se comportan de tal forma que recaen en la misma⁴⁶. Sólo a éstos y sólo mientras se mantienen en tal estado de adhesión se les puede negar la absolución. Mientras haya algún "sensus peccati et confusio de peccato" aún es tiempo oportuno⁴⁷. Aun tratándose de pecadores "ex malitia" procederá negarles la absolución únicamente después de haber intentado excitarlos al dolor por todos los medios posibles. Por delante va la conducta de Cristo con Judas que Sto. Tomás de Villanueva aplica al confesor:

"¡Oh Pastor singular! ¡Por cuántos medios tratas de convertir a Ti aquel alma que el demonio arrebató de entre los que formaban tu colegio! ¡Cuánto cuidado! Estás más preocupado por el alma del traidor que por tus tormentos. He aquí que primero experimenta la vía del beneficio dándole su Cuerpo y lavándole los pies; llama después al pudor mostrándole que conocía su traición por lo cual dijo: "En verdad os digo que uno de vosotros me entregará...". Acude al castigo: "El Hijo del hombre sigue su camino como de El está escrito; pero ¡ay de aquél por quien el Hijo del hombre será entregado!, Mejor le fuera no haber nacido". Le llama compadeciéndose de sí mismo cuando dice: "Ardientemente he deseado tener esta pascua con vosotros antes de padecer"; le llama amorosamente, porque S. Juan anota que Cristo se turbó cuando dijo esto. Y algunos afirman que el Señor lloró por el dolor que le causaba la condenación de Judas. Pero no se doblega esta bestia cruelísima; no se compadece de su maestro sino que prepara la emboscada, busca la oportunidad y vive pendiente de cumplir la promesa dada a los fariseos... He aquí un ejemplo para los prelados: El Señor preveía la condenación de Judas porque de él estaba escrito que le entregaría y, sin embargo, no cesa de corregirle, invitando así a los prelados a que no cesen de preocuparse de aquellos que consideran perdidos o casi incorregibles"⁴⁸.
"Por tanto los fieles de la Iglesia han de ser absueltos, mediante el ministerio de los sacerdotes, de los lazos de los pecados, de la perplejidad escrupulosa de algunos y con paternal discreción, prudente consejo y cuidado solícito han de ser llevados a Cristo con amenazas, avisos, ejemplos, ex-

44. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag.* c. II n. 4-5, t. II, 117.

45. *In Dom. IV Adv. c. VII n. 4, t. I, 144.*

46. *In Dom. III Quadrag.* c. III n. 2, t. II, 18.

47. "Tempus opportunum est, quando in peccatore est adhuc sensus peccati, et confusio de peccato; sed quando iam sepulta est ratio et iudicium, non aproximabunt, scilicet, ut orent..." (*In fer. VI post Dom. IV Quadrag.* c. III n. 7, t. II, 133).

48. *In fer. V in Coena Domini* c. I n. 3, t. II, 225-226; *In Dom. Sexag.* c. V, n. 26, t. I, 275.

hortando, condenando, arguyendo, amonestando; y si faltan las fuerzas, siguiendo el ejemplo de Cristo, cargándolos sobre los hombros; si es delicado, débil o tibio, se le ha de tratar con mucha paciencia, benignidad y caridad"⁴⁹.

Y una vez cerciorado de que es obligatorio negarles la absolución ha de comunicárselo en un contexto sincero de caridad. Nada más contrario al ministerio sacerdotal que dejarse llevar del mal humor. La verdadera caridad del confesor, ante la malicia y gravedad del pecado, no se deja dominar de un espíritu de venganza que se desata en palabras, sino que se compadece de la miseria o debilidad del penitente. El confesor que sentirá pesada su obligación de negar la absolución, procurará comunicar y hacer ver su dolor y su obligación al penitente. Con durísimas, quizás las más duras expresiones, recrimina Sto. Tomás al confesor que ante el pecado descarga su mal humor en el penitente:

"La verdadera caridad no se indigna con los pecadores agobiados sino que se apiada de ellos; no se irrita ni los humilla, ni une el azote de su lengua al peso de sus pecados sino que, compadeciéndose de su enfermedad y miseria, se esfuerza por remediar la necesidad del hermano. Este comportamiento es gratisimo a los ojos de Dios, oh hermanos, porque los espíritus crueles serán juzgados cruelmente por Dios, no sólo en el futuro sino ahora ya. Quienes se ensañan excesivamente en los pecados de los otros, por este mismo hecho merecen hacerles experimentar estados semejantes para que aprendan en si mismos a compadecerse de los demás"⁵⁰.

Aun con éstos el sacerdote debe comenzar su obra de acercamiento a Dios, en espera de conducirles a la perfecta comunidad de vida con Dios, tan pronto como brota en ellos ese "sensus peccati et confusio de peccato". Entonces sentirá la necesidad de la intercesión de los santos, comenzarán la cura de su pasión con medicinas contrarias y aptas y se esforzarán por abandonar no sólo el pecado sino también las ocasiones. Pero en medio del fragor de la batalla el gran medio vencedor es la confesión. El sacerdote debe procurar conducirlos a una confesión frecuente de sus pecados, porque es provechosísima la acusación y la humillación frecuente ante Dios. Admite que caerán y recaerán antes de llegar a la salud perfecta, a la resurrección del propósito robusto y firme. La confe-

49. *In Dom. in Palmis* c. II n. 7, t. II, 322.

50. *In Dom. in Palmis* c. II n. 7, t. II, 322.

sión es concebida como un medio en la lucha contra la enfermedad y no como el acto cuya celebración pusiera fin a la enfermedad y reintegrara de manera instantánea a la salud perfecta.

“En quinto lugar sea absuelto por el sacerdote de sus pecados en la confesión, porque el acusarse frecuentemente y el humillarse delante de Dios es muy saludable para los pecadores. Si hicieren esto, confío que el Señor los resucitará”⁵¹.

Es lógico en esta aplicación porque cuando tal pecador “cuatrduano” se esfuerza, en la medida de sus posibilidades, por labrar su conversión perfecta, nos encontramos de nuevo ante el caso de quienes pecan por debilidad y no por malicia.

Finalmente hemos llegado al momento de la imposición de la penitencia. También se ha percatado de que ésta puede tener una influencia decisiva en cuanto a la celebración del sacramento en el futuro. Insiste en que deben tenerse presente la humanidad y comprensión del estado del penitente para regular la penitencia que se imponga. A veces el confesor dominado por un espíritu judicial rígido y ante la perspectiva de tal vez numerosos y graves pecados, se desliza insensiblemente por la corriente de la severidad en la imposición de la penitencia. Parece introspeccionarse y quiere juzgar y exigir que el penitente se encuentre frente al pecado en el mismo estado de ánimo en que se encuentra él. Sto. Tomás, gran pastor de almas, santo y riguroso consigo mismo, si se vio asaltado por las dudas y el espíritu de rigidez, supo superarlas racionalmente iluminado por el gran celo de la salvación de las almas. Nos ha legado principios tan claros y formulados con tal seguridad que cierran todo resquicio a la duda:

“Sin embargo el confesor, al imponer la penitencia, considere no sólo el delito sino también la enfermedad-debilidad del penitente y le imponga una penitencia prudente. Prefiero que peque más por misericordia y mansedumbre que por rigor. Quiero que sea ministro magnífico al igual que Cristo perdona con magnificencia. Porque el rigor crea el peligro de que no cumplan una penitencia que tal vez aceptaron por temor”⁵².

Como si la magnificencia de Cristo “minister magnificus” debiera manifestarse en la imposición de la penitencia. Tal magnifi-

51. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag.* c. III n. 9; t. II, 133.

52. *In Dcm. IV Adv.* c. VII n. 2, t. I, 141.

cencia encuentra su expresión no en la prevalencia del elemento objetivo, gravedad y número de pecados como norma de la penitencia que se ha de imponer, sino en la recta conjugación de los elementos objetivos con la situación del penitente, elemento personal.

No podemos afirmar que tal criterio esté ausente de nuestras morales. Lo encontramos en ellas al igual que otros principios sabios que nuestro espíritu legalista y, tal vez egoísta, condena al más cruel olvido. Tal vez este olvido encuentre también un fundamento en que tales normas son presentadas frecuentemente por los manuales como excepciones a la norma general. Sto. Tomás, en cambio, considera necesario que formen parte del principio general. Tal vez la norma directiva en cuanto a la imposición de la penitencia sea uno de los casos que más fielmente indican el espíritu de la predicación de Sto. Tomás y su esfuerzo por integrar en unidad armónica y vital lo subjetivo y lo objetivo. Como acabamos de ver lo subjetivo parece ocupar el primer puesto cuando se trata de determinar la penitencia apropiada para cada penitente. No olvida ni desprecia lo objetivo, pero sus exigencias son interpretadas y satisfechas según aconseje lo subjetivo, las disposiciones íntimas del recién convertido y su estado de debilidad. Siempre que peligre la salud del penitente, lo objetivo y matemático en sus exigencias deberá participar de la flexibilidad, de la magnificencia y del amor salvífico de Cristo que tomó sobre sus hombros la oveja perdida. Así, pues, la flexibilidad aconsejada por la debilidad del convertido debe regular la exactitud inflexible de lo objetivo y con la generosidad del ministro magnífico que fue Cristo. No es la fría consideración de lo normativo de la ley la que ha de determinar la penitencia, sino el arte pastoral que, vivificada, por el amor, procura conducir a las almas a la consecución del mayor bien posible en cada momento.

Es una mentalidad constante y firmemente arraigada en la conciencia del santo arzobispo. No rehúye las objeciones, sino que se las plantea a sí mismo. Sabe que la absolución destruye la culpa, pero que la pena permanece y que si no satisface por ella en la tierra, será necesario satisfacer en el purgatorio. No obstante, "considero mejor, dice, enviar las almas al purgatorio por imponerlas una penitencia leve que exponerlas al peligro de condenarse imponiéndoles una grave"⁵³.

53. *Nolo autem ut in poenitentibus iniungendis plus aequo severior sis.*

No hay peligro de laxismo. Al mismo tiempo que reclama esa benignidad en la penitencia, también vindica que sea "prudente". Y lo será cuando obtenga la armonía entre lo objetivo y lo subjetivo. La penitencia prudente debe reunir, según sus mismas palabras una "moderación tal del rigor que su levedad no cree el peligro de despreciar la gravedad del pecado, ni su gravedad exponga al peligro de no cumplirla"⁵⁴. ¿Cómo aplicar en la práctica esta apreciable orientación?:

"Según mi juicio lo conseguirás imponiendo una penitencia fácil y aconsejando otra rigurosa. Pero hazlo de tal forma que apliques también la eficacia del sacramento a la penitencia aconsejada"⁵⁵.

Lo objetivo sigue señalando la meta a conseguir en la perfección progresiva de la conversión, mientras que lo subjetivo determina lo más apropiado a la debilidad del nuevo convertido en el mo-

Dictum Domini Salvatoris memorare: Alligant onera gravia, et importabilia et imponunt in humeros hominum: digito autem suo nolunt ea movere. Unde et nunc ad Apostolos ait: Solvite et sinite abire. Ac si dicat: non poenitentia eos gravetis, non austeritate terreatis; nam in actione poenitentiae non tam attenditur quantitas rigoris aut temporis, quam doloris. Contritio peccatum tollit; gemitus et lacryma crimen abluit: peccatorem sacerdotis absolutio solvit; exterior autem poena; et de peccato sumit iustam vindictam, et peccatori affert medicinam: Cor contritum et humiliatum Deus non despicit. Exterior poena quae in sacramento non imponitur, sed voluntarie assumitur, si adsit, bona est; sed non semper ipsa sanat aut satisfacit, nisi quatenus ex corde contrito nascitur. Certe in Petro non lego nisi lacrymas, in Magdalena, in Publicano, in rege adultero. Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias; corpus autem afflictum non ita semper. Phaerisaeus ieiunabat bis in sabbato, sed non in hoc iustificatum apparuit. Non dico hoc quia exteriorem poenitentiam, etiam voluntariam, non approbem, sed quia interior dolor placet. Confitentis adversum se iniustitiam suam, ipse peccati impletatem remittit; qui peccata sua eleemosynis redimit, quia saccum et cinerem sternit, quia humiliat in ieiunio animam suam, et orationem fundit coram Altissimo, ipse inmutabilis Dei praeyenit iudicium, et, ut ita dicam, mutat sententiam, et plena sequitur peccatorum veniam. Quae licet ita sint, satius tamen iudico, cum modica poenitentiae animas ad purgatorium remittere, quam propter poenitentiae rigorem damnationis periculos exponere; nam poenitentiae pro mortali si acceptatur, obligat ad effectum. Sic itaque rigorem poenitentiae temperato, ut neque levitas delicti contemptum, nec gravitas omittendi periculum creet. Hoc iudicio meo ita perficies, si facilem unam iniunxeris, et acriorem alteram consuleris peccatori; ita tamen, ut ad omnem eius voluntariam et spontaneam poenitentiam Sacramenti applicas efficaciam; nonihil enim ex hoc applicatione acrescit..." (*In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 13, 124*).

54. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 13, 124*.

55. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 13, t. 124*. Pensamiento aceptado por san A. M. de LIGORIO, *Praxis confesarii*, c. I n. 12, ed. L. Gaudé IV, 533.

mento presente. Lo objetivo salvaguarda el respeto y la veneración del sacramento, mientras que lo subjetivo trata de allanar las dificultades en que tropieza la debilidad del penitente. Lo subjetivo indica lo que se puede imponer como de precepto sin peligro de que el penitente no lo cumpla, pero no impide, más bien promueve, el crear en el penitente un espíritu de penitencia que estimule a responder con su vida mortificada a las indicaciones de lo objetivo. Estupenda armonización en la que lo objetivo conserva sus derechos pero sin impedir a lo subjetivo desempeñar su papel y en la que lo subjetivo dicta su norma pastoral estimulando a satisfacer al mismo tiempo plenamente los datos de lo objetivo.

Zacarías HERRERO

1917

...

...

Presentación de Paul Tillich (1886 - 1965)

Introducción. I.— *Epoca de preparación* (1886-1918): la familia, experiencia religiosa, proletariado y experiencia de la guerra, formación universitaria. II.— *La vida en plenitud* (1919-1965): Socialismo Religioso, la emigración, magisterio americano, producción tillichiana. III. *El sistema*: método, fuentes de la teología, elemento mediador, el criterio teológico.

INTRODUCCION

En la tarde del 22 de octubre de 1965 moría Paul Tillich, de un infarto de miocardio, en una clínica de la Universidad de Chicago, a la edad de 79 años. Momentos antes había pedido perdón a su esposa por todo aquello que hubiera podido apenarle a través de su largos años de matrimonio; recitaron juntos un pequeño poema alemán, muy querido de ambos, y expiró. En la mañana de este mismo día había repetido: *This is my dying day*. Las emisoras oficiales de televisión interrumpieron sus programas para, "después de unos minutos de silencio, dar la noticia". Aquella misma noche más de trescientos estudiantes universitarios formaron espontáneamente una procesión de antorchas ante la clínica universitaria. Era la despedida al maestro. Pocos meses antes de su muerte, habían

acudido a escucharle más de siete mil en la Universidad de Berkeley (California) ¹.

Sus restos mortales fueron trasladados ocho meses más tarde a New-Harmony (Indiana) para ser depositados definitivamente en el *Paul Tillich-Park*, fundación y recuerdo de Jane Owen ². Era el final de una larga vida y de un trabajo continuado. Final coronado de reconocimiento y aplauso, pero madurado en el esfuerzo, en la lucha, en la incomprensión y en muchas contradicciones. Era el final de un hombre extraordinario y agraciado "que había recibido de Dios la capacidad de escudriñar y dominar toda la historia del pensamiento" ³. El mundo de la cultura le rindió homenaje de admiración y agradecimiento, ya que mediante su magisterio "Tillich ha hecho posible a innumerables hombres modernos ser o seguir siendo cristianos sin dejar de ser hombres modernos". La obra de su vida tuvo una única finalidad: "exponer al hombre de hoy el cristianismo como cumplimiento de toda religión, librando de obstáculos el camino que lleva a él, y mostrarle el panorama de un subyugador sentido. La raíz de la fe era para él simple y fundamental" ⁴. Su importancia como cristiano, como hombre de cultura y como maestro ha sido reconocida por doquier ⁵.

Seguir de cerca el carisma extraordinario de este hombre no es tarea fácil. Nuestro objetivo en esta presentación es más sencillo: penetrar en el alma de Tillich, analizando los pasos más sobresalientes y más personales de su existencia. Debemos confesar, co-

1. J.C. BRAUER, "Paul Tillich's Impact on America", en *The Future of Religions*, New York 1966, p. 15; Cfr. O. HAENDLER, *Werk und Wirken Paul Tillichs*, Stuttgart 1967, p. 67. (Trad. española: *Paul Tillich. Su obra y su influencia*, Madrid 1971).

2. R. MAY, *Paulus. A personal Portrait of Paul Tillich*, London 1974, pp. 105-106. Fue el mismo Tillich el que manifestó en vida su voluntad de ser enterrado en ese lugar. New Harmony es un pequeño poblado en el Estado de Indiana, convertido actualmente en recuerdo y monumento a una utopía: fue el refugio de unos emigrados centro-europeos que ensayaron un modo de vida socializada, teniendo como principio fundamental el "trabajar todos para todos". Cfr. R. REITZ, *Paul Tillich und New-Harmony*, Stuttgart 1970.

3. O. HAENDLER, *Werk und Wirken Paul Tillichs*, Stuttgart 1967, p. 49.

4. O. HAENDLER, *Werk und Wirken Paul Tillichs*, Stuttgart 1967, pp. 68-69.

5. B. Mondin, filósofo católico y alumno de Tillich en Harvard, escribe: "Today Tillich is one of the most prominent Protestant Theologians. In America his influence is stronger than that of any Catholic or Protestant theologian" (*The principle of analogy in Protestant and Catholic Theology*, The Hague 1967, p. 118).

mo ya han señalado algunos de sus comentadores, que la vida y el pensamiento de Tillich son inseparables. Su pensamiento y su vida se confunden: ambos vienen a ser una consecuencia de su encuentro y de su interpretación cristiana con el mundo y el hombre de hoy. Debemos confesar también que no es nuestro intento el hacer una introducción general más, comentando su vida y sus escritos. Son varias las ya realizadas hasta nuestros días⁶.

A través de los diversos apartados procuraremos, a la vez que seguir la huella de sus días, descorrer el velo de su misterio personal, tratar de encontrar su humanidad profunda, mezcla de grandeza y de pobreza, su espíritu abierto a todo, su mente atormentada por la verdad que le lleva a buscar la gran síntesis, como servicio actual al mensaje siempre eterno del evangelio: "En una época en que bajo la égida de K. Barth y sus amigos, la teología y la Iglesia Protestante se habían distanciado radicalmente de la filosofía y de la cultura, y se había sostenido la diástesis entre Dios y el hombre, entre revelación y religión, entre fe y pensamiento filosófico, Paul Tillich fue uno de los pocos protestantes que se empeñó en la síntesis, que afirmó la unicidad de la verdad y que puso a la fe en contacto con el pensamiento, el mundo y la cultura"⁷.

Un discípulo de K. Barth comenta: "Certainly today Paul Tillich represents one of the two or three most distinct and important directions of contemporary theology" (A. J. MCKELWAY, *The systematic Theology of Paul Tillich. A review and analysis*, New York 1964, p. 19).

El P. Weigel, una de las figuras más representativas de la teología católica americana, afirma: "This man (Tillich) is most significant for Theology in contemporary West. It can be maintained without rashness that he is the most impressive figure in today's Protestant Theology, which is distinguished by many great names both in Europa an America" (The theological Significance of Paul Tillich", en *Gregorianum* 37 (1956), n. 1, p. 48).

6. Las publicaciones españolas sobre Tillich son muy escasas hasta la actualidad. De ahí mi decisión de ofrecer al público de habla hispana esta *Presentación*, que bien puede servir como orientación previa a toda lectura de Tillich. Entre las principales introducciones realizadas en otros idiomas sobre Tillich podríamos recoger las siguientes: J. L. ADAMS, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York 1965, pp. 1-16; G. H. TAVARD, *Paul Tillich and christian Message*, New York 1962, pp. 1-14; J. H. THOMAS, *Paul Tillich: an appraisal*, London 1963, pp. 9-19; G. B. HAMOND, *The Power of self-transcendence*, St. Louis 1966, pp. 15-33; J. SCHMITZ, *Die Apologetische Theologie Paul Tillichs*, Mainz 1966, pp. 1-11; E. SCABINI, *Il pensiero de Paul Tillich*, Milano 1967, pp. 7-30; B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del Cristianesimo*, Torino 1967, pp. 15-40; J. P. GABUS, *Introduction a la Théologie de la Culture de P. Tillich*, Paris 1969, pp. 1-14; C. J. AMBRUSTER, *The vision of Paul Tillich* (Trad. española: *El pensamiento de P. Tillich*, Santander 1968, pp. 21-59).

7. U. NEUENSCHWANDER, *Werk un Wirken Paul Tillichs*, Stuttgart 1967, p. 98.

I. EPOCA DE PREPARACION (1886-1918)

Nació en 1886, el 20 de agosto, en Starzeddel, un pequeño pueblo de la provincia de Brandeburg, en la parte oriental de Alemania. Su padre era pastor de la iglesia territorial prusiana, en cuya región había nacido. Su madre era de la Renania. Cuatro años después, la familia se traslada a Schönfliess, al ser nombrado el padre superintendente de la diócesis de Schönfliess-Neumark, viviendo de lleno el ambiente protegido de una pequeña ciudad de tipo medieval. Los dos años pasados en Königsberg (1898-1900) como alumno del *Gymnasium* no cambian en nada el panorama de la vida del joven Tillich. En 1900 su padre es llamado a ocupar un alto puesto en la administración de la iglesia territorial prusiana, en Berlín, terminando Tillich aquí el *Gymnasium* en 1904. Durante ocho años (1904-1912) frecuenta Tillich los cursos de teología y filosofía en las universidades de Berlín, Tübingen y Halle, obteniendo el doctorado en filosofía en Breslau (1910) y la licencia en teología en Halle (1911); con trabajos sobre Schelling. Después de pasar dos años como vicario parroquial, se enrola voluntariamente como capellán del ejército alemán en la primera gran guerra mundial (septiembre 1914 a septiembre 1818) ⁸.

LA FAMILIA.- Paul es el hijo mayor del matrimonio. Sus hermanas Johanna y Elisabeth son cuatro y siete años más jóvenes que él. Su padre, según confesión de la misma esposa de Tillich, Hannah, era un "hombre rudo pero agradable, del que siempre se aprendía algo, a pesar de su carácter autoritario" ⁹. El mismo Tillich recuerda

8. El mismo Tillich nos ha dejado diversos ensayos auto-biográficos que facilitan el hilo de su vida, tanto a nivel cronológico como a nivel espiritual. He aquí los principales: *On the Boundary. An autobiographical Sketch*, New York 1964. Este ensayo, aunque un poco corregido, es la primera parte del libro con que Tillich se presentó al público americano *The Interpretation of History*, New York 1936; "Autor's Introduction" a *The Protestant Era*, Chicago 1948, en donde Tillich analiza fundamentalmente su formación teológica; "Autobiographical Reflections" en *The Theology of Paul Tillich*, New York 1952, de rico contenido personal sobre su actividad académica en Alemania y en América hasta esa fecha; "The Conquest of intellectual Provincialism: Europe and America" en *Theology of Culture*, New York 1959.

9. R. MAY, *Paulus. A personal Portrait of P. Tillich*, London 1974, p. 37.

las restricciones sociológicas y psicológicas de los años de su niñez; restricciones basadas en la estructura de la sociedad prusiana del Este, de la cual su padre era un representante nato. "El paternalismo luterano hacía del padre el jefe indiscutible de la familia que incluía, en la casa de un ministro de la iglesia, no solamente la mujer y los hijos, sino también los diversos servidores"¹⁰.

Fruto de este ambiente autoritario prusiano es el entusiasmo que Tillich manifiesta en sus primeros años por las paradas militares, las historias bélicas y los uniformes militares. Entusiasmo que conservó hasta las brutales experiencias de la guerra: "Se hizo necesario una guerra mundial y una catástrofe política, antes de que yo fuera capaz de romper con este sistema de autoridades y poder afirmar la creencia en los ideales democráticos y en la revolución social"¹¹.

El recuerdo que Tillich mantiene de su padre es siempre el mismo: autoritario y conservador: "mi padre era un hombre pensativo, muy austero, plenamente convencido y, ante cualquier duda, defensor acérrimo del punto de vista luterano-conservador". Semejante postura paterna se acentúa en el campo religioso e intelectual, llegando a provocar en Tillich la conciencia de pecado cada vez que, de alguna manera, se oponía a su padre. Sacudirse el peso de la autoridad paterna, de marcado carácter heterónomo, fue para él un camino largo y difícil. "Siguiendo la tradición de la ortodoxia clásica, mi padre amaba y usaba la filosofía, convencido de que no era posible que existiera conflicto alguno entre la verdadera filosofía y la verdad revelada. Las largas discusiones filosóficas que se desarrollaron entre nosotros fueron los momentos más felices en la relación que tuve con mi padre. No obstante, durante estas discusiones se llevó a cabo también la ruptura. Partiendo de una postura filosófica independiente, se afirmó en mí en todas direcciones un estado de independencia, en principio teórico y después práctico. Este camino difícil y penoso hacia la autonomía ha sido el que me ha hecho inmune a cualquier sistema de pensamiento o a cualquier forma de vida que exija la renuncia a esta autonomía"¹².

Este carácter dominante del padre, acentuado por la temprana

10. *The Theology of P. Tillich*, New York 1952, p. 7.

11. *The Theology of P. Tillich*, p. 8.

12. *The Theology of P. Tillich*, p. 8.

muerte de la madre, condiciona psicológicamente la vida de Tillich y explica, en parte, su lucha decidida contra todo tipo de autoritarismo, así como contra toda impostación doctrinal de carácter absolutista: religiosa, política, social o histórica. El mismo Tillich confiesa que sin tener en cuenta estas primeras influencias es difícil comprender su vida¹³.

En contraste con el padre, su madre, de origen renano, carecía de las actitudes autoritarias del padre, aunque "seguía bajo el influjo de la rigidez moral del Protestantismo Occidental Reformado"¹⁴. En contraste también con el oriente prusiano, el occidente renano se hace notar por su intuición y viveza, su alegría ante la vida y su amor a la democracia. En el ensayo psicológico-biográfico de Rollo May, la madre de Tillich aparece como una mujer cuya fuerza reside en su capacidad de crear en torno a sí un clima de afecto, convirtiéndose de esta manera en "el poder detrás del trono"¹⁵.

Un cierto puritanismo externo había de ser mantenido. Cualquier manifestación infantil del impulso sensual debía ser reprimida y guardada en silencio; haciéndose necesaria una transposición al mundo de la fantasía y de la razón. De esta forma, la inteligencia y la sensibilidad del joven Tillich absorbieron el ardor sexual adolescente, provocando seguramente un retraso considerable en la maduración afectiva y erótica. La madre murió de cáncer cuando Paul tenía 17 años (1903), produciendo en el joven una experiencia profunda de abandono y soledad, a la vez que le provocaba una seria crisis de identidad. Conservamos un poema escrito por el mismo Tillich a raíz de la muerte de la madre:

¿Existo realmente yo? ¡Quién me dice que yo existo!
 ¿Quién me dice lo que yo soy, lo que yo seré?
 ¿Cuál es el sentido del mundo y de la vida?
 ¿Qué es el existir y el pasar sobre la tierra?
 ¡Oh abismo sin fondo, de locura oscuridad profunda!
 Nunca te había contemplado fijamente
 Y dormía como un niño!¹⁶

Sin haber salido todavía de la adolescencia, el joven Tillich se

13. *On the Boundary*, pp. 14-15.

14. *The Theology of P. Tillich*, p. 8.

15. R. MAY, *Paulus. A personal Portrait of P. Tillich*, pp. 37-38.

16. R. MAY, *Ib.* p. 41. No es de extrañar que el célebre psicoanalista americano conserve éste y otros muchos detalles de Tillich, ya que fueron amigos desde 1934. Según confesión del mismo R. May, Tillich vino a ser

pregunta por el sentido de la vida, por lo que es, por lo que será, por el sentido del mundo y de la muerte. El punto de apoyo —su madre— sobre el que hasta el presente se había apoyado no existía ya. Sin faro que le ilumine, la ausencia de la madre le abre al abismo de la angustia, de la responsabilidad, de la historia y de su propio yo. Recordando aquellos años escribe: "El equilibrio y la armonía no formaron parte de mi herencia... Aquí radican también algunos presupuestos psíquicos de mi interpretación de la historia: la defensa de la línea progresiva que se dirige hacia algo, frente a la línea circular clásica que se cierra en sí misma; el planteamiento de dos principios contradictorios, cuya lucha constituye el contenido de la historia; la teoría de la verdad dinámica, según la cual la verdad es en sí misma lucha y destino y no un ser inmóvil 'más allá' del destino, como en Platón"¹⁷.

El dinamismo vital tillichiano está marcado por el signo de la tensión, expresado bellamente en el concepto de "frontera" (*on the boundary*). Tensión entre el padre y la madre; entre la Prusia y la Renania; entre el autoritarismo y la autonomía; entre la lucha y el destino; entre el romanticismo y la revolución. El destino y el deber surgen en Tillich como consecuencias de estas primeras motivaciones familiares, configurando su carácter y sus trabajos: "su existencia era semejante a la de un hombre que conduce una bicicleta y que conserva su equilibrio mediante el movimiento siempre hacia adelante"¹⁸. Vivió en la frontera entre la experiencia y el pensamiento; entre la patria y el exilio no buscado; entre la filosofía y la teología; entre el proletariado y la burguesía; entre la Iglesia y la sociedad; entre la religión y la cultura; entre lo infinito y lo finito; entre la heteronomía y la autonomía, optando siempre por la última en forma teónoma, aunque debiera pagar un fuerte precio por ello: "La experiencia inmemorial de la humanidad de que solamente se pue-

para él algo así como su "padre espiritual", su animador interior y su verdadero amigo. El poema nos lo transcribe R. May en su original alemán. La versión española es mía.

*Bin ich denn ich, wer sagt mir, dass ich bin!
 Wer sagt mir, was ich bin, was ich soll werden
 Was ist das Sein und das Vergehn auf Erden?
 Was ist der Welten, was des Lebens Sinn?
 O Abgrund ohne Grund, des Wahnsinns finstre Tiefe!
 Ach dass ich nimmer Dich geschaut
 und kindlich schlief!*

17. *On the Boundary*, p. 15.

18. R. MAY, *Paulus. A Personal Portrait*, p. 45.

de adquirir un nuevo conocimiento mediante la ruptura de un tabú y de que, por tanto, el pensamiento autónomo va seguido de una conciencia de culpabilidad, fue y es una experiencia fundamental en mi vida”¹⁹.

EXPERIENCIA RELIGIOSA.- Los años transcurridos en Schönfliess (1890-1898) y en Königsberg (1898-1900) en torno a una escuela confesional y a una hermosa iglesia gótica, hicieron nacer en Paul una profunda experiencia personal de lo “sagrado”. “La base de este sentimiento fue puesta en los años juveniles no sólo por la orientación cristiana de una casa parroquial evangélica, sino también por la costumbre religiosa bastante firme de una pequeña ciudad del este del Elba en las postrimerías del s. XIX. Mi cariño por el edificio de la iglesia y su atmósfera mística, por la liturgia, la música y la predicación, por las grandes fiestas religiosas que determinaban la vida del pueblo durante días y semanas, dejaron un sentimiento indeleble en mi alma hacia lo eclesiástico y lo sacramental”²⁰.

El lenguaje de las Escrituras, los misterios de la vida cristiana, las experiencias apasionadas de la santidad, de la culpa y del perdón, motivaron su decisión de hacerse teólogo. Su conciencia de pertenencia a la Iglesia se mantuvo viva a través de los años, como lo denota su ordenación como pastor protestante, su apostolado de capellán militar en la primera guerra mundial, su actividad directamente pastoral en los años que precedieron y siguieron a la gran guerra, su interés por la predicación y por la liturgia durante todo su magisterio en tierras americanas. Tillich recuerda como “experiencia importante” de su vida de alumno universitario la convivencia de las confraternidades. Llegó a ser presidente de la Wingolf (1907): “La fraternidad me ofreció un ambiente (el primero después de la familia) en el cual la amistad, el intercambio espiritual a un nivel alto, la educación directa e indirecta, la alegría de vivir, el compromiso serio con los problemas de la vida comunitaria en general, y de manera especial de la vida comunitaria cristiana, podían ser experimentados a diario. Me pregunto si de no haber tenido esta experiencia, hubiera podido llegar a entender el significado de la Iglesia, existencial y teóricamente”²¹.

19. *On the Boundary*, p. 37.

20. *On the Boundary*, p. 59.

21. *The Theology of P. Tillich*, p. 20-21.

Todo este cúmulo de experiencias religiosas fueron vividas por Tillich en el marco del luteranismo, del cual nunca renunció a pesar de haber experimentado en su carne las consecuencias pobres de la ética social luterana: "Yo soy un luterano por nacimiento, educación, experiencia religiosa y reflexión teológica... La sustancia de mi religión es y sigue siendo luterana"²².

Tal sustancia luterana incluye, según Tillich, una serie de puntos: la conciencia de una existencia caída en total oposición a toda especie de pelagianismo; el repudio de toda utopía social de tipo progresista que espere un paraíso temporal realizado; el elemento místico de toda religión; la consciencia de la presencia de lo demoníaco y de lo irracional en la existencia, así como el rechazo del puritanismo, tipo calvinista, en la vida personal y social. Este carácter demoníaco, con sus elementos destructores, forma parte del entarimado de la historia y de la cultura. De ahí la posibilidad de que cualquier institución —la misma Iglesia en su perspectiva sociológica— pueda dar paso en su existencia a situaciones destructoras. Dicho de otra forma: en la conciencia del joven universitario se hace claro que ningún estamento puede encerrar de manera plena, total y exclusiva, la verdad.

Las consecuencias prácticas de estos postulados serán la acérrima lucha contra la figura del "gran Inquisidor", contra todo sistema de heteronomía cultural o religiosa que implique un autoritarismo cerrado, bien se presente con caracteres políticos o eclesiásticos. También aquí la experiencia personal juega un papel importante. Tillich recuerda dos acontecimientos que constituyen momentos decisivos en su postura crítica contra las instituciones y las doctrinas tradicionales de la Iglesia, y que provocaron en él "una verdadera y creciente alienación práctica": el encuentro con las clases cultas y el encuentro con el mundo obrero.

"Mi encuentro con las clases cultas ocurrió bastante tarde, una vez terminada mi formación teológica y adoptada la forma peculiar de apologética, como correspondía a la situación de frontera"²³. La apologética a que se refiere Tillich, seguida fielmente por él durante toda su vida, le lleva a buscar un punto común del cual partir para un diálogo eficaz con las corrientes culturales modernas,

22. *On the Boundary*, p. 75.

23. *On the Boundary*, p. 60.

triumfantes desde la Ilustración. En la búsqueda de esta base común descubre que tales corrientes "a pesar de su crítica al cristianismo y a la iglesia son esencialmente cristianas"²⁴.

Después del duro trabajo y la sufrida lucha interior que le había costado el superar la identificación infantil entre autoridad y revelación, así como el superar el sentimiento de culpabilidad que le producía en la infancia toda crítica a la autoridad paterna, Tillich levanta su protesta contra la llamada heteronomía bajo cualquier aspecto que presente. La heteronomía, "sujeción a autoridades divinas y terrenales, era precisamente lo que yo por mí mismo había logrado romper y a lo que no quiero ni puedo volver"²⁵. La heteronomía, escribirá Tillich años más tarde recordando este período, es el afán de la religión por dominar la creatividad cultural autónoma desde fuera... El principio protestante, en cuanto derivado de la doctrina de la justificación por la fe, rechaza la heteronomía (representada por la doctrina de la infalibilidad papal) así como una auto-complaciente autonomía (representada por el humanismo secular). Exige, sin embargo, una autonomía auto-transcendente o una teonomía"²⁶.

Efectivamente, para Tillich el sistema más cercano a la heteronomía religiosa autoritaria es la Iglesia Católica, a la que él se opone de diversas formas: "Desde joven me enfrenté al sistema más característico de heteronomía religiosa, el catolicismo romano, con una protesta que era al mismo tiempo protestante y autónoma. La protesta no se refería ni se refiere, a pesar de las contraposiciones teológicas, a los contenidos dogmáticos o a formas de culto del sistema católico, sino que iba dirigida a su carácter heterónimo, a la afirmación de una autoridad fundamental y normativa, aun cuando ni real ni intrínsecamente sea autoridad"²⁷.

Pero así como la lucha contra la heteronomía católica se centra en el marco autoritario, la lucha contra la heteronomía protestante se centra en el marco de los principios teológicos, en la relación de lo infinito con la realidad humana de la religión. En este

24. *On the Boundary*, p. 61.

25. *On the Boundary*, p. 38.

26. *The Protestant Era* (Abridged Edition), Chicago 1957, p. xii. En adelante citaremos siempre esta edición. La primera de 1948 no se volvió a reimprimir completa.

27. *On the Boundary*, p. 39.

caso se encuentran todas las ortodoxias protestantes de la historia: "el dogmatismo de las religiones, incluyendo la ortodoxia protestante y la última fase de la teología dialéctica, está fundada en el hecho de que una parte de la realidad humana-religiosa está revestida de lo absoluto-divino"²⁸. Si a esta realidad humano-religiosa, bien sea un libro, una persona, una institución, o una doctrina, se le atribuye un carácter incondicional-divino, exigiendo a la vez una sumisión completa, tenemos una situación demoníaca, en cuanto revestimos a lo finito-humano de una dignidad infinito-divina. La protesta tillichiana contra esta neo-ortodoxia no es una postura de autonomía humana liberal-secularista, sino que, en su visión, es una protesta profética, teónoma, crítica, que sigue la exigencia fundamental del primer mandamiento y que se expresa mediante el gran Principio Protestante.

La protesta tillichiana de los últimos años de universidad y de los primeros años de magisterio no se revela solamente contra la heteronomía católica y contra la neo-ortodoxia protestante sino también contra la teología liberal de sus maestros de Berlín, especialmente contra Hirsch y Harnack, tal como aparece en la *Esencia del cristianismo* (1900) de éste último²⁹. La finalidad de la crítica tillichiana a la teología liberal autónoma era el hacer ver que una razón meramente autónoma es incapaz de crear por sí misma "un mundo con contenido real", ya que termina por confundir a Dios con el mundo, y al hombre con su propio sentido. Tillich opta siempre por la teonomía, esto es, "por una autonomía informada de sustancia religiosa"³⁰. Este es el gran intento de Tillich, nacido en la lucha por defender la transcendencia y la unicidad de Dios, y a la vez por defender la autonomía cultural. No es de extrañar que Leibrecht afirme: "La invitación de Paul Tillich a establecer una teonomía es su más grande desafío al pensamiento moderno"³¹.

28. *On the Boundary*, p. 40.

29. Cfr. P. TILLICH, *A History of Christian Thought, From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Edited by C. E. Braaten, New York 1972, p. 519. Esta obra fue publicada previamente en dos volúmenes separados: *A History of Christian Thought* y *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, New York 1967-68.

30. *On the Boundary*, p. 38.

31. W. LEIBRECHT, en *Religion and Culture. Essays in honour of P. Tillich*, New York 1959, p. 17.

PROLETARIADO. EXPERIENCIA DE LA GUERRA. - Otro de los aspectos vitales que convulsionan la experiencia religiosa de Tillich es su encuentro con el mundo proletario. "El encuentro con el movimiento obrero, con las masas llamadas descristianizadas, me mostró claramente que también aquí se escondía una sustancia cristiana bajo la forma humanista"³². Educado dentro de la cultura y del ambiente eclesiástico-luterano tuvo que reaccionar ante el anquilosamiento y el conservadurismo de su Iglesia. Tal conservadurismo había producido ya sus consecuencias: el alejamiento de las clases trabajadoras y la pérdida de credibilidad para la misma Iglesia.

Tillich quiere encontrar las motivaciones más profundas de su participación en los problemas sociales de la Alemania postbélica recordando que ya su abuela había construido barricadas en la revolución de 1848; pero sobre todo recuerda "la profunda impresión de las palabras de los profetas contra la injusticia y las palabras de Jesús contra el rico; todas estas palabras las aprendí de corazón en mi más tierna infancia"³³.

La estructura eclesiástica luterana seguía unida a la clase socialmente alta, a la llamada burguesía. Durante los primeros años de escuela en Schönfliess, Tillich vio de cerca "la animosidad de los compañeros contra la clase social superior representada por mis propios padres, junto con las familias del alcalde, médico, farmacéutico, algunos comerciantes y pocos más... El hecho de pertenecer a esta clase privilegiada me produjo en esta temprana época la conciencia de culpabilidad que más tarde había de ser tan decisiva para mis trabajos y destino en la vida"³⁴. Sus mismos padres se sentían ligados socialmente a los grandes terratenientes de la feligresía, y la infancia y juventud de Tillich siguió estos cauces burocráticos de la burguesía de principios de siglo: clases particulares de latín con los hijos de los ricos, la ida al *Gymnasium* de Königsberg y los estudios universitarios.

Fue la guerra la que marcó un hito en su vida y en su trabajo. Fue el último y definitivo acontecimiento que le liberó por completo de los lazos idealistas, burgueses y aristocráticos que le quedaban, abriéndole a la escena política y social, y haciéndole consciente de

32. *On the Boundary*, p. 62.

33. *The Theology of P. Tillich*, p. 12.

34. *On the Boundary*, p. 19-20.

los innumerables privilegios académicos de la anteguerra. El mismo Tillich nos ofrece un testimonio de esta transformación: "La transformación me vino durante la batalla de la Champagne de 1915. Hubo un asalto nocturno. Durante toda la noche no dejé de rondar en torno a los heridos y moribundos; algunos de ellos eran íntimos amigos míos. Durante aquella terrible noche caminé entre filas de gente que moría. En aquella noche, gran parte de mi filosofía clásica se hizo pedazos: la convicción de que el hombre fuera capaz de empadronarse de la esencia de su ser, la doctrina de la identidad de la esencia y la existencia... Recuerdo que me senté bajo los árboles del bosque y leía *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, como hacían otros muchos soldados alemanes, en continuo estado de exaltación. Esta era la liberación definitiva de la heteronomía"³⁵. Recordando esta misma batalla, Tillich solía decir a su amigo Rollo May: "Aquella noche me transformó. Aquella noche me convertí en existencialista"³⁶. El idealismo estudiado en las facultades de filosofía no solucionaba los problemas de aquellos hombres que sufrían, temblaban de miedo y querían seguir viviendo. La realidad no solamente es la manifestación de la pura esencia, sino también su misma contradicción. La realidad de la existencia humana, en su análisis concreto, manifiesta abiertamente la contradicción con la esencia. Esta tesis del segundo período de Schelling se hizo vida en Tillich, en aquellos días tristes de la guerra. El pensamiento burgués, comodón, seguro de sí mismo, que quería olvidarse del elemento trágico de la vida y de la historia, no tenía cabida en aquellos días de desastre y de sangre.

El absurdo de las destrucciones, la soledad del individuo ante tanta catástrofe, la impotencia de un capellán por remediar esos males y el convencimiento de que las clases industriales consideraban a la Iglesia como "aliada incuestionable", forman parte de esa experiencia transformadora. Juntamente con la caída del idealismo, de la burguesía y del predominio del capitalismo, también se vieron sometidas a la crítica y a la duda la fe de las Iglesias, sus viejas tradiciones y convencionalismos, así como la fe en el progreso. La historia presentaba, en su más dura realidad, el elemento demoníaco que lleva dentro de sí.

35. En el *Time* del 6 de marzo de 1959, p. 47; citado por B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo XX*, Torino 1969, t. II, p. 87-88.

36. R. MAY, *Paulus. A personal Portrait*, p. 18.

Le sobrevino el convencimiento de que aquella clase obrera había sido hasta el presente objeto de explotación por parte de estructuras y estamentos en los que él mismo había participado hasta el presente: el Estado, la Iglesia, la burguesía feudal y el ejército. El cambio se imponía para ser fiel a la Iglesia a la que pertenecía y al mundo a quien debía servir. En una palabra, había comprendido que su labor de pensador y de eclesiástico no podía reducirse a ofrecer soluciones generales y abstractas, sino que debería concretarse a la realidad del momento, aun con el riesgo del error. El compromiso con la historia estaba hecho. Se acercaba un cambio social, que él interpretó en sentido cristiano, como un cambio hacia un socialismo religioso. No es que esperara la utopía del cumplimiento total del Reino de Dios, de carácter escatológico y transhistórico, sino que comprendió que "el Reino de Dios puede aparecer también como un juicio contra una determinada forma de sociedad y como una norma para una nueva sociedad. De este modo, la decisión de ser un socialista religioso puede ser una decisión por el Reino de Dios, aunque la sociedad socialista esté infinitamente distante del Reino de Dios" ³⁷.

FORMACIÓN UNIVERSITARIA.- "Yo jamás dudé —ni lo dudó nadie— de que estaba llamado a una vida dedicada a lo intelectual más que a las materias prácticas. Tendría yo unos ocho años cuando por vez primera me sentí conmovido por la idea del Infinito. Tanto en la escuela como en la instrucción para la Confirmación quedé entusiasmado por la dogmática cristiana" ³⁸. Pero comprendió pronto que la verdad religiosa lleva consigo el mundo de la praxis. "La verdad religiosa se hace, conforme al evangelio de San Juan". Los últimos años de *Gymnasium* (1900-1904) dieron a Tillich la posibilidad de llegar a un perfecto dominio del latín y del griego, leyendo ya a esa edad algunos filósofos clásicos. El mismo confiesa que "en este tiempo aprovechaba toda hora libre para leer libros de filosofía que por azar caían en mis manos" ³⁹. Fue así como leyó la *Historia de la filosofía* de Schwegler encontrada en una vieja vicaría rural; la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, comprada de ocasión en una calle de Berlín; la *Crítica de la razón pura* de Kant, movido de emoción al

37. *On the Boundary*, p. 79.

38. *On the Boundary*, p. 30.

39. *On the Boundary*, p. 46; *The Theology of P. Tillich*, pp. 9-10.

podería adquirir por un marco en una librería. En estos años, sin haber comenzado la universidad, Tillich mantiene frecuentes diálogos sobre la libertad y la necesidad; Dios y el mundo; el idealismo y el realismo.

En 1904, a la edad de 18 años, comienza sus estudios universitarios. "Cuando entré en la universidad, yo tenía ya un buen conocimiento de la historia de la filosofía y una fuerte base sobre Kant y Fichte. Siguiéron Schleiermacher, Hegel y Schelling"⁴⁰. Tuvo la suerte de frecuentar las mejores universidades de la época: Berlín Halle y Tübingen⁴¹. En la Alemania de entonces se alimentaba la idea de que tanto la teología como la filosofía no tenían representantes más dignos que la universidad alemana: "teníamos el convencimiento de que sólo en Alemania se tomaba completamente en serio el problema de la unión entre el cristianismo y el espíritu moderno"⁴². En el fondo triunfaba todavía el liberalismo teológico y el humanismo filosófico, una especie conjunta de filosofía de la religión (la *Weltauschaung*) que intentaba hacer la gran síntesis, llegando a identificar de manera esencialista el espíritu pensante y la realidad, ignorando la existencia de lo trágico y lo ambiguo de la historia y de la vida de los hombres. Dos puntos merecen la pena destacarse: la influencia de Schelling († 1854) en filosofía y la influencia de su maestro Martín Kähler en teología.

a) *Estudioso de Schelling.*- Tillich recuerda como su maestro principal en filosofía al profesor Fritz Medicus, especialista en Fichte, sobre el que había publicado varias obras contribuyendo eficazmente a revitalizar el pensamiento de Fichte y a generalizar el pensamiento idealista en el primer decenio del s. XX. Pero Tillich se centra por encima de todo en F. Wilhelm Schelling, dado el atrac-

40. *The Theology of P. Tillich*, p. 10.

41. El 'curriculum' universitario de Tillich lo encontramos descrito a la perfección en una carta a Thomas Mann, mayo de 1943: "I myself registered in the theological program in Berlin in the fall of 1904. In the spring of 1905 I went to Tübingen and in the fall of 1905 to Halle where I studied for four semesters. In the fall of 1907 I returned to Berlin and took my first theological examination before the consistory of Brandenburg in the winter of 1909, and my second theological examination before the same body in 1912. I was ordained by the General Superintendent of Brandenburg in August of 1912. In the meantime I had taken my Ph. D. in Breslau in 1910 and my Licentiate of Theology in Halle in 1911" ("Paul Tillich's Letter of May 1943 to Thomas Mann", en *The intellectual Legacy of Paul Tillich*, Detroit 1969, p. 102).

42. *Theology of Culture*, p. 161.

tivo que su doctrina tenía para el joven alumno universitario. "En los años de universidad leí entusiasmado varias veces sus obras completas y sobre él hice mi tesis doctoral en filosofía y mi memoria de licenciatura en teología"⁴³.

La impostación de la problemática filosófico-teológica de Schelling cautiva a Tillich. El problema fundamental de Schelling es la relación de lo Infinito con lo finito, de Dios con el hombre y el mundo. La tesis doctoral de Breslau (1910) es una exposición de los presupuestos y de los contenidos de la religión de Schelling en torno a este problema. Si la conciencia humana es la única fuerza creada que puede saber algo de Dios, la consecuencia lógica es que la historia de la humanidad es, en el fondo, una historia religiosa; y el proceso cultural humano hunde sus raíces en lo religioso, bien sea de manera consciente o inconscientemente. A Dios habrá que encontrarle en la historia⁴⁴.

Proyectando la perspectiva general de Schelling a la relación concreta Dios-hombre, Tillich encuentra una doble polaridad para expresar la experiencia religiosa de Schelling: la experiencia mística y la experiencia del sentimiento de culpabilidad, tal como aparece en el mismo título de la memoria presentada en Halle (1911). La mística, como experiencia de identidad con el Absoluto; y la culpabilidad, como experiencia existencial de la alienación, separación y conflicto entre el Dios siempre Santo y el hombre pecador, son los temas que estarán siempre presentes en las disertaciones posteriores de Tillich. Tanto el idealismo en general, como Schelling en particular, dejaron huellas profundas en el alma del joven universitario. Del idealismo mantendrá siempre la idea de la correspondencia entre el espíritu humano y la realidad, aunque rechaze la postura orgulloso-idealista de que el pensar condiciona y dirige toda la realidad. La experiencia de la guerra, a la que hemos aludido, le liberó de ese fantasma burgués haciéndole ver la realidad concreta de la existencia humana⁴⁵.

43. *On the Boundary*, p. 47. La tesis de Filosofía lleva por título: *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* (Universidad de Breslau, 1910). La memoria de Teología fue sobre: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (Universidad de Halle, 1911).

44. La importancia del pensamiento de Schelling en Tillich ha sido estudiado por D. O'HANLON, *The influence of Schelling in the thought of Paul Tillich*, Univ. Gregoriana, Roma 1958.

45. Cfr. R. MAX, *Paulus. A Personal Portrait*, p. 18.

b) *Admirador de Martín Kähler.* Los estudios teológicos en Halle (1905-1907) significan un paso importante en la evolución de Tillich. De Halle recordará siempre a su maestro Martín Kähler. "Kähler era un hombre arrollador por su habilidad intelectual y por su fuerza moral y religiosa. Como maestro y escritor era difícil de entender. En muchos aspectos era el más profundo y el representante más moderno de la teología de la mediación del s. XIX. Era adversario de Albrecht Rischl, defensor de la doctrina teológica de la justificación y crítico del idealismo y del humanismo, de donde él mismo procedía"⁴⁶.

De Kähler aprendió Tillich la doctrina paulino-luterana de la justificación mediante la fe que "niega toda exigencia humana ante Dios y cualquier identificación de Dios con el hombre"⁴⁷. La interpretación de Kähler ofreció a Tillich la posibilidad de dar un paso importante en su existencia luterana, dado "que el principio de la justificación mediante la fe se refiere no sólo a la vida religioso-ética sino también a la vida religioso-intelectual. La situación de duda, aun de duda acerca de Dios, no nos separa necesariamente de Dios. Existe fe en toda duda seria, es decir, la fe en la verdad como tal, aun cuando la verdad que podemos expresar es solamente nuestra carencia de verdad. Si esa situación es experimentada en su profundidad y como preocupación última, entonces lo divino está presente; y el que duda en tal actitud es "justificado" en su pensamiento"⁴⁸.

Por otra parte, Tillich apreciaba la enorme labor científica llevada a cabo por la escuela crítica-radical de carácter histórico. Su gran problema era el poder reconciliar la doctrina de la justificación, tal como venía expuesta por su maestro, con los descubrimientos científicos de la crítica histórica. Tillich aceptó en parte el método crítico-histórico respecto a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, aunque rechazó siempre el naturalismo teológico y el moralismo de Wellhausen y de Gunkel. Todo esto provocó en él una fuerte crisis como recordará al final de su vida (1963): "Yo mismo experimenté una fuerte crisis en mi desarrollo cuando dejé Halle (1907) en donde se afirmaba tajantemente este nuevo bibli-

46. *On the Boundary*, p. 47-48.

47. *On the Boundary*, p. 48.

48. *The Protestant Era*, p. xi.

cismo, y comencé a estudiar por mi cuenta la historia de la crítica bíblica”⁴⁹. La solución fue el aplicar la doctrina de la justificación a la esfera del conocimiento humano. No solamente las acciones del hombre sino también su pensamiento caen bajo el juicio de Dios. Lo importante es tener una preocupación última, y tal preocupación última siempre tiene un carácter religioso. “La justificación del que duda corresponde a la justificación del que peca”. La gracia llega a todos. “Tú no puedes alcanzar a Dios por el trabajo de un recto pensamiento o por el sacrificio de la inteligencia o por una sumisión a autoridades externas, tales como la doctrina de la Iglesia o de la Biblia. Tú no puedes, y ni debes intentarlo. Ni las obras de piedad, ni las obras de moralidad, ni las obras del entendimiento establecen la unión con Dios. Todas ellas son consecuencias de esta unión, pero ellas no la consiguen... Pero así como tú eres justificado como *pecador* (aunque injusto, tú eres justo), así en el estado de duda tú estás en estado de verdad... Esta seriedad incondicional es la expresión de la presencia de lo divino en la experiencia de una total separación de ello. Esta interpretación radical y universal de la doctrina de la justificación por la gracia mediante la fe fue la que hizo de mí un Protestante consciente”⁵⁰.

Las consecuencias de este Principio Protestante son de suma importancia para el futuro teológico de Tillich, ya que fundamentan, en parte, su concepción futura de la Iglesia latente y la posible presencia del Espíritu fuera del marco de las Iglesias institucionalizadas. No hay posible estadio de la cultura y de la vida que no tenga, de una u otra forma, una relación al Incondicional. Esta es la verdadera teología de la mediación tillichiana, la verdadera teología *dialéctica*, “que media entre el criterio de la verdad tal como aparece en la figura de Jesús como el Cristo y las experiencias siempre cambiantes de los individuos y de los grupos”⁵¹.

49. *A History of Christian Thought*, p. 521.

50. *The Protestant Era*, p. xi.

51. *The Protestant Era*, p. IX.

II: LA VIDA EN PLENITUD (1919-1965)

Después de la guerra, y tras un breve paréntesis de actividad parroquial, comienza el profesorado universitario de Tillich. Fueron 46 años ininterrumpidos de magisterio, de los cuales 14 en Alemania (1919-1933) y 32 en los Estados Unidos de América (1933-1965). Sin duda alguna, el primero de estos períodos es el más rico de contenido y el más denso de toda la vida de nuestro autor. Y esto no sólo por el compromiso social y político de carácter profético que ejerció en la Alemania pre-nazi, sino fundamentalmente por la maduración de toda su doctrina, por la creación de un nuevo lenguaje teológico que pudiera traducir a nuestra mentalidad moderna el mensaje siempre eterno del evangelio, por el encuentro vivo con el mundo del arte, de la filosofía existencialista, del marxismo, de la educación y de la historia.

Los cinco años de Berlín (1919-1924) los pasó como *Privatdozent* de teología en la universidad, incluyendo en sus explicaciones todo aquello que encierra el título "Teología de la Cultura": la relación de la religión a la política, al arte, a la filosofía, a la psicología profunda y a la sociología. Contra su voluntad hubo de aceptar la cátedra de teología de Marburg, en donde permaneció tres semestres (1924-1925), palpando de cerca la enorme influencia que allí ejercía ya la teología neo-ortodoxa de Barth y la indiferencia hacia el mundo de lo político y de lo social por parte de los profesores y alumnos. Este contraste fue el que le movió a sistemar su propio pensamiento teológico, comenzando aquí la *Systematic Theology*, cuyos tres volúmenes aparecerían decenios más tarde (1951-1957-1963). La estancia en Marburg le ofreció también la ocasión de conocer y tratar a Heidegger, profesor de filosofía en la misma universidad. El existencialismo de Heidegger, en cuanto contempla y descubre los elementos oscuros de la existencia humana, fue un aliado de Tillich en la elaboración de su teología. "Pasaron años antes de que me diera perfecta cuenta del impacto de este encuentro sobre mi propio pensamiento. Resistí, intenté aprender, y acepté este nuevo modo de pensar más que las respuestas que ofrecía"⁵².

52. *The Theology of Paul Tillich*, p. 14.

Las discusiones levantadas en torno al existencialismo tillichiano vienen esclarecidas por él mismo. Preguntado en ocasiones si era existencialista, solía repetir que mitad-mitad (*fifty-fifty*). Admitía el método heideggeriano para el análisis fenomenológico de la existencia, pero jamás las soluciones que ofrecía. El ejemplo que pone sobre la importancia del existencialismo, en cuanto instrumento de trabajo, es claro: así como el análisis marxista de las estructuras de la sociedad ha contribuido a despertar en las Iglesias una responsabilidad mayor hacia las condiciones sociales de los hombres, así también el existencialismo ha contribuido a hacer consciente a la teología de la necesidad que tiene de contemplar al hombre en su existencia concreta, en el tiempo y en el espacio. Podríamos decir que Tillich defiende y usa un esencialismo existencial⁵³.

Después del paso por las universidades de Dresden y Leipzig (1925-1929), que le ofrecieron la oportunidad de seguir en contacto con el mundo de la cultura llamada profana, especialmente con el mundo del arte, acepta en 1929 la cátedra de filosofía de la universidad de Frankfurt (1929-1933). En Frankfurt, "la universidad más moderna y más liberal de Alemania", explica filosofía existencial ampliando su acción con innumerables conferencias y artículos, dando lugar de esta forma a los primeros conflictos serios con el movimiento nazi. El 31 de enero de 1933 Hitler es llamado a la Cancillería del Reich. El Nacional-Socialismo había conseguido el 44% de los votos en las elecciones. Con la ayuda del Partido Nacional Alemán, Hitler consigue la mayoría parlamentaria. Días más tarde, el 6 de febrero de 1933, Paul Tillich es expulsado de la universidad, siendo el primer profesor cristiano que sufría tal vejación. A requerimiento de su amigo Reinhold Niebuhr y de Horace Friess, jefe del Departamento de Filosofía de la universidad de Columbia, Tillich marcha a América con su familia, llegando a New York el 4 de noviembre de ese mismo año. Contaba cuarenta y siete años de edad.

53. "Existentialism is possible only as an element in a larger whole, as an element in a vision of the structure of being in its created goodness, as then as a description of man's existence within that framework. The conflicts between his essential goodness and his existential estrangement cannot be seen at all without keeping essentialism and existentialism together. Theology must see both sides, man's essential nature, wonderfully and symbolically expressed in the paradise story, and man's existential condition, under sin, guilt, and death" (*A History of Christian Thought*, p. 541).

Permaneció en el *Union Theological Seminary* durante 22 años (1933-1955) como profesor de teología. Después de su jubilación fue llamado por la Harvard con el más alto título de esa benemérita institución: *Harvard's University Professor* (1955-1962). A partir de 1962 pasa a la universidad de Chicago, en donde muere el 22 de octubre de 1965.

SOCIALISMO RELIGIOSO.- De todos es conocida la situación del pueblo alemán al terminar la primera guerra mundial. La nación estaba en un caos total: económico-político-social y religioso. Con la guerra había terminado el período de la burguesía del s. XIX, dando lugar al nacimiento de unas clases sociales bien marcadas: el proletariado alejado desde decenios de las Iglesias, y las Iglesias luteranas aliadas de una manera o de otra con las clases dirigentes. La revolución socialista de noviembre de 1918 provoca la renuncia del Emperador Guillermo II al trono. Dos ideas de tipo político hacen acto de presencia: el principio democrático de las naciones de Occidente y el sentimiento nacionalista que se acentúa aún más a raíz de las imposiciones de los vencedores en la paz de junio de 1919. La instauración de la República de Weimer en agosto de 1919 no consigue la estabilidad deseada, dando lugar a una grave crisis espiritual y una considerable decadencia moral. A escala eclesial, las Iglesias luteranas perdieron el apoyo de los príncipes y la dependencia que tenían del Estado, mitigándose el dominio estatal en las cuestiones eclesiásticas⁵⁴.

Tillich considera el "Socialismo Religioso alemán" de la postguerra como una continuación o una herencia del pensamiento religioso-social de los Blumhardt, especialmente de Christoph Blumhardt († 1919), quien aplicó las ideas de su padre sobre "el Dios que salva" a las realidades sociales. La idea central era que Dios amaba al mundo y no solamente a la Iglesia y a los cristianos, "oponiéndose al tipo individualista de religión que caracteriza al luteranismo pietista de ese tiempo"⁵⁵. El Reino de Dios debe aparecer también como intrahistórico, sin descuidar la transcendencia. Era una

54. *The Protestant Era*, p. xiii; R. MAY, *Paulus. A personal Portrait*, p. 8.

55. *A History of Christian Thought*, p. 530-531; Cfr. *La fede dei socialisti religiosi*. Antología di testi a cura di W. DERESCH, Milano 1974, pp. 30-31.

especie de autocrítica profética, nacida en el interior de las Iglesias. Y si éstas no son capaces de aceptarlas, los mismos movimientos seculares levantarán la voz en contra de ellas mismas.

Junto con su amigos de Berlín, Tillich emprende la lucha, nada más terminar la guerra, en un doble campo. El problema que se trata de resolver es el siguiente:

“¿Cómo superar el abismo existente entre el transcendentismo luterano y el utopismo secular de los grupos socialistas? La idea luterana afirmaba que el mundo es algo que está en manos del demonio y que el único poder es la autoridad del Estado. Por tanto, los movimientos revolucionarios deben ser negados y la idea de transformar la sociedad en nombre de Dios no recibió respuesta alguna dentro de la tradición oficial luterana. La idea secular era que la revolución estaba a la vuelta de la esquina. Su llegada era una cuestión de cálculo científico... Esta idea secular no encierra nada de transcendente; sino que cree que con la llegada del socialismo serán solucionados todos los problemas humanos”⁵⁶.

La lucha se centra, pues, contra el transcendentismo luterano y contra el utopismo secularista de los movimientos sociales laicos. Dentro del campo luterano existen, según Tillich, dos movimientos que se oponen al Socialismo Religioso: el nacionalismo religioso de Emmanuel Hirsch, enemigo político y teológico de Tillich, y la neo-ortodoxia de Karl Barth. El Socialismo Religioso fue incapaz de superar las barreras de la indiferencia barthiana en estos años hacia los problemas sociales y políticos, así como fue incapaz también de superar el fanatismo religioso-nacionalista de Hirsch, tan ligado a las tradiciones religiosas, sociales y políticas de la nación alemana⁵⁷.

La tarea principal de Tillich y su grupo de Berlín era la de ofrecer una interpretación cristiana del hombre y una interpretación cristiana de la historia. De este modo creían poder hacer de puente entre las masas descristianizadas enroladas en los movimientos socialistas seculares y el pietismo de las Iglesias oficiales. La respuesta a estas interpretaciones viene dada en el análisis de tres conceptos fundamentales: *daimon-kairos-teonomía*.

56. *A History of Christian Thought*, p. 533.

57. Cfr. *On the Boundary*, p. 76. Ver nota 66 de este mismo trabajo.

a) *Daimon*. "La idea de lo demoníaco es la expresión mítica de una realidad que ocupaba el centro de la experiencia tanto de Lutero como de Pablo, es decir: el poder estructural e inevitable del mal"⁵⁸. El psicoanálisis freudiano y el análisis marxista de la historia han demostrado claramente la presencia de estructuras demoníacas en el individuo y en los grupos; estructuras de destrucción que a veces prevalecen sobre el poder creativo y progresista de la historia y del individuo. La presencia del pecado, de la culpa, de la voluntad de poder... hacen imposible toda utopía antropológica. El Reino de la justicia y de la paz jamás se realizará plenamente en este mundo⁵⁹. El liberalismo teológico, de carácter humanista-religioso, pretende ignorar esta realidad. El Socialismo Religioso trató de demostrar que tanto el capitalismo como el Nacional-Socialismo son estructuras demoníacas, ya que divinizan sus más altos valores. Si por encima de nuestra libertad limitada y de nuestra buena voluntad existe esta estructura "demoníaca" en el hombre y en la historia, el cristianismo debe predicar que solamente la gracia es capaz de superar esta situación. Y la gracia es siempre un don de Dios, presente en la historia⁶⁰.

b) *Kairos*. Cuando el poder demoníaco es reconocido en un momento dado de la historia y se lucha en contra de él, en este momento tiene lugar la irrupción de lo eterno en el tiempo. Este momento, llamado "momento oportuno", un tiempo cualitativo, es un *kairos*. "Kairos, la plenitud del tiempo", según el uso que hace el Nuevo Testamento de esta palabra, describe el momento en el cual lo eterno irrumpe en el tiempo y lo temporal se prepara para acogerlo. Lo que aconteció en el principal KAIROS, la aparición de Jesús el Cristo, como centro de la historia, puede suceder nuevamente de una forma derivada en el devenir del tiempo"⁶¹.

58. *The Protestant Era*, p. xvi.

59. Cfr. *On the Boundary*, pp. 78-79.

60. Tillich ha expuesto su pensamiento sobre el concepto de *daimon* en los siguientes trabajos: "Grundlinien des religiösen Sozialismus", en *Blätter für religiösen Sozialismus*, 4 (1923), n. 8-10, pp. 1-24 (también en *Gesammelte Werke XIV*, pp. 91-119); "Religionsphilosophie", en *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, Berlin 1925, pp. 765-835 (GW I, pp. 297-364); *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, Tübingen 1926, (GW VI, pp. 42-71); "Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die Systematische Theologie", en *Theologische Blätter*, 5 (1926), pp. 32-35 (GW VIII, pp. 285-291).

61. *The Protestant Era*, p. xv.

El término *kairos* fue uno de los conceptos principales acuñados por el Socialismo Religioso, y no pretende indicar que la llegada de un nuevo orden implica la realización plena del Reino de Dios, sino que "en un determinado tiempo se plantean determinados problemas, y se nos manifiesta un determinado aspecto del Reino de Dios como exigencia y como espera"⁶². El Reino de Dios juzga el momento concreto de la historia, invitando al creyente a su interpretación y a la acción. De ahí que *kairós* fuera el concepto fronterizo entre un socialismo secular utopista y un transcendentalismo pietista. Decidirse por el Socialismo Religioso era para Tillich decidirse por el Reino de Dios. En contra del utopismo secularista, el Socialismo Religioso reconoce y afirma la posibilidad de logros fragmentarios en la historia, la posibilidad de que una determinada estructura demoníaca pueda ser superada; pero a la vez afirma también que —dentro del espacio de la historia— jamás se conseguirá un triunfo definitivo sobre lo "demoníaco"⁶³.

c) *Teonomía*.- Este tercer concepto había sido ya asimilado por Tillich en la reinterpretación del Principio Protestante de la justificación mediante la fe. Aplicado al Socialismo Religioso, Tillich dice que éste "debe ser entendido como cierta tendencia hacia una nueva teonomía. Es más que un orden económico. Es un entendimiento comprensivo de la existencia, es la forma de autonomía exigida y esperada por el *kairos* actual"⁶⁴. La teonomía que predica el Socialismo Religioso supera, pues, la autonomía secularista que carece de todo pensamiento crítico; y supera igualmente la heteronomía que implica esclavitud. Se trata de que los valores eternos irrumpen en el nuevo orden social. Desde el punto de vista cristiano, se trata de hacer presente en la historia el principio que le ofrezca un sentido, y que no es otro que Jesús el Cristo, centro y sentido de la misma historia. "La teonomía es la unión de aquello que es

62. *On the Boundary*, p. 79.

63. Los principales estudios que tienen por tema el *kairos* son los siguientes: "Kairos", en *Die Tat*, 14 (1922), pp. 330-350 (GW VI, pp. 9-28); "Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart", en *Kairos*, Darmstadt 1926 (GW VI, pp. 29-41); "Kairos und Logos", en *Kairos*, Darmstadt 1926 (GW IV, pp. 43-76); "Between Utopianism and Escape from History", en *Colgate-Rochester Divinity School Bulletin*, 31 (1959), pp. 32-40 (GW VI, pp. 149-156). Posteriormente Tillich ha resumido su pensamiento sobre este tema en la *Systematic Theology* III, pp. 369-372.

64. *On the Boundary*, p. 82.

verdad en la autonomía y en la heteronomía, la realización de una sociedad con substancia espiritual, a pesar de la libertad del desarrollo autónomo y a pesar de vivir dentro de las grandes tradiciones en las que el Espíritu se ha encarnado”⁶⁵.

La complicada historia del Socialismo Religioso viene a ser la historia de sí misma. Fueron muchos los grupos nacidos con el mismo afán, a raíz del fin de la guerra. Cada grupo tenía su propia peculiaridad. El grupo formado en Berlín (1919) en torno a Paul Tillich, Mennicke y Heimann, llevó a cabo una labor eminentemente cultural, en sentido religioso y teológico, cuya finalidad era, como hemos visto, superar el abismo entre socialismo y cristianismo. Su acción se difundió en los medios intelectuales mediante la publicación de varias revistas: *Blätter für religiöse Sozialismus* (1920-1927) bajo la dirección de Mennicke, y *Neue Blätter für den Sozialismus* (1930-1933) bajo la dirección de Tillich en Frankfurt. A través de estas revistas, así como en sus conferencias, manifestaron su clara oposición al capitalismo reinante y al nacionalismo exaltado, causas de la guerra pasada. Igualmente tuvieron que luchar contra las Iglesias oficiales que les consideraban como herejes, así como contra los teólogos barthianos. Es en este tiempo cuando tiene lugar la primera confrontación literaria entre Tillich y Barth⁶⁶.

65. *A History of Christian Thought*, p. 534. Sobre el concepto de teonomía cfr.: “Theonomie”, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2.^a ed. Tübingen 1931, vol. V, pp. 1128-1129; *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen 1923 (GW I, pp. 111-293, principalmente en las páginas 271-283); *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930, 312 p.; “Author’s Introduction” a *The Protestant Era*, pp. xi-xii; *Systematic Theology* (ST) III, pp. 249-268.

66. Ante la segunda edición de la *Römerbrief* Tillich publica un artículo: “Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit K. Barth und F. Gogarten”, en *Theologische Blätter*, 2 (1923), pp. 263-269; y un segundo artículo de contrarrespuesta a Barth: *Antwort*. A través de ambos artículos, después de alabar a Barth por su entereza en recobrar para Dios el puesto debido, sintiéndose en este punto solidario con él, expone claramente el peligro serio de supernaturalismo que acecha a Barth; a la vez que aboga una vez más por una verdadera teonomía. Ambos trabajos se encuentran recogidos en *Gesammelte Werke* (GW) VII, pp. 216-225 y pp. 240-243.

Las relaciones entre Barth y Tillich es un capítulo interesante de la historia de la teología de este periodo. No solamente por los diferentes matices de impostación teológica, sino principalmente por los compromisos diversos que ambos tomaron respecto a los mismos acontecimientos históricos: mundo del proletariado, clases sociales, Nacional-Socialismo, así como la terrible persecución del primero de abril de 1933 contra los judíos. Barth, encerrado en su transcendencia teológica, ignoró o no supo intuir durante años el peligro del nazismo. De hecho, la primera reacción de

Mal vistos por sus mismas Iglesias y en nada ayudados por la Social Democracia (SPD), el grupo de Tillich siguió combatiendo en Frankfurt por los grandes principios ético-religiosos: superación del individualismo pietista a favor de una Iglesia responsable socialmente, especialmente inclinada hacia los oprimidos; condena del capitalismo egoísta y del comunismo ateo; denuncia del nacionalismo alemán y lucha abierta en los últimos años contra el Nacional-Socialismo. Esto último le procuraría la expulsión de la universidad.

LA EMIGRACIÓN.— Tillich pasó en Frankfurt los últimos cuatro años de su estancia en Alemania (1929-1933), ocupando la cátedra de filosofía que había quedado vacante por la muerte prematura de Max Scheller. Durante esos años intuyó el peligro inminente del nuevo movimiento nacionalista dirigido por Hitler. No dudó en momento alguno de calificarlo como "demoníaco", como una estructura diabólica que eleva a divinidad valores finitos, como "paganismo nacionalista"⁶⁷. Aunque personalmente jamás se enroló en partido alguno político, su acción cultural tuvo gran repercusión política. En este contexto de denuncia profética aparece el cuarto número de *Neue Blätter für Sozialismus* (1931) dedicado plenamente al examen del Nacional-Socialismo. Tillich colabora con un artículo: *Das Problem der Macht* en que analiza el sentido de la autoridad, confutando las tesis nacionalistas. De más compromiso político es: *Protestantismus und politische Romantik* (1932) en contra del apoyo de las Iglesias oficiales al movimiento nacionalista de Hitler, anunciando que la nueva ideología, basada en el mito del origen, conduciría a Alemania al caos y a la autodestrucción⁶⁸. Fi-

Barth contra el Nacional-Socialismo data de julio de 1933. Hasta entonces no había comprendido que el movimiento dirigido por Hitler era un movimiento cuasi-religioso que representaba un ataque directo contra la humanidad y contra las mismas iglesias. (Cfr. *A. History of Christian Thought*, p. 539). La obra de F. W. MARQUARDT, *Teología e socialismo. L'esempio di Karl Barth*, Milano 1974, deja al descubierto este período y no desautoriza las afirmaciones de Tillich.

67. *On the Boundary*, p. 26.

68. "Der Protestantismus durchschaut nicht mehr, dass das Bündnis, das ihm besonders die revolutionäre Form der politischen Romantik anbietet, nicht auf dem Willen beruht, sich der prophetischen Kritik des protestantischen Prinzips zu unterstellen, sondern auf dem Willen, den Protestantismus in den Dienst einer absolut gesetzten politischen Idee zu stellen, sich die priesterliche Weihe für den neuen Mythos geben zu lassen. Die Lage ist deswegen so schwierig, weil die evangelischen Kirchen in den

nalmente, y en plena crisis, aparece su libro *Die sozialistische Entscheidung*⁶⁹, en donde de manera provocadora anatematiza, en nombre del Principio Protestante, la heteronomía romántica del Nacional Socialismo y el mito del origen; advirtiendo a las Iglesias que perderían su esencia profética y su raíz protestante en caso de seguir ayudando y entregándose en manos del nuevo régimen que se avecinaba.

Su fidelidad al evangelio y su fidelidad a los hombres le llevaron a realizar toda una serie de signos proféticos y acciones comprometidas. Rollo May nos narra algunos detalles oídos personalmente a Tillych: "Uno de sus estudiantes fue golpeado fuera de la clase por los encapuchados nazis. El mismo Tillych ayudó a meterlo dentro del edificio. En sus clases arremetía frecuentemente contra los nazis con las palabras más fuertes de su vocabulario. El y su esposa Hannah fueron en cierta ocasión a escuchar a Hitler, logrando ocupar un puesto en la misma plataforma del orador. Después del mitin, ambos estaban desesperados; éste es un bárbaro que no debería usar la lengua alemana, se lamentó Tillych"⁷⁰.

El doblegarse de las Iglesias oficiales alemanas, la quema de libros y el miedo continuo a ser descubierto por sus escritos clandestinos hicieron que Tillych se enfureciera ante esta conducta maníaca. No obstante esto, y a pesar de verse expulsado de la universidad de Frankfurt y comprometida su misma vida, él se oponía a salir de su patria. De hecho acudió a conversar con el Secretario de Educación, al cual propuso dos cuestiones: si iba a continuar la persecución contra los judíos y cómo se iba a comportar la policía con la nueva cultura. El mismo Secretario le instó a que abandonara la patria, al menos por dos años. Esto, juntamente con las advertencias de sus amigos sobre el peligro que corría su vida, le forzó a aceptar la invitación de R. Niebuhr y H. Friess para trasladarse a

letzten Jahrzehnten immer ausschliesslicher von denjenigen Gruppen getragen wurden, die zugleich Träger der politischen Romantik sind, während die übrigen Gruppen, Bürgertum, Proletariat, weiteste Krise des Beamtentums, sich von dem Leben der protestantischen Kirche immer mehr entfernt haben. Unter diesen Umständen ist kaum abzusehen, wie der deutsche Protestantismus dem Schicksal entrinnen soll, in die Katastrophe der politischen Romantik und seiner Ideologie hineingerissen zu werden" (*Protestantismus und politische Romantik* (1932), GW II, p. 217).

69. *Die Sozialistische Entscheidung*, Postdam 1933 (GW II, pp. 219-365).

70. R. MAY, *Paulus. A personal Portrait*, p. 9.

los Estados Unidos, hacia donde partió con su esposa Hannah y su hija Erdmuthé (1933).

MAGISTERIO AMERICANO.- (1933-1965).- La estancia de Tillich en América es más conocida y más divulgada, dada la cantidad de comentarios americanos al pensamiento de nuestro autor. Nosotros nos reduciremos a señalar los pasos más importantes.

Una cosa queda clara: los primeros quince años de Tillich en América resultaron para él muy duros. La dificultad del idioma, la diferente situación política y religiosa, y la necesidad de traducir los esquemas filosóficos y teológicos alemanes a los esquemas de pensamiento del nuevo mundo, supusieron una enorme labor y un esfuerzo difícil de imaginar. Rollo May nos describe el desarrollo de las primeras conferencias de Tillich en New York, con la simple asistencia de unos veinte estudiantes y algunos miembros de la Facultad, a pesar de lo atractivo de los títulos: "Implicaciones espirituales del psicoanálisis", "Significado religioso del arte moderno...".⁷¹ De ahí que recuerde con afecto y agradecimiento la amistad de los otros colegas alemanes emigrados; la invitación que le hicieron el "Grupo de Discusión Teológica", así como la "Sociedad Americana de Teología" y el "Club Filosófico" de la Columbia University. En estos círculos de cultura, Tillich tuvo la oportunidad de conocer a fondo la teología y la filosofía americanas.⁷²

Son años dedicados plenamente al mundo académico y a la comunidad del *Union Theological Seminary*. En este ambiente encontró Tillich el calor humano para seguir viviendo. El Seminario significó para él "una comunidad de vida y de trabajo" en contraposición con el individualismo académico alemán; "un puente entre los continentes" dado el intercambio no sólo teológico sino también cultural y político existente, merced a los numerosos personajes que por allí pasaban; "centro de la vida americana" dadas las actividades que desarrollaba. Pero lo que Tillich recuerda con verdadero cariño es que el Seminario ofrecía también un "lugar de culto común" en donde se vivía la experiencia eclesial y en donde él frecuentemente hablaba a los alumnos.

La situación americana le fuerza a abandonar una parcela del

71. R. MAY, *Paulus. A personal Portrait*, p. 3.

72. *The Theology of Paul Tillich*, pp. 17-18.

campo intelectual alemán que giraba en torno a la "Filosofía de la Religión", dada la imposibilidad de mantener contacto frecuente con los escritores, poetas y artistas. Gracias a ello se entrega de lleno a la labor docente teológica, superando de lleno el provincialismo científico alemán y abriéndose a los grandes horizontes de otras culturas. A superar este provincialismo alemán le ayudó la triste experiencia hitleriana: "Aquello que verdaderamente nos llamaba la atención en el momento de nuestra emigración no fue tanto su tiranía (de Hitler) y su brutalidad como el nivel inimaginablemente bajo de su cultura. Pronto nos dimos cuenta que si la cultura alemana había podido producir un fenómeno como Hitler, es que alguna cosa no marchaba bien en esa cultura... Durante mucho tiempo ni mis amigos ni yo osamos hablar sobre lo que significó la grandeza alemana del pasado. Si Hitler es el producto de aquello que nosotros creíamos era la verdadera filosofía y la única teología, habría que afirmar que ambas eran totalmente falsas"⁷³.

Pronto comprendió que la teología americana no podía presumir de grandes investigaciones históricas y dogmáticas, sino que el punto principal de su influencia era la ética social, una especie de realismo social cristiano que, sin llegar a identificar el mensaje evangélico con un determinado programa político, permite a las Iglesias estar presentes en los diversos problemas de la sociedad. El peligro era la carencia de dirección vertical, así como en Europa el peligro fue siempre la carencia de dirección horizontal. No será aventurado afirmar que la gran aportación tillichiana a la Iglesia del nuevo mundo ha sido la de dar profundidad a su teología, ofreciendo una formulación nueva del mensaje.

Conviene resaltar de manera especial el interés que Tillich demuestra en América por la psicología profunda. Interés que se fundamenta en la gran afinidad y relación que tienen la comprensión psicoterapéutica y teológica del hombre. Las razones de este interés las encuentra en la importancia que se daba en el *Union Seminary* a esta ciencia, así como su participación en un seminario sobre "Religión y salud" en la universidad de Columbia. Junto a esto hay que destacar la amistad que le unió durante muchos años con los más cualificados representantes del psicoanálisis y de la psicoterapia. Las

73. *Theology of Culture*, p. 163-164.

producciones teológicas de estos años demuestran esta influencia, ayudándole a redescubrir la importancia del culto como valor formativo religioso, la importancia del elemento sacramental y los valores conservados por la Iglesia romana en lo que él llama la "verdadera substancia católica". "El redescubrimiento del inconsciente en la psicología médica y la intuición de los estímulos inconscientes en el alma de las masas me dio la clave para comprender el problema fundamental del culto protestante. La pérdida de los sacramentos y de los símbolos corresponde en el Protestantismo al exclusivo relieve que asume el centro de la personalidad"⁷⁴. Esto nos explica la importancia que Tillich concede en sus escritos al análisis de la existencia humana tal como es vista por la moderna psicología, llegando a hacer la siguiente afirmación: "No creo sea posible elaborar actualmente una doctrina cristiana del hombre, especialmente una doctrina cristiana del hombre cristiano, sin usar el inmenso material ofrecido por la psicología profunda"⁷⁵.

LA PRODUCCIÓN TILLICHIANA.- Antes de concluir esta breve reseña acerca del profesorado de Tillich, creemos conveniente ofrecer, en arriesgada síntesis, un panorama de la producción literaria de nuestro autor. Los títulos de libros y artículos producidos por Tillich sobrepasan la posibilidad de enumeración. Son más de cuatrocientos. Intentando dar claridad, podríamos dividir, siguiendo a Nicholls, la literatura de Tillich en tres grandes apartados:

a) Escritos de "teología de la cultura", que abarca todos aquellos problemas que preocupan al hombre en su relación con la comunidad humana en que vive y con la historia. Gran parte de esta producción gira en torno al Socialismo Religioso y sus contornos. Son los escritos de juventud y de la primera madurez. Terminan prácticamente con la segunda guerra mundial.

74. *The Protestant Era*, p. xix-xx.

75. *The Theology of Paul Tillich*, p. 19. La influencia de estos elementos de la psicología profunda la encontramos en algunos ensayos de Tillich, con una aplicación directa tanto al examen de la existencia humana como al mundo de lo sacramental. Cfr. "The permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism", en *Protestant Digest*, 10 (1941), pp. 23-31 (GW VII, pp. 124-132); "Challenge to Protestantism", en *The Protestant*, 4 (1942), pp. 1-4; así como diversos pasajes de *The Protestant Era* y *The Courage to Be* (1952). Según confesión del propio Tillich, este último libro viene a ser la respuesta ontológico-religiosa a la tesis de su discípulo R. May: *The Meaning of the Anxiety*.

b) Sermones, que abarcan esencialmente sus tres tomos de homilias: *The Shaking of the Foundations* (1948), *The New Being* (1955) y *The Eternal Now* (1963). Son obras dirigidas al gran público, con un lenguaje sencillo y penetrante. Los dos primeros tomos contribuyeron notablemente a la popularidad de Tillich a nivel de masas.

c) Escritos propiamente teológicos, de carácter académico. Entre ellos resalta de manera especial su *Systematic Theology, Dynamics of Faith* (1957) y *Love, Power and Justice* (1954), así como algunas publicaciones póstumas que contienen sus cursos sobre historia de la teología: *A History of Christian Thought*⁷⁶.

La *Systematic Theology* es la obra clave de Tillich y la base fundamental para una auténtica comprensión e interpretación de todo su pensamiento. Es la obra de su vida. Aunque su lectura resulta en ocasiones un tanto difícil y exige máxima concentración, se hace necesaria. No dudamos en pensar que gran parte de las críticas ligeras y de los juicios radicales hechos sobre Tillich descansan principalmente en haber leído solamente algunos de sus escritos secundarios. La obra le costó a Tillich casi cuarenta años de reflexión. Comenzó en Marburg en 1925, apareciendo el primer volumen en 1951, el segundo en 1957 y el tercero en 1963. El conjunto de los tres volúmenes forman un entarimado perfecto en plan de sistema, no de suma teológica, que exige una referencia al todo cuando se quiere tratar algún punto concreto. Sus cinco partes reflejan el contenido general: 1.^a *Razón y Revelación*; 2.^a *Ser y Dios*; 3.^a *Existencia y Cristo*; 4.^a *Vida y Espíritu*; 5.^a *Historia y Reino de Dios*. Como se ve, cada una de las partes abarca dos secciones. La primera sección: *Razón - Ser - Existencia - Vida - Historia*, implica el estudio y el análisis fenomenológico de la existencia del hombre moderno, a escala individual y social, con toda su carga de tragedia, alienación, ruptura y pecado. Este hombre presenta la gran pregunta que es él mismo. En este análisis Tillich echa mano de todos sus conocimientos filosóficos, psicoanalíticos e históricos, resultando imposible el encuadrarlo dentro de una determinada corriente de pensamiento. La segunda sección: *Revelación-*

76. W. NICHOLIS, *Systematic and Philosophical Theology*, Harmondsworth 1971, pp. 238-239.

Dios-Cristo-Espíritu-Reino de Dios, no es otra cosa que la respuesta del Dios que se revela, ofreciendo al hombre la posibilidad de una realización plena humana, mediante la reunión consigo mismo, con la naturaleza y con el mismo Dios; realización que tiene su punto culminante en la figura de Jesús como el Cristo, el nuevo Ser y que se perpetúa en la Iglesia mediante la presencia del Espíritu. Esta respuesta no viene nunca deducida de la pregunta, sino de la fe cristiana recibida en una experiencia reveladora y transmitida por la tradición eclesial. Pero siempre es el hombre el que recibe la fe como don de Dios. De ahí que tenga que comenzar por el estudio del hombre, dado que éste es el actor más cercano a su propia historia y el receptor de la Palabra de Dios. Viene a ser una vía media, de tipo apologético, que aúna los grandes valores de las diversas corrientes teológicas. Ya en 1948 escribía Tillich acerca de su intento teológico: "Deseo hacer una breve digresión para indicar cuál es mi postura ante las dos tendencias principales de la teología moderna: la teología llamada 'dialéctica' en Europa y 'neo-ortodoxa' en América, y la teología llamada 'liberal' en Europa y a veces 'humanista' en América. Mi teología se puede entender como un esfuerzo por superar el conflicto entre estos dos tipos de teología. Pretende demostrar que la alternativa expresada en estas denominaciones no es válida; que muchos de los enunciados contradictorios son expresiones de una etapa superada del pensamiento teológico; y que entre tantas concepciones e interpretaciones nuevas de la vida, el principio protestante prohíbe tanto la ortodoxia antigua y nueva como el antiguo y nuevo liberalismo"⁷⁷.

Los últimos años de su existencia fueron para Tillich un paseo casi triunfal, ya que se le reconocía como *el* teólogo de América. A pesar de los achaques físicos, mantuvo un vigor mental extraordinario hasta los últimos días, siguiendo un ritmo de trabajo difícilmente igualable. A sus setenta y ocho años, durante el último curso académico, daba una clase semanal y dirigía dos seminarios de tres horas semanales cada uno de ellos. El mismo Mircea Eliade, que dirigió con Tillich un seminario conjunto sobre *Historia de las religiones y Teología Sistemática*, declara: "No era solamente el espectáculo maravilloso de un viejo maestro de setenta y ocho años que,

77. *The Protestant Era*, p. xxii-xxiii.

después de tres horas de discusión, mantenía la atención más fresca y viva que muchos miembros del seminario, incluido yo mismo; era sobre todo la experiencia casi carismática de estar ante una mente creadora en un auténtico proceso de creación”⁷⁸.

A pesar de todo, Tillich hubo de abandonar este mundo sin poder cumplir dos deseos: traducir directamente al alemán su *Systematic Theology* y el refundir esta misma obra teniendo en cuenta la historia de las religiones. Su trabajo se vio recompensado con numerosos homenajes “recibiendo el título de *Doctor honoris causa* por más de diez universidades americanas, así como de las de Berlín, Halle y Glasglow. Entre otros honores concedidos merecen ser recordados sobre todo: la *Grosses Verdienstkreuz* —la mayor condecoración alemana— por manos del presidente de la República Federal Alemana, la medalla de Goethe de la ciudad de Frankfurt y el premio Goethe de la ciudad de Hamburg”⁷⁹.

78. M. ELIADE, “Paul Tillich and the History of Religions”, en *The Future of Religions*, New York 1966, p. 32-33.

79. B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del Cristianesimo*, Torino 1967, p. 35.

III. EL SISTEMA

Tillich, al igual que otros grandes pensadores de su tiempo, tiene conciencia de estar en el final de una época y en el comienzo de otra nueva. Esta nueva época de la historia viene fechada con el estallido de la primera guerra mundial en 1914. El hasta entonces triunfante idealismo viene reemplazado por una existencia en conflicto, en desesperación y en angustia. La existencia en la historia aparece como el punto central de la reflexión humana.

Dentro del campo teológico protestante, la nueva época significa la lucha declarada contra el liberalismo teológico, de carácter moralista o historicista, y el nacimiento de la neo-ortodoxia que redescubre existencialmente los grandes valores del evangelio. El problema radical se presenta así: ¿qué significa el cristianismo para el hombre de hoy? ¿Cómo hacer presente la esencia cristiana al hombre moderno?

Barth opta por una mirada continua al cielo, proclamando a Dios por encima del mundo, redescubriendo su divinidad como "totalmente Otro", pero a la vez corre el peligro de perder de vista la historia concreta. Bultmann optará por un Dios que esté delante de (gegenüber), llamando al hombre a la decisión existencial, con el peligro de convertir el evangelio de la *gracia* en simple evangelio de la exigencia. Tillich tiende una mirada a la tierra y a la historia, queriendo encontrar la huella de Dios en todo lo que existe; no como ley lanzada desde arriba sino como algo que toca de cerca al hombre y le concierne de manera última. El "todo es vuestro, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios" le ofrece el camino para encontrar en la historia el *logos* universal, convertido en realidad y gracia en el *Logos* hecho carne, Jesús como el Cristo, cuya misión será la de desvelar al hombre el misterio de su vida y reunificarlo consigo mismo y con Dios. El acentuar la presencia de Dios en el hombre siempre ha llevado consigo el peligro y la sospecha de cierto panteísmo; peligro y sospecha que se da en la obra y en el pensamiento de Tillich.

Con este transfondo genérico, podemos decir dos palabras

acerca del sistema teológico de Tillich y de su intento cristiano de ofrecer una nueva formulación del mensaje al hombre de hoy⁸⁰.

EL MÉTODO.- La teología debe ser "la organización metodológica de los elementos de la fe cristiana"⁸¹. La teología puede tener varias vertientes: histórica, sistemática y práctica. La teología sistemática será "la formulación de la doctrina tradicional para nuestra situación actual"⁸². Este esquema tan sencillo le ofrece a Tillich la posibilidad de presentar su método teológico; que no es otro que la forma de unir el mensaje siempre eterno y la situación concreta de la existencia, de manera tal que no se eliminen entre sí.

La teología sistemática no será, pues, una disciplina de tipo histórico, sino esencialmente un trabajo constructivo, dentro del seno de la Iglesia, con la única finalidad de exponer e interpretar los contenidos doctrinales del mensaje como respuesta a la situación concreta del hombre y a su pregunta existencial. Este es el método de la correlación, cuya explicación exige algunas matizaciones.

a) *El mensaje.* Se trata del mensaje siempre eterno del evangelio que proclama la divinidad de Dios ante el abuso de su nombre por parte del hombre. El contenido esencial de la teología será siempre el mismo: lo Incondicional y sus expresiones, Jesús como el Cristo y los símbolos cristianos. En este sentido la teología y el cristianismo tienden a identificarse. Pero la teología no es el mensaje, sino la formulación del mismo en un momento de la historia. Y este momento de la historia lo hace el hombre; de ahí que resulte imposible el realizar una teología incondicionada dentro del tiempo. "Dios, en su naturaleza abismal, no depende de modo alguno del hombre; en su manifestación al hombre depende de la manera cómo el hombre recibe su manifestación"⁸³. He aquí la justificación de la nueva formulación tillichiana, al menos en su intención, para conseguir decir al hombre la verdad sobre Dios y la verdad sobre sí mismo.

80. La exposición más completa de lo que debe ser la teología sistemática es la hecha por el mismo autor en el volumen primero de su *Systematic Theology* (1951), pp. 3-68, en donde estudia detenidamente la naturaleza, la organización, el método y la estructura del sistema que desarrollará a través de toda la obra.

81. *Systematic Theology* (ST) I, p. 28.

82. ST I, p. 32.

83. ST I, p. 61.

Tillich es consciente de que el vocabulario de la Iglesia está alejado de la situación histórica; y que como consecuencia de esto los hombres se apartan de la predicación porque no la entienden. Su teología quiere servir a la predicación cristiana y por eso intenta un nuevo lenguaje para la traducción del mensaje: "es necesario salvar el lenguaje antes de salvar las almas", decía en una conferencia en Frankfurt. Se niega a aceptar toda crítica que no parta de este presupuesto. "Yo no puedo considerar como valiosa la crítica de quienes se limiten a insinuar que he abandonado la substancia del mensaje cristiano porque ha utilizado una terminología que conscientemente se aparta del lenguaje bíblico o eclesiástico. Por mi parte, sin tal divergencia del lenguaje, no hubiese creído que valía la pena desarrollar un sistema teológico para el mundo de nuestros días"⁸⁴.

b) *La situación.* El método procede analizando la situación humana que provoca preguntas existenciales; y a la vez demostrando que el contenido del mensaje es la respuesta a tales preguntas. Ambos aspectos deben estar siempre presentes en la labor del teólogo sistemático. Dejar en el olvido a cualquiera de ellos conduce necesariamente o a la *diástasis barthiana* que niega todo punto de encuentro entre Dios y la historia, o bien al naturalismo teológico liberal que identifica Dios y el mundo.

La relación humano-divina es correlación. En toda experiencia religiosa aparece el lado objetivo de Dios que se revela y el lado subjetivo del hombre que recibe la revelación. Si falta Dios que actúa no hay nada de objetivo; y si el hombre no recibe al Dios que se revela, la revelación cae en el vacío. El hombre, receptor del don de Dios, va haciendo su vida a través de la historia, creando siempre nuevas situaciones. La situación a la que hay que atender, según Tillich, es "la interpretación creadora del hombre en todos los dominios de la cultura". La filosofía, el arte, la novela, la psicología, la psicoterapia y la sociología ofrecen los materiales para la comprensión de la situación humana en un momento determinado de la historia.

c) *La respuesta.* "El mensaje cristiano nos proporciona las

84. ST II, p. vi.

respuestas a las preguntas que se hallan implícitas en la existencia humana. Tales respuestas están contenidas en los acontecimientos reveladores sobre los que se fundamenta el cristianismo, y la teología sistemática los toma *de* las fuentes, *a través* del elemento mediador y *según* la norma. Su contenido no puede deducirse de las preguntas, es decir, de un análisis de la existencia. Las respuestas son "dichas" a la existencia humana *desde más allá* de ella. De lo contrario no serían respuestas, ya que la pregunta es la misma existencia humana"⁸⁵. La pregunta existencial sobre el hombre y la respuesta reveladora tienen entre sí una cierta dependencia e independencia. Esta interrelación mutua entre pregunta y respuesta constituye la espina dorsal de la estructura del sistema teológico de Tillich. "Existe una mutua dependencia entre la pregunta y la respuesta. Con relación al contenido, las respuestas cristianas dependen de los acontecimientos reveladores en los que aparecen; con relación a la forma, dependen de la estructura de las preguntas a las que responden. Dios es la respuesta a la pregunta implícita en la finitud humana. Esta respuesta no puede deducirse del análisis de la existencia"⁸⁶. Es decir, según Tillich las respuestas dependen de los acontecimientos reveladores en su contenido, pero dependen de la estructura de la pregunta en su forma.

El examen del método de correlación lleva consigo el análisis de otros puntos esenciales en el sistema: las fuentes de la teología, el elemento mediador y la norma teológica.

FUENTES DE LA TEOLOGÍA.- Según Tillich, el cristianismo se fundamenta en el acontecimiento histórico de Jesús como el Cristo, *Logos* encarnado, y en el reconocimiento como tal por aquellos que le acogen y le proclaman. Tal acontecimiento revelador y tal acogida se encuentran descritos en la Biblia. La Biblia aparece, por tanto, como la fuente fundamental de la teología sistemática, ya que es el documento original que "transmite los testimonios originales de quienes participaron en los hechos reveladores"; hechos que fundamentan la Iglesia cristiana. El acontecimiento revelador final es la manifestación de Jesús como el Cristo; revelación que se da mediante el Cristo a sus discípulos. Los escritores bíblicos participan de es-

85. ST I, p. 64.

86. ST I, p. 64.

tos acontecimientos reveladores, de los cuales son testigos. En este sentido los escritores bíblicos están inspirados, ya que aceptan a Jesús como el Cristo, el Nuevo Ser que ofrece nueva dimensión y significación a la vida del hombre. Aceptando y participando en la nueva realidad del Cristo como Nuevo Ser, la Iglesia acepta la Biblia como documento originario y fundamental de la experiencia reveladora.

La teología no es el acontecimiento revelador, ni la experiencia reveladora. La teología es una reflexión orgánica sobre el mensaje, pero no es el mensaje mismo. La interpretación teológica es "un acto de la Iglesia y de los miembros de la Iglesia". Es cierto que la teología debe basarse en la revelación final, cuya fuente fundamental es la Biblia como documento originario; pero la teología ejerce su función dentro de la Iglesia y por eso ha de contar con la tradición eclesial como fuente secundaria de su reflexión. El teólogo actúa dentro de la vida concreta de su Iglesia, que expresa sus contenidos de fe y su experiencia reveladora en la liturgia, los himnos y los sacramentos. El círculo teológico en que debe vivir el teólogo abarca la experiencia personal de su fe, la valoración tradicional de las doctrinas que le ofrece su Iglesia y el compromiso de su vida al servicio del mensaje y de la situación⁸⁷.

EL ELEMENTO MEDIADOR.- ¿De qué modo recibe el teólogo este material de las fuentes de la revelación? La respuesta de Tillich es clara: mediante la experiencia existencial del gran acontecimiento de Jesús como el Cristo. "La experiencia no es la fuente de la que proceden los contenidos de la teología sistemática, sino el medio a través del cual los recibimos existencialmente"⁸⁸. No se trata, como en Schlaiermacher, de deducir los contenidos de la fe de la "conciencia religiosa" del cristiano. El acontecimiento Jesús de Nazaret se da en la historia. Se trata de una relación existencial con la Verdad, de una experiencia cristiana vivida, a través de la cual la Biblia nos habla y podemos recibirla.

La experiencia cristiana no es la fuente de la teología, como pretenden los "entusiastas evangélicos", sino solamente el medio,

87. ST I, pp. 34-40; Cfr. A. R. DULLES, "Paul Tillich and the Bible", en *Paul Tillich in Catholic Thought*, London 1965, pp. 109-132.

88. ST I, p. 42.

el instrumento mediante el cual el teólogo recibe el mensaje y sus contenidos. De esta forma se cierran las puertas a todas posibles revelaciones que intenten sobrepasar u oponerse a la revelación central. Tal experiencia implica una participación en la realidad del Cristo. Y solamente se puede captar esa realidad si se participa en ella de alguna manera. Esta participación es experiencia religiosa. "Es el Espíritu divino el que da testimonio en nosotros del mensaje bíblico"⁸⁹. La experiencia no crea nuevas revelaciones en nosotros, sino que recibe el acontecimiento revelador. Cualquier intento de subjetivismo religioso que intente rebasar los límites de Jesús como el Cristo ha de ser rechazado. "La teología cristiana se fundamenta en el acontecimiento único de Jesús el Cristo, acontecimiento que, a pesar de su significación infinita, sigue siendo este acontecimiento y, como tal, constituye el criterio de toda experiencia religiosa. Este acontecimiento es previo a la experiencia y no derivado de ella. Por consiguiente, la experiencia lo recibe, pero no lo crea"⁹⁰.

EL CRITERIO TEOLÓGICO.- El uso de las fuentes de la teología, juntamente con el elemento mediador, exige un criterio o una norma a la cual someterse. La norma debe ser "la expresión del encuentro de la Iglesia con el mensaje cristiano". A través de la historia, la Iglesia ha formulado diversas normas o criterios teológicos que corresponden a la acentuación de una faceta concreta del mensaje, y que, en un momento determinado, ofrecen en respuesta a las necesidades eclesiales. Las diversas normas aparecidas en la historia, consciente o inconscientemente, no se excluyen entre sí ni pueden excluirse, ya que se trata de formulaciones del mensaje bajo un aspecto esencial. "Mientras para la primitiva Iglesia griega la norma fue la liberación del hombre finito de la muerte y del error por la encarnación de la vida inmortal y de la verdad eterna; para la Iglesia romana fue la redención del pecado y de la división por el sacrificio real y sacramental del hombre-Dios. Para el protestantismo moderno la norma era la imagen del Jesús "sinóptico", como representante del ideal personal y social de la existencia humana; y para el protestantismo reciente ha sido el mensaje profético del Reino de

89. ST I, p. 45.

90. ST I, p. 46.

Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Estos símbolos fueron los criterios conscientes o inconscientes con arreglo a los cuales la teología sistemática trató sus fuentes y juzgó la experiencia mediadora del teólogo”⁹¹.

Tal norma se ha de inferir de la Biblia, como fuente fundamental de la teología, en un encuentro de la Iglesia con el mensaje. Y dado que tal encuentro puede ser diferente en cada generación, habrá que concluir, según Tillich, que toda teología debe optar en su momento por una norma concreta. Esta opción del teólogo no puede ser fruto de un puro subjetivismo, ya que el teólogo está condicionado por la experiencia colectiva de la Iglesia en la que vive y a la que sirve. Esta Iglesia en que vive Tillich es el protestantismo moderno “que se caracteriza por la falta de una autoridad formal y la búsqueda de un principio material”. En este contexto Tillich dice que la norma por él presentada ofrece una diferencia de énfasis en relación a la norma de los reformadores, pero que “pretende salvaguardar la misma sustancia y presentarla bajo una forma más adecuada a la situación y a la fuente bíblica”⁹².

La norma que propone Tillich como respuesta del mensaje a la situación actual es el *Nuevo Ser*. “No es exagerado decir que hoy el hombre experimenta su situación actual en términos de ruptura, de conflicto, de autodestrucción y de desespero en todos los sectores de la vida. Esta experiencia se expresa en las artes y en la literatura, se conceptualiza en la filosofía existencial, se actualiza en las divisiones políticas de todas clases, y es analizada por la psicología del inconsciente. Ha dado a la teología una nueva comprensión de las estructuras trágico-demoníacas de la vida individual y social. La pregunta que surge de esta experiencia no es, como en la Reforma, la pregunta por un Dios misericordioso y por el perdón de los pecados; ni es tampoco, como en la primitiva Iglesia griega, el problema de la finitud, de la muerte y del error; ni es siquiera la cuestión de la vida religiosa personal o de la cristianización de la cultura y de la sociedad. Es la pregunta por una realidad en la que la auto-aliación de nuestra existencia esté superada, una realidad de reconciliación y de reunión, una realidad de creatividad, de significación y de esperanza. Llamaremos a esta realidad el “Nuevo Ser”, términos cu-

91. ST I, p. 47-48.

92. ST I, p. 49.

vos presupuestos e implicaciones sólo pueden explicarse a través de todo el sistema. Se fundamenta en lo que Pablo llama la "nueva creación" y hace referencia al poder de superar las divisiones demoníacas de la "vieja realidad" en el alma, en la sociedad y en el universo"⁹³.

El criterio o la norma teológica del sistema teológico de Tillich es el Nuevo Ser. Este Nuevo Ser se manifiesta en Jesús como el Cristo, el nuevo eón que introduce en el mundo y en la historia la "nueva creación". "Si se me pidiera resumir en dos palabras el mensaje cristiano para nuestra época, yo diría con Pablo: es el mensaje de la "nueva creación"⁹⁴. Tal norma puesta por Tillich intenta un doble objetivo: mantenerse fiel al mensaje bíblico y responder a los problemas de la existencia actual. La teología no puede huir del tiempo, por más que se lo proponga. Su contenido original es el mensaje bíblico, su lugar de nacimiento es la Iglesia, su objetivo es juzgar la experiencia cristiana y servir a la vez de criterio para el uso de la Biblia y del material de la historia de la Iglesia.

Tillich es consciente de que su sistema no es una panacea universal, y es consciente también de que su método es tan ambiguo como lo es la misma teología. "La revelación no nos es dada como un sistema". La teología no es el mensaje, sino la formulación del mismo. Y por más afán de pureza con que se quiera expresar, estará siempre condicionada por la historia. "El teólogo sistemático puede, pues, interpretar bajo una forma sistemática lo que transciende todos los posibles sistemas, la auto-manifestación del misterio divino"⁹⁵. El hogar del teólogo será la Iglesia, en donde se perpetúa en el tiempo —de forma sacramental— la realidad del NUEVO SER: JESUS COMO EL CRISTO.

Alfonso GARRIDO SANZ

93. ST I, p. 49.

94. *The New Being*, New York 1955, p. 15.

95. ST I, p. 68.

On 10/10/54, the following information was received from the [redacted] regarding the [redacted] of [redacted] on 10/10/54. The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted]. The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted].

The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted]. The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted]. The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted]. The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted]. The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted].

The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted]. The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted]. The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted]. The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted]. The [redacted] of [redacted] on 10/10/54 was [redacted] by [redacted] of [redacted] and [redacted] of [redacted].

Very truly yours,

[redacted]
 [redacted]
 [redacted]

El «Ordo Amoris» eje de la historia

Hay un hecho fundamental en la *Ciudad de Dios*: la Redención. Pero no tan sólo como el centro de una partida y una secuencia histórica, no; hay algo más. La Redención aúna y hermana a los miembros dispersos por el mundo, para construir con ellos la *civitas Dei*, que es la verdadera comunidad humana. Y lo que nos entrega como mensaje esta Redención, además de la anulación del rescripto de culpabilidad original y sus consecuencias, es el amor: amor de Dios al hombre, amor del hombre a Dios y amor del hombre al hombre. La Redención todo lo iguala, fraternizándolo todo, puesto que “no hay cosa de cuantas hizo el Señor que más se aproxime a Dios”¹, que la imagen y semejanza en Dios, que el hombre en sí refleja. Solamente porque en el hombre brilla este reflejo de Dios, y porque él vio su imagen reducida y desenfocada, Dios se hizo hombre, para que el hombre volviera a ser Dios. Este resplandor de la divinidad es también lo que acerca y hermana a los hombres entre sí; y así esta imagen y semejanza es también el motivo principal de la sociabilidad humana. De esta manera, Dios se constituye en el centro de las relaciones de los humanos; y el motor de las mismas es su amor.

El cristiano —ciudadano de la *civitas Dei*— es el hombre auténticamente tal por su origen y por su destino; y únicamente la persona humana adquiere comprensión desde el plano de su salvación, como destino último. Esta salvación tiene que conquistarse en la tierra, dentro de la sociedad humana. Así concibe San Agustín la sociedad, como “un conjunto de muchas personas, unidas entre sí con la comunión y conformidad de los objetos que ama; sin duda para averiguar qué sea cada pueblo será menester considerar las cosas que ama y necesita”². Esta sociedad no surge de un pacto, o

1. De civit. Dei, XII, 26.

2. Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordii communione sociatus: profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit. Quaecumque tamen diligit, si coetus

contrato bilateral, sino en torno a un acervo de cosas que se buscan y se aman. "Dios creó al hombre uno y singular, no para dejarlo solo, sin la humana compañía, sino para encomendarle con esto más estrechamente la unión con la misma compañía y el vínculo de la concordia, viniéndose a juntar los hombres entre sí, no sólo por la semejanza de naturaleza, sino también por el afecto del parentesco, que aun la misma mujer se había de unir con el varón no la quiso crear como a él, a fin de que todo el género humano se propagase y extendiese de un solo hombre" ³.

Hay otros aglutinantes de la sociedad humana, además de este fundamental del amor de Dios y de la semejanza de Dios en el hombre. Uno de los principales es el lenguaje, como medio de expresión y comunicación de ideas y sentimientos ⁴. El lenguaje, además, es el instrumento de comprensión entre varios grupos humanos del mismo idioma; y quienes piensan en común en una misma lengua, se sienten también en la comunidad de los mismos valores espirituales. Babel indica no sólo separación entre hombres, sino distanciamiento de sentimientos y de pueblos.

Las antítesis antisociales del hombre quedan bien señaladas en estas palabras de San Agustín: *No hay animal alguno tan discordioso por vicio y tan social por naturaleza como el hombre* ⁵. La insociabilidad es un vicio; luego, la comunidad es de derecho natural al hombre con todas sus consecuencias. Y no se diga que el vicio de un hombre particular no daña a la sociedad, porque hay una estrecha relación entre hombre-individuo y la comunidad social o política, en donde el individuo desarrolla su actividad, porque "la socie-

est multitudinis, non pecorum, sed rationalium creaturarum, et eorum quae diligit concordiae communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melio, quanto in melioribus; tanto deterior, quanto est in deterioribus concors (De civit. Dei, XIX, 24).

3. Unum ac singulum creavit non utique sine humana societate deserendum, sed ut de eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando nec ipsam quidem feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum (De civit. Dei, XII, 21).

4. De civit. Dei, XIX, 7.

5. Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura (De civit. Dei, XII, 27).

dad no es otra cosa que muchos hombres unidos en comunidad para defender mutuamente sus derechos" ⁶.

La comunidad entre los hombres, esa propiedad que llamamos sociabilidad, está inserta en el corazón del hombre, de cada hombre, como una necesidad apremiante de subsistencia. No sólo conviven los hombres para satisfacer sus necesidades materiales, sino que, y más principalmente, sienten la urgencia de la compañía para llenar las exigencias del corazón en la convivencia con los demás. "Dios quiso que todos los hombres formasen una familia, y que sus relaciones mutuas estuvieran señaladas con el amor de hermanos. Dios creó a todos los hombres a su imagen y semejanza; y de un solo hombre hizo poblar la tierra, dando a cada uno el mismo fin en el mundo, que es él mismo" ⁷. Si todos tienen la misma finalidad en el motivo único de pervivencia en el mundo —ir hacia Dios— y los mismos medios de conseguir este fin —amor a Dios y al prójimo—, no se concibe cómo un hombre puede vivir disgregado de la comunidad humana, a la que por su naturaleza pertenece. Sólo hay dos caminos a la perfección del hombre, para hacerse y constituirse más en sí mismo: amar a Dios y amar al prójimo; o uno sólo si se quiere: el amor. Y "si hay algún otro medio de perfeccionamiento humano en esto se resuelve todo: amarás a tu prójimo como a ti mismo... Porque el amor es la plenitud de la ley" ⁸.

El mismo Cristo, cuando oraba al Padre, no pedía más que esto: que la convivencia humana fuera perfecta; que hubiera entre los hombres unidad de pensamiento y sentimiento: "que todos sean uno como tú y yo somos uno" ⁹. La unidad en la convivencia humana está santificada por Cristo, el hermano mayor, que, uniendo lo humano y lo divino en su persona, ejemplifica y fortifica las relaciones entre los hombres y entre los hombres y Dios. Un misántropo es un tipo anormal, que no sólo está sobrando en la sociedad, sino que, además, destruye una célula de la sociedad, que es su propia persona. Y, trasladado esto a la vida espiritual, todos formamos una unidad social en el Reino de Cristo, que nos preside como Cabeza

6. De civit. Dei, XIX, 21; Epist. 155, 3, 9; De civit. Dei, XV, 8, 2; Epist. 138, 2, 10.

7. Concilio Vat. II; Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo actual, parte I, cap. 2, n. 24.

8. Rm 13, 9-10; 1 Jn 4,20.

9. Jn 17, 21-22.

de su cuerpo místico, y con esto nos entronca con el Padre. Tratar de separarse de este Reino, es impedir la vida de la gracia en cada uno de nosotros y en los demás, hacia quienes nosotros debemos encauzar esa savia vital que corre por todo el organismo. La comunión de los santos es la forma estereotipada más clara y eficiente de la comunidad y convivencia fraternal entre los hombres.

En todo lo creado se muestra una razón: razón de ser y razón de destino. La razón de destino está ampliamente desarrollada en esa universal concepción genial de San Agustín, que él titula *ordo amoris*, que es como la expresión de una razón interna, que todo lo mueve, porque todo lo ha creado con una intencionalidad definida. Todo tiene un orden, que manifiesta una finalidad universal y una finalidad individual de destino. Todo camina en la congruencia, porque todo entre sí es congruente; y las partes todas del conjunto forman una totalidad armónica¹⁰. Y aunque en algún momento se rompiera la unidad congruente del ritmo universal, aún entonces las discordancias, "atendiendo al conjunto, por ningún lado se advierten"¹¹; y hacen resaltar más todavía la intención del Creador¹². Todo está dirigido por una *universalis via salutis* a la universal intencionalidad de destino en la mente de Dios¹³. La misma definición

10. De ordine, I, 1, 2; I, 2, 14; I, 5, 14.

11. De quant, animae, 36, 80.

12. Qui ordo atque dispositio quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam necesse sint. Ita quasi ex antithetis quodammodo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, id est ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur (De ordine, I, 7, 18). Ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimus carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret. Antitheta enim quae appellantur, in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quae latine appellantur opposita, vel quod expresius dicitur, contrapposita... Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt; ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur (De ordine, XIX, 13).

13. Haec est religio quae universalem continet viam animae liberandae; quoniam nulla nisi haec liberari potest. Haec est enim quodam modo regalis via, quae una dicit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum... Quenam ista est universalis via, nisi quae non suae cuique genti propria, sed universis gentibus quae communis esset, divinitus impertita est?... Providentiam quippe divinam sine ista universali via liberandae animae genus humanum relinquere potuisse non credit. Neque enim ait non esse, sed hoc tantum bonum tantumque adiutorium nondum receptum, nondum in sua notitia perlatum: nec mirum. Tunc enim Porphyrius erat in rebus humanis, quando ista liberandae animae universalis via, quae non est alia quam religio christiana, oppugnari permittebatur ab idolorum daemonumque cultoribus regibusque terrenis... Haec est igitur animae liberandae universalis via, id est

de orden comprendería la oposición de contrarios: *parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*¹⁴.

Esta *vía universal de salvación* —destino global del mundo— enclava a cada hombre en su propia misión de cada día, en la historia que va dejando cada hora. Por eso, a partir de la creación, no sólo se llega al origen del universo y al principio fontal de cada ser, sino que se abre una historia para cada hombre, y en ella se aprecia un índice que señala a todos una meta y un destino. Únicamente dentro de este universalismo se comprenden las disonancias, que hacen resaltar más intensamente toda la melodía del conjunto armónico. La totalidad de lo existente, partiendo de la creación, unificada desde su origen, concurre a la unanimidad del todo en la dirección y en la intención¹⁵; y todo es conducido a puerto seguro¹⁶, aunque otra cosa aparezca; porque todo está concorde en el tiempo con la sabiduría eterna¹⁷.

Todo orden, dentro de la diversidad de seres, se reúne y unifica en una única norma divina, en Dios mismo; pero no en un Dios identificado con el mundo, como hipóstasis del mismo, sino en el Dios personal, en el Dios del *Génesis*, Dios único y creador. Aunque todo ha salido de Dios, en Dios tiene su centro, y a Dios se orienta como fin intencional de destino¹⁸; nada se confunde con Dios, que todo lo trasciende y de todo se diferencia. Luego cuanto existe se origina, perfecciona y acaba en Dios. Así puede decir san Agustín en aquella sublime oración de los Soliloquios: *Dios, Creador de todas las cosas, dame primero la gracia de rogarte bien, después hazme digno de ser escuchado y, por último, librame, Dios, por quien todas las cosas que de su cosecha nada fueran, tienden al ser. Dios, que no permites se aniquilen los seres, que de suyo buscan la destrucción. Dios, que creaste de la nada este mundo, el más bello que contemplan los ojos. Dios, que no eres autor de ningún*

universis gentibus divina miseratione concessa (De civit. Dei, X, 32, 1-2). Todo este capítulo es interesante, y en el que afirma san Agustín contra Porfirio que sólo la religión cristiana es dada a todos para la salvación universal.

14. De civit. Dei, XIX, 13.

15. Ordo est quo agit Deus omnia quae sunt (Confess. III, 8, 16). Cfr. De ordine, I, 5, 4; I, 10, 28; II, 4, 11.

16. De div. quaest. 83, q. 53.

17. De trinit. II, 5, 8; Epist. 138, 1, 2-5.

18. Enarrat. in psal. 57, 16.

mal y haces que lo malo no se empeore. Dios, que a los pocos que en el verdadero ser buscan refugio les muestras que el mal sólo es privación de ser. Dios, por quien la universalidad de las cosas es perfecta, aun con los defectos que tiene. Dios, de quien no procede disonancia alguna cuando se armonizan lo peor con lo mejor. Dios, a quien ama quien es capaz de amar, sea consciente o inconsciente. Dios, en quien están todas las cosas, pero sin afearte con su fealdad ni dañarte con su malicia o extraviarte con su error. Dios, que sólo los puros has querido que posean la verdad. Dios, Padre de la verdad, Padre de la sabiduría y de la vida verdadera y suma; Padre de la bienaventuranza, Padre de todo lo bueno y hermoso, Padre de la luz inteligible, Padre de nuestras inspiraciones, con que disipas nuestro sopor y nos iluminas; Padre de la Prenda que nos amonesta volver a ti.

A ti invoco, Dios, verdad, principio, origen y fuente de la verdad de todas las cosas verdaderas. Dios, sabiduría, autor y fuente de la sabiduría de todos los que saben. Dios, verdadera y suma vida, en quien, de quien y por quien viven todas las cosas que suma y verdaderamente viven. Dios, bienaventuranza, en quien y por quien son bienaventurados cuantos son bienaventurados. Dios, bondad y hermosura, principio, causa y fuente de todas las cosas buenas y hermosas. Dios, luz espiritual, que bañas de claridad las cosas que brillan a la inteligencia. Dios, cuyo reino es todo el mundo, que no alcanzan los sentidos. Dios, que gobiernas los imperios con leyes que se derivan a los reinos de la tierra. Dios, separarse de ti es caer; volverse a ti, levantarse; permanecer en ti es hallarse firme: Dios, alejarse de ti es morir; volver a ti es revivir, morar en ti es vivir. Dios, a quien nadie pierde sino engañado, a quien nadie busca sino avisado, a quien nadie halla sino purificado. Dios, dejarte a ti es ir a la muerte; seguirte a ti es amar; verte es poseerte. Dios, a quien nos despierta la fe, levanta la esperanza, une la caridad. Te invoco a ti, Dios, por quien vencemos al enemigo. Dios, por cuyo favor no hemos perecido nosotros totalmente. Dios, tú nos avisas que vigilemos. Dios, con cuya luz discernimos los bienes de los males. Dios, con tu gracia evitamos el mal y hacemos el bien. Dios, tú nos fortificas para que no sucumbamos a las adversidades; Dios, a quien se debe nuestra obediencia y buen gobierno. Dios, por quien aprendemos que es ajeno lo que alguna vez creíamos nuestro y que

es nuestro lo que alguna vez creímos ajeno. Dios, por quien superamos los estímulos y halagos de los malos; Dios, por quien las cosas pequeñas no nos envilecen y nuestra porción no está sujeta a la inferior. Dios, por quien la muerte será absorbida con la victoria. Dios, que nos conviertes y nos desnudas de lo que no es y vistes de lo que es. Dios, que nos haces dignos de ser oídos. Dios, que nos defiendes. Dios, que nos guías a la verdad. Dios, que nos muestras todo bien, dándonos la cordura y librándonos de la estulticia ajena. Dios, que nos vuelves al camino. Dios, que nos traes a la puerta. Dios, que haces que sea abierta a los que llaman. Dios, que nos das el pan de la vida. Dios, que nos das la sed de beber lo que tomado nos sacia. Dios, que arguyes al mundo de pecado, de justicia y juicio. Dios, por quien no nos arrastran los que no creen y reprobamos el error de los que piensan que las almas no tienen ningún mérito delante de ti. Dios, por quien no somos esclavos de los serviles y flacos elementos. Dios, que nos purificas y preparas para el divino premio, acude propicio en mi ayuda.

Todo cuanto he dicho eres tú, mi Dios único; ven en mi socorro, una, eterna y verdadera substancia; donde no hay ninguna discordancia, ni confusión, ni mudanza, ni indignancia, ni muerte, sino suma concordia, suma evidencia; soberano reposo, soberana plenitud y suma vida: donde nada falta ni sobra; donde el progenitor y el unigénito son una misma substancia. Dios, a quien sirven todas las criaturas capaces de sumisión, a quien obedecen todas las almas buenas. Según tus leyes giran los cielos y los astros realizan sus movimientos, el sol produce el día, la luna templá la noche, y todo el mundo, según lo permite su condición material, conserva una gran constancia con las regularidades y revoluciones de los tiempos; durante los días, con el cambio de la luz y las tinieblas; durante los meses, con las crecientes y menguantes lunares; durante los años, con la sucesión de la primavera, verano, otoño e invierno; durante los lustros, con la perfección del curso solar; durante grandes ciclos, por el retorno de los astros a sus puntos de partida. Dios, por cuyas leyes eternas no se perturba el movimiento vario de las cosas mudables y con el freno de los siglos que corren se reduce siempre a cierta semejanza de estabilidad; por cuyas leyes es libre el albedrío humano y se distribuyen premios a los buenos y los castigos a los malos, siguiendo en todo un orden fijo. Dios, de ti proceden hasta nosotros todos los bienes. Tú apartas todos los

*males. Dios, nada existe fuera de ti, nada sobre ti, nada sin ti. Dios, todo se halla bajo tu imperio, todo está en ti, todo está contigo. Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza, como lo reconoce todo el que se conoce a sí...*¹⁹. Lo mismo en la *Ciudad de Dios*²⁰, en donde se expresa más profundamente el origen, camino y meta de todo lo creado²¹.

En este orden-finalidad todo se ajusta, y en donde todo sirve al Señor; no porque Dios necesite el servicio, sino porque, ajustándose todo el hombre a él, encuentra remedio a su indigencia. "Lo que Dios manda no lo hace para su provecho, sino en el del que es mandado; por eso, es verdadero Señor. No necesita de su siervo; en cambio, éste no puede remediar su miseria sin él"²². Todo este orden universal concurre teleológicamente a la final y suprema socialización en la plenitud de los tiempos: Cristo en todo, como todo centrado en Cristo, glorificando a Dios y gozando de Dios.

Lo irracional se ajusta al orden sometido a la ley de la quietud en la necesidad del reposo para los inanimados —minerales—, a la del crecimiento-vida —vegetales— y a ley ciega del instinto —animales irracionales—. Para el hombre todo es distinto. El contenido del hombre, de este hombre concreto, no del hombre idea o concepto, se manifiesta en el obrar de cada día; todo lo que entraña el vivir: despertarse, hacer; caminar, alegrarse; reposar, dolerse, proyectar, afeizarse; gozar, sufrir. Todo esto, y más verbos con los que el hombre aparece como sujeto agente. Siempre en acción, se

19. Solil. I, 1, 2-4.

20. De civit. Dei, V, 11.

21. ...a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo; a quo est mensura, numerus, pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum, formae seminum, motus seminum atque formarum: qui dedit et carni originem, pulchritudinem, valetudinem, propagationis fecunditatem, membrorum dispositionem, salutem concordiae: qui et animae rationali dedit memoriam, sensum, appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem: qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem; sed neque exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia, et quadam veluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse (De civit. Dei, V, 11). Sicut creator, ita et remunerator, donec universi saeculi pulchritudo, cuius particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris excurrat (Epist. 138, 1, 5).

22. Confess. III, 8, 15.

proyecta *hacia*; nunca está el hombre en la pura estática del estancamiento; siempre en camino, nunca en el reposo de no-obrar, aun cuando no actúe externamente. Dentro de él vibra constante la acción del determinarse hacia algo: inmensa intencionalidad *intensiva*. Y como sujeto de la oración siempre presente, exige el complemento verbal: término de esa acción. La verdad como bien y el bien como verdad son ese complemento directo que el hombre realiza en cada instante; bien y verdad reales o ficticios, pero siempre bajo la denominación de tales y reales; aun cuando sean desviaciones, él siempre las toma como algo real y verdadero.

I. EL AMOR, NEXO INTENCIONAL

Siempre actuando de sujeto, está siempre en la acción del verbo. Tanto, que muchas veces confundimos el nexo del predicado-sujeto con alguno de estos dos últimos elementos gramaticales en su contenido psíquico-axiológico. Es entonces cuando el hombre no actúa como hombre: cuando su *oración gramatical* —de contenido psíquico— no encierra las condiciones de nexo entre los dos elementos constitutivos de la oración —contenido axiológico—. Si falta esta intencionalidad axiológica, la oración pierde su significado; y el hombre, sujeto de la misma, queda flotando en el vacío de la acción por falta de conexión entre sus generadores. Esta intencionalidad humana en la acción es siempre un movimiento interior o externo, que planta al hombre en la vida del hacer.

Pero el hombre no vive nunca a expensas de estas intencionalidades, que pudiéramos traducir como un simple medio de estímulos. Si así fuera, dejaríamos reducido al hombre a la condición de los brutos. Es también verdad que el hombre desarrolla toda su actividad en medio de esta zona de estímulos biológicos; pero entonces tomamos a esta zona como algo trascendente o rebasante; y con ella se centra el hombre en el mundo de las realidades. Radicado en la realidad, el hombre escoge su situación en ella; y gracias al principio inmaterial, espiritual, que lo anima, escapa a la condición de mero movimiento inmanente de un organismo, o del mismo movimiento. Es algo el hombre, que, al hacerse su situación en la realidad, se afianza en ella como dueño de sí mismo y hasta dueño de la misma realidad circundante, cuando ésta es inferior o

de su misma condición; y cuando le es superior, es la Realidad —con mayúscula— la que lo toma y lo asciende hasta Dios. Únicamente en este sentido es el hombre sujeto de la oración: como dueño de la realidad por un principio formal-espiritual, que le hace constituirse en poseedor de sí frente a la cambiante intencionalidad, que el predicado tiene para él, que es el sujeto.

Por esto, nos damos cuenta de una frase muy manida en estos tiempos: *el hombre es siempre el mismo, y nunca lo mismo*. Pero, con la condición de mantenerse siempre alerta, luchando, para seguir siendo siempre él mismo, en idéntica forma en las diversas fases del hacer racional, como sujeto invariable de la oración.

Como todo sujeto gramatical, el hombre está incluido en los tres tiempos del verbo: pasado, presente y futuro. La acción, que realiza con el verbo, ahí queda, frente a él, en un tiempo pasado; pero, como los efectos, que de ella se desprenden, puede influir en el ahora y en el después humanos. Inserto el hombre en el ahora, siempre en el ahora de su obrar, de su pensar y de su querer, es dueño del tiempo, de su tiempo, por la conexión psíquica de su verbo actuar. En el ahora de su siempre debe mantener el equilibrio, que le dicta su condición racional, en el antes, porque éste influye en el ahora y puede conformar su después.

En la concordancia de los dos elementos gramaticales —sujeto y predicado— el hombre es el mensajero de una buena nueva. En concordancia consigo mismo y con su realidad circundante, se constituye el hombre en mesías, y tiene que comunicar al mundo esa buena nueva: la que Dios le confió en su misión humana; ése es su mensaje. Así, el hombre nunca se agota en el obrar. Y aquí nos viene de perillas la idea del hombre interior agustiniano, la del hombre que siempre está en nexo racional entre su ser —sujeto— y su obrar —predicado—. Con mucha frecuencia confundimos el contenido real del hombre interior agustiniano, reduciéndolo a una caricatura de tal. Y así decimos que es un hombre que vive *para-sí-en-sí* y *de-sí-para-sí*, un hombre que está nadando en las oscuridades del ser humano, encerrado en no sé qué mazmorras internas de nuestra espiritualidad. No; no es ése el hombre interior agustiniano. San Agustín nos dice que su hombre interior es el ser humano viviendo en la conformidad de su pensar, de su querer, de su obrar. O como dice muy bien Mariano Yela: “Es la posesión del sentido

personal de la vida efectiva y psicofísicamente real"²³. Lo contrario es el egoísta, el misántropo, o lo que se quiera, menos el hombre interior agustiniano. El hombre interior es toda la persona humana, sin mixtificaciones ni divisiones, toda ella, que vive su vida en la racionalidad²⁴. Este es el hombre interior, en donde habita la verdad²⁵, en donde Dios se deja ver como una luz que ilumina todas las verdades del hombre y al hombre todo²⁶.

Aún hay más en este nexo de hombre-sujeto con su predicado. Entre los dos se da una relación mutua, de ambos a dos, recíprocamente. Pero esta relación es extensiva; no se queda en este compartimento, estancada, del sujeto al predicado y viceversa. Va más lejos: es una relación trascendente hacia el contenido que ambos significan, hacia las cosas; y, desde las cosas, a Dios. En ambos elementos se da una intencionalidad, que es ascenso a lo absoluto. Esta intencionalidad se manifiesta en ambos términos por la influencia que el sujeto ejerce sobre el predicado. Si el sujeto —el hombre en nuestro caso— está todo él ordenado hacia lo absoluto por necesidad y aspiración libre, lo mismo el predicado, que siempre sigue la dirección marcada por el sujeto, por la energía del nexo —también intencionalidad— hacia el sujeto, del que depende en todo para subsistir y consistir. El hombre tiene como misión estar ordenado hacia Dios, el valor supremo, lo absoluto; y si la tiene el hombre como sujeto, el predicado —la acción verbal del sujeto-hombre— sigue su misma condición; el obrar del hombre tiene que ir hacia Dios. Y cuando el sujeto desvía la dirección de esta intencionalidad por su libertad torcida, eso mismo hace el predicado al actuar bajo el dominio del sujeto. Y cuando los dos, el hombre-sujeto y el predicado-obrar, se dirijan a Dios, como término intencional y término *intensional*, tendremos un hombre nuevo al estilo paulino, que descartó al hombre viejo por la afirmación de los valores eternos de la persona humana.

En el reino del ser el hombre ocupa el centro de la creación. A cada ser le corresponde un lugar en el cosmos. Este lugar nos

23. M., YELA: *La forma en el hombre*, *Revista de Filosofía*, 68 (1959), 5-16, pág. 12, Madrid.

24. De anima et eius origine, IV, 11, 20; De trinit. XI, 1, 1; De magistro, I, 2.

25. De vera rel. 39, 72.

26. De lib. arbit. II, 11, 28; De div. quaest. 83, q. 42, 2.

interesa traducirlo ahora por la misión de cada ser en el mundo; y expresamos la frase anterior con este contenido óntico y axiológico: todo ser en el mundo tiene una misión que cumplir, y que es la razón de su existencia; por consiguiente, también el hombre tiene una misión en el mundo.

El ser inanimado tendrá su misión en la mera existencia inmóvil: en el *estar*, simplemente. El mineral es, nada más; no actúa. Su ley es la inercia. Tampoco se reproduce; no crece; aumenta su volumen por yuxtaposición, por coherencia o adherencia. No tiene vida en sí. Su movimiento no es inmanente; es sólo de un lugar a otro, transeúnte. No tiene aquel movimiento vital e íntimo, característico de los seres que tienen vida. El equilibrio llena su ser por completo en la inercia.

Al ser viviente, si es vegetal, le corresponde el movimiento vital inmanente de nacer, crecer, reproducirse y morir: una misión de inmovilidad insensitiva, y por ella alcanzar su finalidad en el mundo. Su misión es estar ahí, señalando por movimiento insensitivo la ruta del Creador. Está siempre dentro de su ley, siempre en la estabilidad de su equilibrio.

Si el ser viviente es semoviente, es animal —un bruto, un irracional—, al ser estático del mineral y al estar en movimiento insensitivo del vegetal se le añade una nota específica y clasificante: es un ser que siente. El sentir es su distintivo entre los seres existentes. Su misión es ya más elevada: apunta al Creador con un alma sensible. El animal vegeta; pero también siente, y conoce. La sensibilidad regula todas sus acciones instintivas. No se mueve, ni actúa, ni grita, ni ataca, porque piense, porque una urgencia del deber le mueva a ello; sino por algún estímulo interno o externo que le obliga: el hambre, el dolor, el goce, el miedo... Todo él es instinto; y, como instinto, innato y ciego, predeterminado por su naturaleza bruta. Por más que en muchos casos se nos hable de la inteligencia de algún animal, si se analizan las cosas con serenidad, encontramos que todo eso es origen de una sola causa: el instinto, impulso ciego, nada de conocimiento racional; sensibilidad multiforme, exquisita; pero, al fin de cuentas, sensibilidad y nada más. El animal conoce lo conveniente en cada caso; pero no la conveniencia como concepto.

Si el ser viviente es un racional, es un hombre; y su misión es

levantarse por encima de los demás seres y unirse con Dios. Lo que caracteriza al hombre es su razón; la inteligencia, la voluntad, la libertad. El hombre es un complejo de sensaciones y operaciones conscientes, que reflejan toda una actividad espiritual, clamando por un principio unitario y simple. La consciencia del fin de la acción es lo más particular para el hombre; y lo que hace que el hombre sea hombre, y que se distinga de los irracionales. El hombre no sólo obra por impulsos del instinto —esa fuerza ciega que obliga a la acción sin remedio, sin una posible reacción en contra—; es más, puede actuar contra su mismo instinto, si es que se puede hablar de instinto para el hombre. En su interior vibra una energía supra-sensible, que le hace reaccionar contra todo lo que halaga su apetito, y que, por reflexión consciente, se mueve el hombre hacia la verdad y hacia el bien.

La ley del hombre es su razón. Con la razón puede escoger los medios que más rápidamente, y con mayor fruto le llevan a un fin. Siempre puede escoger estos medios razonables. Pero, ¿siempre vive conforme al principio que le urge al bien y a la verdad? ¿Cuántos hombres andan por el mundo, que puedan decir que nunca se arrepintieron de algo? ¿Podríamos citar uno tan sólo que en su vida no haya dejado algo que desear? Para encontrar a ese hombre tendríamos que encender la "linterna de Diógenes", y recorrer el mundo entero en busca del hombre íntegro, del que nunca mancilló lo más mínimo su conciencia, del que fue consecuente con su razón, del que en todo y en todos los instantes de su vida procedió con ecuanimidad y justeza, dominando su acción y reacción con la reflexión consciente; y nos llevaríamos un gran desengaño al encontrarlos en el mismo punto de partida, contristados, porque no pudimos dar con un hombre que haya conservado el equilibrio entre la ley de su razón y su quehacer constante.

Es un hecho, que no podemos negar. Cuando en todo el orden inferior al hombre —en el mineral, vegetal y en el animal— se observa el equilibrio, que Dios estableció en el principio, en el hombre esa ecuanimidad no se guarda; porque muchas veces el hombre trastrueca la razón de su vida y de su misión en el mundo. Somos seres desequilibrados, y lo somos voluntariamente. Inclinados por naturaleza al bien, a lo noble, a lo grande, en lugar de ser resplandor de la bondad, del orden, de la nobleza, de la grandeza, somos

arquetipo de la desintegración personal. Porque en nuestro vivir de cada instante rompemos la armonía y la paz, llevados de lo bajo, de lo feo, de lo pequeño, que halaga nuestro apetito. Obrar bien nos cuesta tanto trabajo, que muchas veces rompemos el nexo con nuestro predicado verbal del obrar; y sucumbimos en la lucha por la integridad de nuestra persona. Y lo que debiera sernos natural y fácil, nos es trágicamente doloroso y arduo.

¿Cuál es la causa de este desequilibrio humano? Admitamos o no la caída de que nos habla el relato bíblico, sabemos que algo se ha escapado del hombre, algo que, con su ausencia, empequeñece la personalidad del hombre. Sentimos ansia de libertad; y nos vemos fuertemente traillados con la maroma de la impotencia del esclavo. Y en esta ansia consumimos nuestro obrar, porque hemos perdido el verdadero sentido de intencionalidad al caminar: nuestro obrar hacia una meta, que no nos es apropiada.

Si en cada cosa está el rastro de Dios²⁷, en el hombre es Dios quien se une a la racionalidad humana. Así, cuanto más racional es el hombre, cuanto más quiera ser hombre, más unido está a Dios²⁸. Cuanto más desarrolle su personalidad, cuanto más entienda, cuanto más sepa de las cosas, más estrechamente se une el hombre a Dios. Y esto por la razón de su ser esencial humano, en donde resplandece la imagen de Dios; y por la razón de verdad, que el hombre encuentra en lo demás que no es sí-mismo, por venir toda verdad de la fuente inmutable e inagotable, que en Dios subsiste²⁹. Entonces el saber humano podemos traducirlo como un conocer más profundo a Dios, y como un amar más íntimo a Dios.

El hombre no sube a Dios, porque anda embobado en el escuchar el ruido del mundo. Es que entonces da importancia real a lo que sólo la tiene en significación. Usando de los hombres como realidades, se estanca su pensamiento —y muchas veces, casi siempre, su sentimiento— en lo pasajero de los sonidos, y no se adentra en el contenido real y consistente de los seres. En cierta ocasión me mostraron una caricatura: un joven escuchando un aparato de radio-transistor. Estaba embelesado escuchando una melodía desorganizada —una de ésas que llamamos hoy *música concreta*—,

27. Confess. III, 6, 10; X, 6, 9.

28. De lib. arbit. III, 7, 21.

29. De div. quaest. 83, q. 46, 2.

y llevaba el dedo a los labios, tratando de imponer silencio a un rui-señor que lanzaba endechas al Creador de la naturaleza. Esto mismo pasa a los hombres, cuando, desprendidos de su significado racional de nuestra misión humana de ir hacia Dios, ponemos el dedo en los labios, imponiendo silencio a nuestra inteligencia; y dejamos que el corazón se nutra y sature de lo mezquino, arrítmico e invaluable de lo caduco de un placer o de un rastrero sentir.

II. JUSTICIA O INJUSTICIA

Sabida es la preocupación de Agustín por el mal, en el problema de su origen y esencia; no del mal físico, sino de toda la problemática ético-religiosa que lleva consigo el problema. El mal físico, en lugar de perturbar el orden, lo subraya y avala. ¿El mal moral? Este entra en escena con el hombre, con el libre albedrío de la voluntad. El hombre, encauzado en el orden universal, tiene la facultad de rebelarse contra la armonía, contra Dios, que la puso en el mundo³⁰.

Todo se entiende muy bien en este orden a Dios, cuando todo el hombre camina en rectitud del bien-justicia; pero cuando se coloca el hombre desde el lado del mal, todo cambia, y el problema se acentúa al crecer la dificultad. Esto lo vio claramente san Agustín. Es que el pecado incide en el mundo como un derrumbamiento del orden, y es como si se introdujera en escisión esencial dentro de la creación, y todo se quebrara en dos. En el pecado original se da un hecho histórico, y por él nacen los hombres *empecatados*; el tiempo-historia se hace así tiempo-pecado, que todo él mira y conspira por un tiempo-redención-salvación. Pues, a pesar de esta fisura en la creación, aún en el hombre, con su pecado y todo, si malo por su voluntad y bueno por naturaleza, hay un fondo de bondad por el que se puede reintegrar al orden perturbado y colocarse en la tranquilidad de lo armónico. Lo ético no constituye un mundo aparte, porque la maldad no entraña algo sustancialmente separado del

30. Remitimos al lector al trabajo del P. Saturnino Alvarez Turiénzo: *Entre maniqueos y pelagianos. Iniciación al problema del mal en san Agustín. La ciudad de Dios*, 167 (1954), págs. 99 y ss. También a Joseph Mausbach: *Die Ethik des heiligen Augustinus*; Freiburg im Breisgau, 1909.

todo, sino un *status*, que supone la misma naturaleza, que, aunque averiada, todavía buena y con capacidad de salvación. Y cuando el hombre se convierte en malo, no es por su naturaleza, sino por su voluntad perversa.

El hombre, cuando se separa de la vía del bien, se aparta también de Dios. Y cuando esto sucede, es que no quiere recordar que cuanto hay de verdadero, hermoso y bueno, que cuanto es y en la medida que es, viene de Dios; y en lugar de Dios se coloca o trata de colocarse él en el centro, origen y fin de lo bueno, hermoso y verdadero³¹. Esto no queda sólo en el hombre, sino que en el mundo de lo creado ha habido, con esta postura humana de *aversión a Dios*, una inversión de valores en la jerarquía natural de las cosas. Las cosas creadas *están para usarlas* como medios a un fin, que se encuadra en el orden universal. Cuando el hombre abusa de ellas, es que las *goza* en lugar de *usarlas*. Entonces sucede el trastrueque en la jerarquía: el *uti* se convierte en *frui*, y las cosas en fin en lugar de *medio*³². El lugar que debe ocupar Dios en el hombre está tomado por algo fuera de su centro; es decir, Dios queda suplantado por la criatura; y ésta exige para sí atributos que a sólo Dios son debidos; se ama como bien supremo lo que sólo tiene una esencia creada³³.

La conducta humana está transida por la dimensión moral. Nada hay indiferente en el actuar del hombre: es bueno, o es malo, no hay término medio; todo está afectado por el mundo de lo ético. Esto lo sabe perfectamente san Agustín: Toda su controversia con Pelagio es una prueba evidente de ello. Todo lo humano —lo interno y lo exterior— está atravesado por la exigencia de lo moral, individual y socialmente³⁴.

Lo moral, que está presente en todo el hombre agustiniano, es la consecuencia de un compromiso con un orden objetivo; compromiso de sumisión, no de rebelión, y en el que únicamente se constituye, se hace y se perfecciona. No es este compromiso un capricho de Dios, es exigencia del natural humano racional en abertura ha-

31. De lib. arbit. II, 19, 53.

32. *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est* (De doct. christ. I, 4, 4).

33. De doct. christ. I, 3-5; De div. quaest. 83, q. 10.

34. De vera rel. 55, 110; Epist. 155, 3, 9.

cia el bien. Y si el hombre es abertura al bien, cuando a él se llega, se hace bueno, se perfecciona racionalmente, y se hace beneficiario de la bondad³⁵. Así, el bien es la cima de este orden realizado y realizable. Luego, la perfección humana será escalar la cima de los valores, centrar en ella todo lo humano, y, desde ella, actuar, pensar y amar. No hay bienes separados e independientes en la escala de valores; todos se enlazan y concurren a la perfección del que está en la cima; por eso, se exige el camino del hombre por la escala hasta llegar al bien supremo; y en la medida que lo consiga, el hombre se acabará y perfeccionará. La ética agustiniana no es ética de virtudes, sino de mandamientos, de deberes, que es lo mismo que la puesta en marcha de todo lo humano hacia la meta de destino; y el hombre camina, no actualizando virtudes, sino ingresando todo él en el orden universal de los seres y de los bienes por su comportamiento de dignidad. La perfección humana es perfección comunitaria —socialización santificante y santificadora—, y no una participación de multiplicandos singulares y separados. Y esto se consigue poniendo la vista y el corazón en la moral de los mandamientos y deberes.

El orden en san Agustín es *la manera que Dios tiene de realizar cuanto existe*³⁶. El modo de orden humano dentro del universo consiste en no salirse del orden establecido, en dejarse ordenar. Y siendo el hombre un ser *en vocación, con vocación y para la vocación*, la respuesta afirmativa a ella en esas tres *situaciones-límite* consiste su puesta en orden y su caminar en el orden. Cuando no contesta, o responde negativamente, es que camina en desorden. El modo de participar en el orden es comulgando, actuando en comunión; y esto se hace cuando la entrega radica en la voluntariedad a través del amor. La *conversio agustiniana*, con la que actualiza el hombre la puesta en orden de todo lo suyo, se realiza sólo con y por el amor. El amor lleva y trae al hombre, como un peso a su centro, y le da la dirección al fin³⁷. Todo lo polariza el amor: el orden y el desorden³⁸. Lo ético, como una ordenada dirección a un fin,

35. Nihil Deus iubet quod sibi prosit, sed illi cui iubet (Epist. 138, I, 6).

36. Ordo est quo Deus agit omnia quae sunt (Confess. III, 8, 16). Cfr. De ordine, I, 5, 14; I, 10, 28; II, 4, 11.

37. Confess. XIII, 9, 10.

38. Quanquam et in hac vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est: id eligere, prudentia est: nullis inde averti molestiis, fortitu-

recorre todo lo largo de la existencia de cada hombre y de toda la humanidad, de principio a fin. La conducta humana se calificará dentro de este orden como un ajuste o un desajuste. Luego, además de la presencia humana, se da la otra presencia de Dios, no sólo como creador, sino como ordenador-concertador de los principios, medios y fines. Sin esta presencia de Dios, el mundo sería un caos y pronto se desintegraría³⁹.

Todo ser creado toma su fundamento ontológico en el ser eterno⁴⁰. Si esto pasa en el modo del ser, eso mismo acontece en el del actuar para el hombre. La ley eterna es también principio que mantiene todo en orden; y del que todo orden participa; tanto, que en cualquier forma de suficiencia en un orden dado dice estrecha relación a ella con exigencia ético-axiológica. Cualquier ruptura de esta relación es un desquiciamiento interno, que rebasa y sale al exterior. Este rompimiento o desajuste moral es siempre una separación religiosa de la unidad, que mantenía compacto y organizado a todo el conjunto⁴¹.

Caminando dentro de este orden ético-religioso anda el hombre en rectitud de justicia. La justicia en san Agustín va unida al orden, como una virtud ético-metafísica, que coloca a todo en su lugar apropiado⁴², y que es la perfección de las demás virtudes. Porque si lo virtuoso consiste en amar lo que debe ser amado, o en

do est; nullis illecebris, temperantia est; nulla superbia, iustitia est. Quid autem eligamus quod precipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus? Hoc est Deus, cui si diligendo aliquid vel praeponimus, vel aequamus, nos ipsos diligere nescimus. Tanto enim nobis melius est, quanto magis in illum imus, quo nihil melius est. Imus autem non ambulando, sed amando. Quem tanto habebimus praesentio, quanto eundem amorem quo in eum tendimus, potuerimus habere puriorem: nec enim locis corporalibus vel extenditur, vel includitur. Ad eum ergo qui ubique praesens est et ubique totus, non pedibus ire licet, sed moribus. Mores autem nostri, non ex eo quisque novit, sed ex eo quod diligit, diludicari solent: nec faciunt bonos vel malos mores, nisi boni vel mali amores. Pravitate ergo nostra, a rectitudine Dei longe sumus: unde rectum amando corrigimur, ut recto recti adhaerere possimus (Epist. 155, 4, 13).

39. Si in te non essent non essent (Confess. X, 27, 38). Cfr. Confess. I, 2, 2.

40. De gen. ad litt. VI, 16, 21; IV, 5, 11; IV, 3, 7; De lib. arbit. III, 7, 21.

41. Est enim vera religio, qua sic uni Deo anima..., reconciliatione religat (De quant. animae, 36, 80). Ei uni (Deo) religantes animas nostras, unde religio dicta creditur (De vera rel. 55, 111). Cfr. De civit. Dei, X, 3.

42. ...unde fit... iustus ordo naturae (De civit. Dei, XIX, 4, 4).

un *ordo amoris*⁴³, la justicia será, no un *ordo iuris*, sino un *amor ordinis*⁴⁴. A medida que Agustín se va adentrando en lo profundo del cristianismo, también su justicia va adquiriendo valor más hondo, y la virtud filosófica va adquiriendo valor de virtud cardinal; y estudia a la justicia como justificación-santificación, que viene de Dios y se regala al hombre por la gracia sobrenatural⁴⁵. La justicia más acabada implica una decisión de la voluntad, que introduce a todo el hombre en el orden, en donde lo axiológico hace que todo cobre valor dentro de la jerarquía real de las cosas⁴⁶. Luego, también para san Agustín la justicia adquiere una nueva significación, y se la definiría como una virtud, que, perfeccionando lo propio de cada uno, hace que el hombre se abra a los demás. El justo es el que, siendo dueño de sí, se entrega a los otros; es el liberal, el que se da a sí mismo. En este concepto agustiniano la justicia no es el derecho de *lo suyo*, de lo de cada uno, o de lo propio, porque nos pertenece; sino más bien la virtud del todo, de la comunidad, que se define lógicamente por la caridad. La conclusión salta a la vista. Si la justicia *re-une* en comunidad, nadie presuma de lo suyo, *nada se reclame como propio*⁴⁷; y *cuanto uséis las cosas comunes mejor que las propias, tanto conoceréis que habéis adelantado en la virtud*⁴⁸. No ceder al orgullo, que es puesta de singularidad, eso es lo justo. Abandonar a cada uno a sí mismo, desconectarlo de la comunidad, es dejarlo vacío, hundido en la inanidad. Y cuando el hombre se abre al todo, y se vive y se piensa en común, eso es lo noble, es lo natural-sustantivo, y hasta sobrenatural-divino.

La justicia manifestándose como el esplendor del orden, se hace naturalmente en lo humano; y no es la afirmación de individuali-

43. De gen. contra manich. II, 10, 14.

44. De gen. contra manich. II, 10, 4. Iustitia... unde fit... iustus ordo naturae (De civit. Dei, XIX, 4, 4; IX, 9, 14). Iustitia, amor soli amato serviens (De mor. Eccl. Cath. I, 15, 25) Iustitiae vitae regulam... ut Deo quem diligit, id est summo bono... serviat; ceteraque omnia partim subdita sibi regat, partim subiicienda praesumat (De mor. Eccl. Cath. I, 24, 44). Iustitia enim ad omnes partes animae pertinet, quia ipsa ordo et aequitas animae est, qua sibi ista tria concorditer copulantur; prima, prudentia; secunda, fortitudo; tertia temprantia; et in ista tota copulatione atque ordinatione iustitia (De gen. contra manich., II, 10, 14). Cfr. De div. quaest. 83, q. 61, 4.

45. ...ei adhaerendo iuste vivimus (De gen. ad litt. VII, 12, 25-26).

46. Haec est perfecta iustitia, quo potius potiora, et minus minora deligimus (De vera rel. 48, 93).

47. De quant. nimae, 34, 78; 36, 80; Confess. V, 3, 5.

48. Regula ad servos Dei, 8, 3.

dades, sino confortación de lo de todos. Por el orden-justicia se crea concordia, y en la concordia nace y progresa la paz⁴⁹. Pero siendo la justicia una virtud principalmente ética, en san Agustín, tiene más bien un contenido óntico, y pasa a ser el denominador común de todas las virtudes; más que una virtud particular es el fondo de todas ellas. Es un *estado* de virtud, más que un *hábito* de virtud⁵⁰. Es un estado-permanencia en el bien, como la abundancia-presente de todo lo bueno⁵¹. Es el amor que todo lo da, para que todo quede en el equilibrio de la paz. Una justicia, como un simple dar lo suyo a cada uno, si bien se mira, no es más que una pura ilusión, y nada puede hacer en el mundo agustiniano, que es pura contingencia; ni en el hombre, que es un completo mendigo de Dios⁵².

Con una justificación-justicia, entendida así, puede llegarse a una perfectibilidad de la persona en consonancia con la definición del hombre como el constituirse en sí mismo por la entrega a la acción hacia todos. Así se entiende mejor que hombre y justificación estén en la línea ascendente de la salvación: en cada momento a más y mejor; y, sobre todo, cada vez más hacia Dios⁵³. En el concepto de justicia-justificación hay siempre el paso de lo ético-jurídico a lo metafísico, y de lo metafísico a lo teológico; en lo teológico alcanza su mayor desarrollo conceptual por la entrada de la caridad. Aquí ya justicia y caridad se funden en una sola palabra y en un solo contenido: amor. No se puede *dar a cada uno lo suyo* sin un fondo in-

49. De civit. Dei, XIX, 13; Enarrat. in psal. 85, 12; in psal. 71, 5.

50. Repetimos el texto arriba citado por parecernos sobremanera interesante: Iustitia ad omnes partes animae pertinet, quia ipsa ordo et aequitas animae est, quia sibi ista tria concorditer copulantur; prima, prudentia; secunda, fortitudo; tertia, temperantia; et in ista tota copulatione et ordinatione iustitia (De gen. contra manich. II, 10, 14).

51. ...quatuor animae virtutes, quibus in hac vita spiritaliter vivitur, prudentiam, temperantiam, fortitudinem, et iustitiam. Quarum prima es cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; secunda, refrenatio cupiditatis ab iis quae temporaliter delectant; tertia, firmitas animi adversus ea quae temporaliter molesta sunt; quarta, quae per ceteras diffunditur, dilectio Dei et proximi (De div. quaest. 83, q. 61).

52. Definisti —le dice a Julián de Eclana— esse iustitiam virtutem omnia continentem, et restituentem suum unicuique, sine fraude, sine gratia. Proinde videmus eam sine fraude restituisse denarium eis; qui per totum diem in opere vineae laboraverint: hoc enim placuerat, hoc convenerat, ad hanc mercedem se fuisse conductos negare non potuerunt. Sed dic mihi, quaeso te, quomodo eis sine gratia tantumdem dedit, qui una hora in illo opere fuerint. An amisserat fortasse iustitiam? Cohibe itaque potius. Neminem quippe fraudat divina iustitia; sed multa donat non merentibus gratiam (Opus imperfect. contra Julián., I, 38).

53. Epist. 153, 6, 23; De lib. arbit. I, 15, 32.

menso de comprensión humana; y cuando ya se llega a este valor humano de relación-amor, ya lo propio se mezcla en lo común, y lo común es ya lo propio de todos y de cada uno: unidad-caridad, como expresión del deseo de Cristo *ut omnes unum sint*⁵⁴. Cuando el hombre se siente implantado en el estado de justicia-justificación, viene la contrapartida divina, ayudando a la escasez humana: la justicia-gracia, que levanta al hombre, y le hace caminar en la presencia de sí, de los demás y de Dios, con lo que consigue el orden y el cometido humano de cada persona para la socialización de todo en el Cristo-Mediador-Redentor.

Quando se ha conseguido todo esto, hay paz, descanso, gozo. La paz es la justa situación humana, *opus iustitiae*: cada uno en su puesto y un puesto para cada uno. Es la expresión del orden: *pax, tranquillitas ordinis*⁵⁵. Una mirada hacia el orden y una puesta en orden es el *bonum delectabile*. Andar en paz es lo mismo que caminar en honestidad; y andar en honestidad es guiarlo todo a lo que el bien exige de todo, y conducirlo todo el bien absoluto. Ahora bien, el bien de cada cosa es ocupar el puesto propio en relación a ese bien absoluto. Cuando todo está en su sitio y hay un sitio para cada cosa, entonces se realiza el orden; hay paz, hay belleza, hay *delectatio* en el bien: hay descanso. La paz es el bien moral, en sentido agustiniano, que origina quietud y contento, felicidad, en una palabra; es el fin de todos nuestros bienes⁵⁶. La paz exige el orden total en todo el conjunto⁵⁷.

54. Jn 17, 11; 21, 22.

55. De civit. Dei, XIX, 13, 1.

56. ...finis bonorum nostrorum esse pacem (De trinit. VIII, 3, 4-5). Agnosce ordinem, quaere pacem; tu Deo, tibi caro; quid iustius? quid pulchrius? tu maiori, tibi minor. Servi tu ei qui fecit te ut tibi serviat, quod factum est propter te (Serm. 65, 4, 5).

57. Pax itaque corporis, est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, imperandi atque obediendi concordia civium. Pax caelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Dei et invicem in Deo. *Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis*. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. Proinde miseri, quia, in quantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est: verumtamen quia merito iusteque miseri sunt, in ea quoque ipsa sua miseria praeter ordinem esse non possunt; non quidem coniuncti beatis, sed ab eis tamen ordinis nonnulla tranquillitas: inest

El bien moral, ético, exige justicia —como una ordenada paz— en todo. Paz y justicia no sólo se corresponden, sino que hasta se confunden en una misma idea en la *sua cuique loca tribuens dispositio*: dar a cada uno lo suyo, lo propio, siendo la justicia el último eslabón de la cadena del orden; hasta la paz es justicia, cuando la paz es paz verdadera: *la paz es el sumo bien, a cuya consecución se encamina la justicia*⁵⁸. Es tan cierto esto, que aun para que haya guerra, se necesita la existencia de una paz anterior, y una ansia de paz. Se pelea para buscar la paz, para poner en orden lo que está en peligro de la disolución, para restablecer la justicia dislocada. En las cosas, por desajustadas que estén, siempre hay en ellas un fondo de orden, porque el orden es bien, y el bien sostiene la paz⁵⁹.

Por confundir los fines del *uti* y del *frui*, o por tergiversar la jerarquía de valores en el bien, salta la guerra y se descompone la paz. Los medios pasan a ser fines; la escala axiológica se pervierte, y un valor inferior pasa a la categoría de absoluto. Se goza del *uti* y se usa del *frui* en confusión axiológica terrible⁶⁰. Las consecuencias son el desasosiego, el desgarramiento, la inquietud constante, el desorden, la náusea. Superponer el gozar a todo orden disloca la colocación ordenada de fines y bienes. En el *ordo amoris* se secciona el *ordo* del *amor*. El amor entonces camina en soledad y por cuenta propia, provocando relaciones deshonestas e injustas, como consecuencia de la desvaloración del bien, del orden y ordenación. El egoísmo sale al paso, invadiéndolo todo; y todo lo tergiversa; y todo lo trastorna y vuelve de espaldas a la rectitud en el obrar.

ergo nonnulla pax. Verum ideo miseri sunt, quia in aliqua securitate non dolent, non tamen ibi sunt, ubi securi esse ac dolere non debeant: miseriores autem, si pax eis cum ipsa lege non est, qua naturalis ordo administratur. Cum autem dolent, ex qua parte dolent, pacis perturbatio facta est: in illa vero adhuc pax est, in qua nec dolor urit, nec compago ipsa dissolvitur. Sicut ergo est quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse non potest: sic est pax quaedam sine ullo bello, bellum vero esse sine aliqua pace non potest; non secundum id quod bellum est, sed secundum id quod ab eis vel in eis geritur, quae aliquae naturae sunt: quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent (De civit. Dei. XIX, 13, 1).

58. De civitate Dei, XIX, 27. Ordo servandus est, quo prior est iustitia (De trinit. XIII, 13, 17).

59. Etiam mali pro pace suorum belligerent (De civit. Dei, XIX, 12). Cfr. De civit. Dei, XIX, 13; XIX, 26.

60. Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est (De doct. Christ. I, 4, 4).

III. LA CONCORDIA, ORDEN SOCIAL

Aplicado todo esto a la comunidad, concluye san Agustín, la concordia, la coordinación de corazones es el fundamento de la paz de los que se juntan para vivir en comunión: *pax hominum, ordinata concordia*⁶¹. Es que el fondo de todo, especialmente de la comunidad, es el amor, ya que *no es posible la vida sin amor a algún género de paz*⁶². Pero el amor, lo mismo que la concordia, lo mismo que la paz, tiene que tener un motivo que no sea el egoísmo. El amor, si es verdadero, tiene que relacionarse al bien absoluto, como el honor⁶³. La paz no construye la sociedad; es la consecuencia de una sociedad bien ordenada⁶⁴. El amor no conoce lo individual; lanza al hombre a lo absoluto; y cuando el hombre *se queda*, es que no ama más que lo pequeño, lo que detiene su caminar, introduciendo el desequilibrio entre lo que es y lo que tiene que ser.

Lo mismo en la sociedad. En el paganismo había concordia; pero no era cierto el orden en que se desenvolvía. Los medios eran fines; y el total fue el desequilibrio y la catástrofe. Eran las sociedades paganas "agrupaciones humanas, que, unidas sólo por las cosas que amaban"⁶⁵, no se entrelazaban con la caridad. No tenían lo que la caridad entraña, la trascendencia del amar hacia lo absoluto: no había un *ordo amoris* de radio universal. El mundo ha ido al compás de este orden, unas veces en triunfo, otras veces en claudicaciones; pero siempre a la vista de una ordenación divina intencional a lo largo de toda la historia. Cuando las agrupaciones humanas responden a esta dirección de Dios, el pueblo progresa; cuando se planta, lucha en guerras, y hay odios y sangre derramada. La comunidad humana cada vez más se irá instalando en el amor, para terminar por llegar a la socialización prevista por Dios en el Redentor-

61. De civit. Dei, XIX, 13, 1.

62. De civit. Dei, XIX, 12.

63. Honor enim hominis verus est imago et similitudo Dei, quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur. Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus deligitur proprium (De trinit., XII, 11, 16). Cfr. De trinit. XII, 9, 14; IV, 7, 11; De civit. Dei, XIV, 13.

64. Latrones ipsi ... pacem volunt habere sociorum (De civit. Dei, XIX, 12, 1).

65. Coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordí comunione sociatus (De civit. Dei, XIX, 24).

Cristo. Sólo en la línea de este orden fructifica la paz, y es *misera- ble todo pueblo apartado de Dios*⁶⁶.

Cuando no hay paz, es que no hay comunión; y para que se lo- gre la *común unión*, hay que lograr injertar a los individuos dentro del *ordo boni*, en el *invicem in Deo*⁶⁷, que es el reino de lo común, que se verifica siempre a la vista de Dios. Lo común no es una suma de lo particular, de bienes particulares; porque lo común no es de las cosas, o la resultante de bienes individuales, ni aún abstrayendo de ellos lo común; esto sería entender lo común como lo propio pri- vado almacenado en el depósito: lo común es verificación de la ca- ridad-unión-concordia de corazones. La apropiación de lo común destruye lo comunitario en su cualidad de común. Esto tiene que ser en función de la comunidad, relacionado a lo absoluto, a Dios. Lo mismo que la verdad, que es común, no porque la tomemos por lo que en sí es, sino porque ella es en relación a la otra verdad in- mutable, a Dios, verdad-bien. Lo común está en la misma línea de dirección, y lo será en relación al bien, porque éste lo es en relación al absoluto Bien-Dios. Lo mismo el bien que la verdad envuelven en luz a los hombres y al mundo de las cosas; y esa luz hace también relación a la otra luz, "trascendente a espacio y tiempo", y que apa- rece en la verdad de las cosas⁶⁸ y en el bien de cada una. Esa luz del bien, que se expande por todo no es particular de nadie; es de todos, es común a todo, porque hace referencia directa al Dios-bon- dad. Si una cosa hiciera relación a sí misma en el bien, o en la ver- dad, desaparecería, dejaría de existir, porque en sí es algo que emerge de la nada y a la nada se vuelve por reincidir en sí la na- da⁶⁹.

El hombre por sí está en bancarrota; todo su valor le viene, no de sí mismo, sino de la entrada y estancia en un orden, que le hace firme y le rescata de sí mismo. Entrar en orden es entrar en ordena- ción, desasiéndose, incluso de sí mismo, para buscar firmeza en el Ser, en Dios, de cuya naturaleza participa. Y si participa de Dios,

66. De civit. Dei, XIX, 26.

67. De civit. Dei, XIX, 13.

68. De lib. arbit. II, 19, 52-53.

69. Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam in- veniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant. (De vera rel. XXXIX, 73).

como Dios, en y con Dios debe caminar. Ese es su orden; y la entrada a él le dará paz, y conseguirá dignidad en su puesto humano.

Cuando se ha llegado a la manifestación interna y externa de la justicia-justificación, a la paz, se llega también al hombre en un nuevo orden de cosas. Este toma conciencia de que su ser ya no está en soledad, que está inmerso dentro de lo común: en el *corpus mysticum*. Porque el cristiano entra a la convivencia con los demás como en un organismo, en que, como miembro del mismo, tiene funciones propias, para que todo el cuerpo se mantenga en salud. Y esto no es nuevo discurso, sino una realidad concreta. Y en forma de realidad interesa a nuestra indigencia e incapacidad autocorredora, que se plantifica en lo común, fuente de salvación. Porque el hombre se salva en común, o se pierde en común. La comunidad le llena; y quien no sienta la necesidad y la comodidad de vida en común, es porque, no sintiendo la indigencia, camina por la senda del desvalor y de la dispersión. La comunidad nos rodea y se sustantiva ella misma frente a cada hombre como unidad real, igual que la de un organismo vivo cualquiera, que subsiste a costa del buen funcionamiento de cada miembro, pero de una manera mística. De ahí el nombre de Cuerpo Místico. San Agustín vio claramente esta magna socialización dentro del concepto eclesial de comunidad, y lo aplicó a la Iglesia, como si fuera un cuerpo; lo implantó en sus monasterios; y lo hizo siguiendo a san Pablo. ¿Caló todo el significado del cuerpo místico de Cristo. Ciertamente que sí, aunque no haya llegado a sentir toda la trascendencia con que hoy penetramos en la comunión de los santos. Y si no lo hubiera entendido así, no se explicaría su lucha contra los herejes, contra quienes usa el argumento principal y más fuerte de la unidad-santidad de la comunidad cristiana como un cuerpo total, y de funciones unitarias y propias de un organismo vivo y misterioso. Por eso, sus expresiones son muy claras: *Corpus Christi sancta Ecclesia*⁷⁰; *corpus Christi quod est Ecclesia*⁷¹; *multi unum corpus sumus in Christo*⁷²; *universo populo sanctorum tanquam uni corpori caput est mediator Dei et hominum Christus Iesus*⁷³. Y otras muchas más expresiones del mismo sentido.

70. Epist. 34, 1, 14.

71. De gen. ad litt. XI, 24, 31.

72. De civit. Dei, X, 6.

73. In Joan. Evang., tract. 27, 6; 14, 10.

Al concebir san Agustín una Iglesia en desarrollo, como base del Reino de Dios, piensa en los fieles *incorporados* —*multi unum sumus in Christo*—, formando un todo orgánico y organizado, con medios propios para una convivencia de los individuos. Nunca pensó en una Iglesia-Estado, sino en una colectividad, humana, sí, pero de valor espiritual y con función religioso-espiritual. Más todavía: la Iglesia no ha sido y no es una adición o multiplicación de miembros, sino una entidad, que, contando con ellos, está por encima de ellos. San Agustín percibió muy claro este concepto; y de él echa mano para proclamar su catolicidad y luchar por su unidad contra herejes y cismáticos, especialmente pelagianos y donatistas. Los fieles se congregaban en comunidad eclesial bajo el símbolo único de la fe, que es la esencia, no sólo de la religión católica, sino de la forma manifiesta de unidad en caridad. El hombre en la Iglesia se mueve como en su propio centro, porque la comunión es el mayor bien del individuo, así como la excomunión-separación su mayor desastre. Esta comunión es la razón más profunda del motivo existencial individual, y sin ella todo se vendría abajo en el plan divino de la salvación de la humanidad; porque, siendo también lo que da sentido a la persona, deshecha, se derrumba también todo el edificio humano. La Iglesia no es sólo comunidad eclesial, santificadora de elegidos e incorporados, sino que, por ser comunidad-Cuerpo-Místico, es, además, santa. Y el beneficio que reporta a cada cristiano, al sentirse miembro del Cuerpo-Místico-Iglesia, le viene de que aquí realiza su propia personalidad; de que aquí se hace, se constituye, porque vive y convive en su centro y para su centro. Así, todos los demás bienes secundarios ganan al ser y están unificados por el bien de la única fe y por el bien de la exclusiva caridad. Lo religioso apoya y levanta todo lo demás, clareándolo y dignificándolo.

Si ordinariamente definimos a cualquier agrupación humana como una *comunión de sentimientos*, y la valoración de la misma por el grado en que se logre esa unión, al hablar de la Iglesia, exigimos para ella la cualidad comunitaria más profunda, como que dentro de ella se labra, o se está labrando lo más humano y lo más noble que el hombre tiene en sí, su propia persona. No podemos, por tanto, contentarnos con aquella definición, ni a san Agustín le gusta para la Iglesia. Y juntamente con él, e interpretando su pensa-

miento decimos que la Iglesia es *comunidad de voluntades de los santos*, no porque ya los hombres-cristianos lo sean, sino más bien porque se proponen serlo, o porque tienden a la santidad. La Iglesia misma nunca piensa en la santidad de sus miembros, como una cualidad realizada, sino en la santificación de cada uno de ellos; porque ésa es su misión: *hacer santos*, no recibir santificados. Y porque sabe que cada uno de sus miembros no es una unidad cerrada, por eso, va hacia ellos, los toma y los devuelve en santidad al final. La santificación se logra en la tierra por el doble esfuerzo de la Iglesia y del cristiano, contando con la segura ayuda de la gracia de Dios. Así, todo es más humano y más seguro por ser comunitario.

San Agustín ve siempre al hombre bajo esta perspectiva de santificación, porque al hombre sólo se le presentan dos posturas: o insertarse en la *ciudad de Dios* —santificación por comunión— o encadenarse en la *ciudad terrena* —excomunión por la pérdida de convivencia en la unidad—.

IV. LOS DOS AMORES

El orden resalta más en todo ⁷⁴; para eso ha creado Dios todas las cosas, para que en todas ellas brille el orden ⁷⁵. Pero donde más resalta la maravilla ordenada es en los organismos vivos ⁷⁶, de cuya ecuanimidad y concordia les viene a las partes la serenidad conjunta ⁷⁷. Esta paz y concordia es un ejemplo a la paz humana ⁷⁸, para una puesta en orden de su interior alborotado ⁷⁹. No hay paz interior sin una obediencia a Dios: sumisión de la criatura al Creador.

74. Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum; et quem nisi tenuerimus in vita, non pervenimus ad Deum (De ordine, I, 9, 27). Ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit (De ordine, I, 10, 28).

75. De musica, VI, 29-30.

76. Oculus videt, et non audit; auris audit, et non videt; manus operatur, nec audit, nec videt; pes ambulat, nec audit, nec videt, nec facit quod manus. Sed in uno corpore si sit sanitas, et non adversum se litigent membra, auris videt in oculo, oculus audit in aure ... oculi et aures et manus dicunt. Pedes nobis ambulant: omnia in uno corpore operantur, si sit ibi sanitas et concordent membra, gaudent et congaudent sibi (Enarrat. in psal. 130, 6).

77. Pax corporis, est ordinata temperatura partium (De civit. Dei, XIX, 13, 1).

78. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum (De civit. Dei, XIX, 13, 1).

79. Temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab his rebus quae turpiter appetuntur. (De musica, VI, 27)... per temperantiam,

Con la creación Dios introdujo en el corazón humano la serenidad total en su ser; quien perturba la paz es el pecado, que pone discordia entre lo bajo con lo superior del hombre. Entre cuerpo y alma tiene que haber un equilibrio total; este equilibrio fue roto por el pecado original; pero el pecado no hubiera entrado en el hombre, si él con su libre albedrío no le hubiera abierto la puerta. Cuando en el interior humano anda en regla todo, la paz se extiende por todo el hombre, y sale al exterior un gozo inefable.

La paz de la sociedad resulta de la armonía y concordia de sus individuos⁸⁰. La paz de la ciudad se asienta y se goza en la fe⁸¹. Aun en medio de las descomposiciones mundiales el habitante de la *Ciudad de Dios* vive y goza en esta paz, que le es interior, y que nada ni nadie —fuera del pecado— le puede arrebatar. La paz es unidad de corazones⁸²; y si ésta falla, viene la discordia, y la paz se escapa. Para tener paz hay que permanecer en unidad⁸³. La paz, que Dios ha puesto en el universo, es la concordia del mundo sujeto a una ley, que es vida. La paz es equilibrio de fuerzas contrarias, que aceptan la coexistencia; y el centro-contrapeso de estas fuerzas es la caridad. Si la caridad se rompe, las fuerzas siguen caminos contrarios, y chocan; viene la guerra, el desastre y el desorden⁸⁴.

En la *Ciudad de Dios* se da una contraposición, que va a ser el sentido de punto y división, en donde, como de un principio, arranca el desarrollo y la pervivencia de cada una de las dos ciudades: el sentido axiológico con su expresión en el *ordo amoris*. Dos amores se contraponen, la caridad y el egoísmo, el bien y el mal, la ciudad de Dios y la ciudad terrena⁸⁵. El drama angustioso y angus-

id est, per conversionem amoris in Deum, quae caritas dicitur et aversionem ab hoc saeculo (De musica, VI, 51). Cfr. De civit. Dei, XIX, 4, 3; XIX, 13, 1; De lib. arbit. I, 27; III, 94; De mor. Eccl. Cath. I, 35.

80. Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium (De civit. Dei, XIX, 13, 1).

81. Pax caelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo (De civit. Dei, XIX, 13, 1).

82. In Epist. Joan. ad Parth. tract. III, 1.

83. Amate pacem, diligite unitatem... Amate pacem, Christum amate, Quare? Quia de Christo ait Apostolus: Ipse est pax nostra, quae facit utraque unum (Enarrat. in psal. 119, 9).

84. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis (De civit. Dei, XIX, 13, 1).

85. Nunc vero quid a me iam exspectetur agnoscens, meique non immemor debiti, de duarum civitatum, terrenae scilicet et caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodammodo diximus invicemque permixtas, exortu et excursu et debitis finibus, quantum valuero, disputare, eius

tante, que el pecado introduce en la vida de cada hombre, es el origen de las dos ciudades —y de su historia en el mundo—, y como la diferenciación política de las mismas por la lucha del amar. El *ordo amoris*, siendo fidelidad a Dios, y la *aversio a Deo*, ingratitud de sentimiento y entendimiento, son las dos coordenadas históricas, que mueven el desarrollo en el tiempo y en el espacio a las dos ciudades agustinianas. Luego, tenemos también en juego un doble problema: el de la gracia y el del pecado, del bien y del mal. Tanto, que no faltan quienes afirman que san Agustín se sirve de su experiencia maniquea para esta dualidad fáustica en el hombre.

El bien y el mal diferencian a las dos ciudades, al mismo tiempo que las definen ontológicamente, y hasta moralmente. Su valor axiológico y moral es hasta su dirección a la trascendencia; puesto que más que por el ser es por el valor por lo que ellas se distinguen entre sí; porque siendo el bien y el mal la razón de su ser, ellos son los que las empujan a la acción y al deber a través de los tiempos. El bien es la razón de ser y de deber-ser de la *ciudad de Dios*; el mal, el de la *ciudad terrena*. Su extensión no sólo abarca a los hombres, comprende también a los ángeles, no como si formaran cuatro ciudades —dos para los ángeles y otras dos para los hombres—, no; sino una sola ciudad en la que impera el bien en ángeles y hombres, y otra en la que el mal es su motivo en ángeles y hombres: dos ciudades, fundadas una en los buenos —ángeles y hombres— y la otra en los malos —hombres y ángeles—⁸⁶.

"El origen de estas dos ciudades está colocado en la división hecha entre los ángeles"⁸⁷. El bien y el mal, luchando entre sí —no como dos principios vitales maniqueos—, marcan el principio del *amor Dei* y de la *aversio a Deo*. Un drama inmenso e intenso se introduce en la creación por el pecado; y con el pecado atraviesa toda la historia de las dos ciudades. El bien reúne en torno a sí a los obradores de la bondad, así como el mal coaduna a los que siguen las sendas de la iniquidad, como si las dos agrupaciones humano-angélicas formaron dos ciudades distintas, contrarias, y en pugna constante entre sí a lo largo del mundo.

ipsius Domini et Regis nostri ubique opitulatione fretus, agrediar: primumque dicam quemadmodum exordia duarum istarum civitatum in Angelorum diversitate praecesserint (De civit. Dei, XI, 1).

86. De civit. Dei, XII, 1, 1.

87. De civit. Dei, XII, 1, 1.

Este mundo agustiniano no es sólo el de los hombres; es algo más. En su significación humana entraría otro contenido ultra o suprahumano, que en los humanos se señala; no es ni realidad física, en la que se planta la existencia humana, ni el mundo que está como a la mano del hombre, ni siquiera lo que pudiéramos llamar cultura o civilización. Es todo eso, pero con algo más, con una manera o modo de valorar lo humano —ser, cultura, universo— y carnal frente a aquello que nunca cambia: es una mirada a lo eterno para revalorizar lo humano, cultura, ser. Mundo en este caso se acercaría al contenido ascético-cristiano de la concupiscencia en sus tres dimensiones joanneas. Mundo es lo que detiene el paso en el camino; es el obstáculo en la senda; es la sobreestimación de lo temporal en lo que tiene de negativo, si se puede hablar así.

Las dos ciudades enraizadas en el tiempo y en el espacio, hacen el largo recorrido en su doble tendencia: la de Dios, hacia lo infinito e intemporal; la terrena, hacia lo mundanal y caduco. Y lo que las distingue, sobre todo, es el amor. Teniendo las dos esa misma energía humana, se diferencian en la intencionalidad del amor. El amor, como una valoración real, ordenador, se encarna en la *civitas Dei*; como desvalorización y desordenación configura a la *civitas terrena*. Esta contraposición del amor, configurando a las dos ciudades, agrupa en torno a ellas a dos clases humanas: a los buenos —*civitas Dei*— y a los malos —*civitas terrena*— y por dos planos horizontales caminan a lo largo del tiempo hasta la consumación de los siglos. Los dos amores, como las dos ciudades, luchan entre sí por el dominio, no tanto del mundo, como, principalmente por la ocupación del corazón de cada hombre. Y en este combate de cada instante van forjando la historia humana, conjunto de valores y desvalores. En el libro *De Genesi ad litteram*, además de lo que nos dice en *La Ciudad de Dios*⁸⁸, nos señala las funciones de los dos amores:

*Uno es santo, el otro impuro;
el uno social, el otro privado;
el uno busca la compañía para conseguir la compañía celestial;
el otro encauza, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en provecho propio,*

88. De civit. Dei, XIV, 28.

el uno está sometido a Dios, el otro pugna con él;
el uno tranquilo, el otro alborotado;
el uno pacífico, el otro sedicioso;
el uno prefiere la verdad a las atabanzas de los que yerran, el
otro está ávido de cualquier clase de honores;
el uno caritativo, el otro envidioso;
el uno desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro de-
sea someter al prójimo a sí;
el uno gobierna al prójimo para utilidad del mismo prójimo, el
otro lo mangonea para su propio provecho.

*Tuvieron los dos amores su asiento primero en los ángeles: uno en los buenos y otro en los malos; y diferenciaron bajo la admirable e inefable providencia de Dios, que ordena y gobierna todas las cosas creadas, las dos ciudades que se mueven en el mundo en medio del género humano: la una de los justos, la otra de los pecadores, que, entremezcladas ahora transitoriamente en el tiempo, transcurren la vida en el mundo hasta que sean separadas y definidas en el último día del juicio. Así, la una, uniéndose a los ángeles buenos, gozará de la vida eterna; y la otra, juntándose a los ángeles malos, irá con su príncipe al fuego eterno*⁸⁹.

Las dos ciudades, como dos fines, siendo opuestas entre sí, caminan entre la misma polaridad de lugar y tiempo: se entrecruzan y entrelazan sus miembros como los granos de la cizaña y del trigo en la senara y en la parva; y no se les verá separadas hasta el día del juicio universal. "En el curso de nuestro siglo caminan en cierto modo mezcladas ambas ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio, reuniéndose la una con los ángeles en torno a su Rey para la consecución de la vida eterna, y siendo castigada la otra al fuego eterno en unión con los ángeles perversos"⁹⁰.

El universo tiene su explicación entitativa en el amor. Aparece a la existencia únicamente por un acto liberal de la bondad de Dios, que quiere manifestarse a sí mismo en sus obras. Todo es obra de Dios; y su acto creador es siempre un acto de amor⁹¹. Así, los seres son todos rastros de su amor. Únicamente Dios, como bien absoluto,

89. De gen. ad litt. XI, 15, 20.

90. De gen. ad litt. XI, 15, 20.

91. Confess. XIII, 4, 5; 2, 2; De div., quaest. ad Simplic. I, 2, 8.

puede tener una manifestación externa y grandiosa en los seres creados, que sacó de la nada. Luego, los seres son tales, ontológicamente, en relación a ese acto de amor: son participaciones de la bondad de Dios; y son al mismo tiempo bienes participados.

¿Entonces, el mal? ¿Qué lugar ocupa ontológicamente? El mal es siempre la privación de bien⁹², y no está en la misma esfera ontológica ni entitativamente, ni axiológicamente que el bien ni que el ser⁹³. Siendo vacío del bien, no puede tener su raíz en el bien absoluto, de quien el mal se excluye metafísicamente⁹⁴; ni puede afectar tampoco al sumo bien. Luego, tiene que ser —de ser algo— un modo que pueda afectar a los seres creados. Al bien y al mal no se les puede considerar desde el mismo punto de vista, ni siquiera desde el mismo fondo de arranque; y si generados desde distintos polos de promoción axiológica, que encarnan dos sendas diversas, acabando en dos modos de vivir distintos; y casi, diríamos también, en dos eternidades distintas y contrarias, al menos por las consecuencias que consigo arrastran.

El maniqueísmo le enseñó a Agustín a pensar de esta manera, ya que, afirmando los maniqueos que el bien y el mal pueden andar de bracte en el hombre, piensa Agustín que esto es la disolución de la personalidad humana, a la que Dios creó buena, y que únicamente quedó averiada con el pecado original. Luego, si Dios *completa* a la persona humana, tuvo que haber un algo que la disoció y vició. Ese algo, como es negación de un valor positivo, es nada, es vacío. Cuando el hombre obra nefastamente, se va al vacío de su naturaleza y de su persona. Luego, el mal es la carencia de un bien debido, que, al desaparecer éste, origina una cavidad, una vacuidad en todo lo humano.

El ser creado es algo frente a la nada de donde Dios lo sacó; y es también un algo creado por Dios en cuanto ser. Y por cuanto que es ser, es bueno. El ser es bondad⁹⁵. Si el ser se hace malo, no es porque el mal se asiente en él, que es realidad irreductible, sino que algo del ser busca la fuga y escapa, originando el vacío, que

92. Confess. III, 7, 12; Enchirid. II, 3; De mor. Eccles. Cath. II, 4; 4, 6.

93. Confess. IV, 15, 24; Solil. I, 1, 2, Confess. VII, 12, 18; De civt. Dei, XI, 22; De mor. Eccl. Cath. II, 8, 11.

94. In Joan. Evang. tract. 98 4; De ordine, I, 7, 18.

95. De vera rel. 18, 35; De lib. arbit. III, 7, 21; Confess. XIII, 31, 46; VII, 12, 19.

es corrupción, o un venir a menos: el mal es una fuga, un escape, o un fallo del ser o en las operaciones del ser.

El ser tiene su explicación en el amor, porque la razón de su existencia es sólo el amor mismo; y no siendo la creación una necesidad, sino un puro desinterés en Dios, únicamente este acto de benevolencia divina explica la razón de la existencia de los seres. Más todavía: si el amor los creó, es también el amor quien los sostiene en existencia, convirtiéndose ellos en senda de amor. Luego, cuando los seres, y más concretamente el hombre, actúan dentro y conforme a su naturaleza, aseguran su existencia en el amor. Entonces son una consideración de amor, que caminan en el *ordo amoris*, que el Creador les impuso al crearlos y situarlos en la naturaleza conveniente a su especie.

V. EL MAL ES DESORDEN

El hombre, en concreto, cuando se sale de este *ordo amoris*, introduce en sí mismo el desorden, el mal, y decae de su esencia y tiende al no ser⁹⁶. Todo ser, por serlo, ya tiene en sí la bondad, es bueno; y porque es bueno, tiene una analogía de semejanza con el sumo bien. Dios es el sumo bien, de quien y por quien son hermosas las cosas que son. Y si todo bien encuentra su razón existencial y de continuación en la existencia, el ser —el hombre, principalmente—, si claudica de esta unión y referencia a Dios, decae de su esencia, se desnaturaliza. Y si todos los seres están relacionados y correlacionados entre sí dentro de un orden y en una colocación conatural a cada uno de ellos, quien deshaga y desarticule esta unión, introduce el desorden. Sabemos, por otro lado, que para esta desarticulación existencial o axiológica se necesita una potencia contraria a este orden universal. El hombre con su libertad es el único capaz de romper esta tendencia a Dios, torciendo su destino, o arrancándose de su destino intencional. Y cuando lo hace, rompe la unidad, deshace la articulación universal en el *ordo amoris*, dejando un vacío en la escala de los seres y de los valores, que solamente con una nueva inserción se puede llenar.

El mal para Agustín es romper esta unidad, que lleva a Dios; o

96. De mor. Eccl. Cath. II, 2, 2.

la carencia del *modus, species et ordo*, que son los términos de la axiología agustiniana. Como el *modus, species et ordo* pueden tener y de hecho tienen una situación diversa en cada ser y en cada hombre en particular, el modo de aparecer también es de manera diferente y múltiple. Su contrario el mal —que es corrupción de estos tres términos a la vez, o de cada uno por separado— también tiene diversas formas de oponerse en el camino de los seres y de los valores. Así, hay una gran realidad en el mundo de claroscuros al paso de los seres; el mal se entrecruza y coexiste con el bien en múltiples situaciones. Donde nada tiene que hacer el mal es en la situación del eterno y sumo bien, en Dios.

Si el mal es corrupción del algo, de una naturaleza, que en su género entitativo es un bien, lógico es concluir que antes de aparecer la corrupción, esa naturaleza era buena; y que, luego de saneada, vuelve a ser buena. Luego, no podemos situar el mal en el orden de los seres; porque éstos, por serlo, son permanentes mientras dure su naturaleza; y el mal, arrancado de la naturaleza de los seres, deja de existir, desaparece, porque en sí no tiene consistencia. Luego, es sólo un vacío del bien, una corrupción de una naturaleza creada. Luego, el mal no existe en el orden del ser; y sólo habita en los seres en el orden de las situaciones.

En el problema del mal se dan también dos dimensiones humanas. El hombre actúa siempre y conforme a un fin —bien o finalidad—; pero siempre dentro de una categoría de bien o verdad. Un doble tirante espolea el actuar humano: un fin-bien y un fin-mal⁹⁷. Para ver qué es el mal, hay que trasladarse al Génesis, al principio de la creación, y calcular todas las consecuencias funestas, que nos regaló el pecado. San Agustín siente muy hondo el problema del mal; y en lo más profundo de la secta maniquea leyó siempre la misma pregunta: *Quaerebam aestuans, unde sit malum*⁹⁸. ¿De dónde el mal, si la “bondad de Dios creó necesariamente cosas buenas?”⁹⁹. De la pregunta pasa a la imposición de una afirmación; ya no le interesa de dónde venga el mal, porque solucionada la esencia

97. *Fines itaque isti sunt et summum bonum et summum malum* (De civit. Dei, XIX, 1, 1). *Aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum, propter illam proinde adipiscendam, istamque vitandam, recte nobis esse videndum* (De civit. Dei, XIX, 4, 1).

98. *Confess. VII, 7, 11.*

99. *De civit. Dei, XXII, 1, 2.*

del mal —vacío, corrupción de una naturaleza buena—, el origen es obvio para él. Ya no le interesa el *unde malum*, sino el *quid malum*. Y aquí ya tiene una salida.

El mal solamente podrá entenderse en función del bien, porque todo lo que existe es bueno¹⁰⁰. Y si sólo existe el bien, el mal no es; y si es, será porque es algo que a algo le falta: es una privación del bien, que dificulta y obstaculiza el progreso en el orden particular y universal¹⁰¹. Así entendido el mal, sólo el pecado tiene esa cualidad para san Agustín. Para él el mal físico no cuenta, porque, aun siendo falta de salud, o del orden en la tranquilidad temporal, de él pueden sacarse muchos bienes, cosa que no sucede nunca con el pecado, que, al ser vacío, nada se puede conseguir con ese fondo sin fondo, que es el pecado. Puesto Agustín en dos situaciones morales-teológicas, entre maniqueos y pelagianos, o entre transnaturalismo y naturalismo, afirma que el hombre, siendo bueno, creado bueno y redimido para hacerse bueno, con todo, aún puede pecar y hacerse malo, no por su naturaleza, sino por su mala voluntad¹⁰². Con esto ni diviniza al hombre, ni lo convierte en naturaleza aplastada: el hombre ni es sustancia divina, ni sólo raíz humana. Es algo, que, siendo natural, puede sublimarse y unirse a lo divino; y esto es lo que le posibilita cometer el pecado. El hombre tiene un destino

100. Quaecumque sunt, bona sunt ... Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia valde bona, quoniam fecit Deus noster omnia valde bona (Confess. VII, 12, 18). Deum bonum nullam malam naturam creasse (Confess. V, 10, 20). Neque enim vel illa materies, quam antiqui hylen dixerunt, malum dicendum est. Non eam dico, quam Manichaeus hylem appellat dementissima vanitate, nesciens, quod alterum deum inducat: nemo enim formare et creare corpora nisi Deus potest; neque enim creantur, nisi cum eis modus, species et ordo subsistit, quae bona esse, nec esse posse nisi a Deo, puto quod etiam ipsi confitentur. Sed hylen dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. Hinc enim et silva graece ὀλή dicitur, quod, operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum: nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro si bonum aliquod est forma, unde qui ea praevalent, formosi appellantur, sicut a specie speciosi, procul dubio bonum aliquod est etiam capacitas formae. Sicut quia bonum est sapientia, nemo dubitat quod bonum sit capacem sapientiae. Et quia omne bonum a Deo: neminem oportet dubitare, etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a Deo (De nat. boni, 18).

101. De ordine, II, 19, 51; Solil. I, 1, 2; De ordine, I, 7, 18; Enchir. 11).

102. Peccatum nihil esse aliud quam malam voluntatem (Op. imperf. contra Julián, II, 17).

eterno; y cuando comete el pecado —acción de su voluntad libre—, lo hace descender y hundirse en la naturaleza; y esta caída lo desnaturaliza, despersonaliza y deshumaniza¹⁰³.

La frase agustiniana *peccatum nihil aliud esse quam malam voluntatem*¹⁰⁴ expresa, no la esencia del mal, sino el origen del pecado. A esto viene a parar san Agustín, después de desentrañar la esencia del mal como un vacío, una ausencia de bien debido; o una fuga culpable, que se da siempre que el hombre claudica con su voluntad. Luego, en el hombre reside el origen del mal-pecado, en su misma voluntad, que abusa de su libre albedrío.

Si el mal es corrupción y vacío, el bien es plenitud y perfección. Los seres son resplandores, semejanza del ser, que les dio vida y consistencia; son sus participaciones en unidad, belleza y orden del ser, que tiene en sí el orden, la belleza y la unidad. Por eso, son buenos los seres, porque vienen de Dios, bien absoluto¹⁰⁵, porque tienen *modus, species et ordo*; porque son, y en la medida del ser son buenos y perfectos. Precisamente el *ordo amoris* se funda en la realidad del ser; puesto que el ser, en cuanto tal, ya es una perfección; y por esto su perfección tiene su bondad ontológica ratificada y aun identificada con su mismo ser, de la misma manera que tiene también su unidad y su verdad. La bondad, verdad y unidad de los seres no sólo se correlacionan, sino que, fundamentando la realidad de las cosas, les dan el ser como una participación del otro ser —unidad, verdad, bondad— absoluto. Una eternidad de cualidades ónticas, que apuntan siempre a la fuente, a la Trinidad de personas en Dios¹⁰⁶.

Cada ser reclama la unidad de su consistencia, la claridad de su verdad y la intuición de su verdad misma; porque, abriéndose en sus cualidades ontológicas, refleja a ritmo existencial la intenciona-

103. Vitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturae. Non itaque esset vitium recedere a Deo, nisi naturae, cuius id vitium est, potius competeret esse cum Deo. Quapropter etiam voluntas mala grande testimonium est naturae bonae (De civit. Dei, XI, 17). Cfr. De lib. arbit. III, 13, 36; De civit. Dei, XIV, 11; XIX, 12; De spiritu et litt. 27. El problema del mal lo trata ampliamente San Agustín en su obra *Opus imperfectum contra Julianum*, y más especialmente en el *De natura et gratia*, 19 y 20.

104. Opus imperf. contra Julian. II, 17.

105. De gen. ad litt., V, 13, 29; 15, 33; IV, 5, 11.

106. Todo el tratado *Sobre la Santísima Trinidad*, especialmente los libros IX y XI, es un aval de nuestra afirmación.

lidad trascendente a la suprema realidad de Dios. No obstante estas tres cualidades, que hacen consistente al ser creado; no son firmes en sí ni en el ser: son mudables, que necesitan apoyo para no ir al no-ser. No son absolutamente simples en su unidad; y son limitadas en su verdad y deficientes en su bondad. Aún con todo, ya son algo en el género del ser¹⁰⁷. El mal, por faltarle uno de estos términos existenciales —*modus, species et ordo*—, no tiene categoría de ser, sino tan sólo una expresión de corrupción, vacío o carencia; es algo que señala disminución en todo; pero que no anula al ser, ni a su cualidad esencial de unidad, bondad y verdad. Si el mal no es algo sustancial, no contribuye, por eso, al desarrollo y persistencia del ser, sino sólo a un rebajamiento de las cualidades de los seres. El mal le adviene al ser, no como una unión ontológica, sino como algo cualitativo en calidad de defecto; y el ser, al que le adviene el mal, decae de su posición axiológica¹⁰⁸.

Si todo lo que tiene el ser se encamina al orden¹⁰⁹, cuando entra en desorden decae de su sistencia. El mal es el que introduce este desorden en el ser. Todo esto aplicado al hombre —ser entre seres; pero ser racional y libre—, nos induce a pensar que su camino de realización humana es también el amor; tanto, que el amor especifica lo que es el hombre y lo que debe ser su vida y la dirección de su existencia¹¹⁰. El hombre es un constituirse cada día; esta constitución-formación-perfección sólo se logra por y a través del amor: el amor siempre es operante¹¹¹, porque el bien le reclama con insis-

107. De nat. boni. 23: Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicitur, quia minora sunt quam esse debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; aut ideo dicitur mala, quia sunt aliena et incongrua: tanquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit quam debuit, aut quia ita egit sicut in re tali non debuit, vel amplius quam oportebat, vel non convenienter: ut hoc ipsum quod reprehenditur, malo modo actum, non ob aliud iuste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus. Item species mala vel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa maior, non mole sed decore; aut quia non congruit huic rei cui adhibita est, ut aliena et inconveniens videatur: tanquam si nudus homo in foro deambulet, quod non offendit si in balneo videatur. Similiter et ordo tunc malus dicitur, cum minus ipse ordo servatur: unde non ibi ordo, sed potius inordinatio mala est, cum aut minus ordinatum est quam debuit, aut non sicut debuit. Tamen ubi aliquis modus, aliqua species, aliquis ordo est, aliquod bonum et aliqua natura est: ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est.

108. De mor. Eccl. Cath. II, 6, 8; Contra Secundin. manich., 15.

109. De mor. Eccl. Cath. II, 6, 8.

tencia hacia un centro, y lo empuja a un fin. Ahora bien, ¿cuál es el centro a donde el hombre es llamado y el fin a donde se siente empujado? Si en el epicentro de su ser hay un *pondus*, que carga, y una fuerza, que dirige, justo es que tanto el peso como la dirección estén condicionados a la llegada y al encuentro con lo que perfecciona y completa la movilidad constante del hombre. Dios es su meta y reposo, conforme a las palabras claras de san Agustín: *nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón anda en constante zozobra hasta que descanse en ti*¹¹⁰. Implícita o explícitamente el hombre tiende al bien, y al bien verdadero, no al aparente; aún con sus tergiversaciones, en las que la intencionalidad del amor se desvía, reclama el bien verdadero, y reclama a Dios como su fin y su encuentro.

La moral humana no es más que esto: un *ordo amoris* racionalmente humano. Así se puede caminar bajo el lema de *ama et fac quod vis*. El amor recto conduce al hombre por el camino verdadero, iluminado por la verdad, y allanado por la caridad y unidad. Esto también, siendo su finalidad, es el comienzo de su intencionalidad, un *ordo amoris*, que se inserta en el corazón humano. El destino a la *ciudad de Dios, al Reino de Dios*, es caminar en este amor para llegar a la meta en la *posesio Dei*. También el peso del amor carga sobre la *ciudad de Dios* y a su lado avanza en la historia, dejando en pos de sí huellas de luz en cada acontecer de cada hombre.

Se introdujo el desorden en el corazón humano con el pecado original¹¹¹, que perturbó la subordinación de principio a fin, de criatura a Creador, y desquició la intimidad humana con deseos nefandos de la voluntad y con el error en el entendimiento. La concupiscencia alborotó el corazón, y puso en rebelión las demás potencias¹¹². Así, aquel *ordo amoris* puede ser trastocado, y, por una desviación en el camino, conducir al hombre a actos de irracionalidad.

Bien sabido es que las *Confessiones* de san Agustín completan

110. Amor meus pondus meum; eo feror quocumque feror (Confess. XIII, 9, 12).

111. Toda la enarración sobre el salmo 31 se podría resumir en esta frase, compendio de todo el sermón al pueblo: Muéstrame un corazón ocioso y no operante; es imposible hallarlo. El amor no puede estar en la inacción.

112. Confess. I, 1, 1.

113. De civit. Dei, XII, 6.

114. De civit. Dei, XIV, 15-16; 19; 21.

el libro de *La ciudad de Dios*, explicándola. San Agustín en las *Confesiones* se muestra como el psicólogo de la intimidad humana, estudiando al yo en abertura a los demás. Allí nos descubre que el hombre es una capacidad de amor¹¹⁵, porque sabe que el amor es una cualidad esencial en el hombre, un apetito¹¹⁶ y una energía que empuja, que no le deja inactivo¹¹⁷; y, como energía, siempre es un lanzar hacia, obligando a emigrar al corazón a su centro. Amar es salir; y cuando sale el hombre, en esta intencionalidad, algo deja escapar de sí; pero en la salida de sí a sí mismo él mismo se encuentra. Luego, en el hombre hay una dualidad íntima, o puede haberla, porque dos caminos se le presentan en la acción y en la intención de la acción. Un drama completo: ir hacia el bien e ir descarriado por donde no hay bondad real. Ya podemos pensar en un tema único para las dos obras agustinianas, para las *Confesiones* y para *La ciudad de Dios*. El hombre es el tema: el hombre como individuo-persona lo será para las *Confesiones*, y el hombre-miembro de un grupo social, para *La ciudad de Dios*.

VI. DOBLE DIMENSION HUMANA

En el estudio sobre sí mismo, llevado a cabo con brillantez en las *Confesiones*, encuentra que dos tirantes se miden dentro de su yo hacia dos dimensiones distintas: uno hacia arriba, hacia Dios, y el otro hacia las criaturas, hacia lo bajo del ser. Caridad y concupiscencia son los dos tirantes, que halan del hombre a lo largo de su vida y en la anchura de su quehacer¹¹⁸. De esta forma, en el ágora de su yo interior se traba constantemente una pugna despiadada¹¹⁹. Por esto, concluyó que lo que le pasaba a él, eso mismo sentía —o podía sentir— cada hombre dentro de sí. Y eso mismo ocurre en la sociedad. De ahí que concluya también que el cristianismo, su cris-

115. Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? (Confess. II, 1, 1) Quaerebam quid amarem, amans amare... Amare et amari dulce mihi erat (Confess. III, 1, 1).

116. De div. quaest. 83, q. 53, 2.

117. Enarrat. in psal. 121, 1.

118. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritualis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam (Confess. VIII, 5, 10).

119. Confess. VIII, 11, 27.

tianismo y el cristianismo de cada hombre, es una lucha constante ¹²⁰. Y esto fue también lo que le dio el tema para su *Ciudad de Dios*; y no como se ha querido ver en su doble tensión —*civitas Dei* y *Civitas diaboli*—, como si fuera un resto del doble principio maniqueo. *La ciudad de Dios* no es eso; es una realidad aplastante de cada hombre en sociedad, que lucha con todos y contra todos, aun contra sí mismo, para poner en orden su intimidad, y ser él quien mande en sí mismo, ayudado por la gracia de Dios, que se manifiesta siempre en amor. Eso es *La ciudad de Dios*: argumento y certeza de una lucha constante del hombre para permanecer fiel a su misión de hijo de Dios y una lucha con el mundo entre la doble dimensión del bien y del mal; pero tomados, no como principio dual de un hacer privado y social, sino como una doble tendencia hacia lo que el hombre se inclina por una puesta en acción de su libertad ¹²¹.

Las *Confesiones* son la historia personal de Agustín, y la de cada hombre que, como Agustín, ama y lucha: la historia de combates y victorias personales, individuales, de los sudores y de las alegrías, de los fracasos y de los alivios, del amor humano, que quiere buscarse a sí mismo y encuentra un escollo en la pobre luz de su inteligencia y una debilidad en su voluntad. *La ciudad de Dios* es asimismo la historia de la humanidad pecadora y de la humanidad redimida, de la sociedad de los santos y de la compañía de los pecadores: gracia-salvación y negación-pecado es el tema dual que corre por la primera interpretación cristiana de la historia. En las dos obras agustinianas aparecen siempre los dos amores: caridad y egoísmo en constante contraposición vital y existencial en todo lo humano. Todas las acciones humanas, individuales y sociales, son producto del amor, del *amor-caridad* y del *amor-cupididad*. Y en la historia, más casi que en otra manifestación humana, es donde más se clarea el hombre en este aspecto de su inclinación al amor, dando origen a cada hecho histórico. Cristo es amor, y por amor baja del cielo, se hace hombre —suda, llora, se alegra al modo humano, sangra y muere— y por amor se entrega a la muerte, y por

120. Tiene, precisamente, un libro con este mismo título: *De agone christiano*.

121. Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui... (De civit. Dei. XIV, 28).

amor redime al hombre. Por egoísmo —amor concupiscente de gloria vana, de la propia honra solamente— Rómulo mata a Remo¹²²; Catón se da la muerte, porque no puede soportar la victoria de César; M. Régulo se entrega a sus enemigos, después de arreglar a los del Senado¹²³; Lucrecia se suicida por no poder soportar la ignominia de su violación¹²⁴. Sólo por el fuego de un amor santo puede llegarse a la cumbre del heroísmo, sin esperar otra cosa que el amor de Dios a base del deber cumplido. Desde Adán hasta Cristo está llena la historia de buenos ejemplos¹²⁵.

El Agustín de las *Confesiones* se completa con el otro de *La ciudad de Dios*. Si en las *Confesiones* hay un hombre que llora y sangra, que sufre y goza, que ríe y va muriéndose a sí mismo para resucitar en Dios, en *La Ciudad de Dios* ya no es el hombre-individuo el que hace todo eso; es el hombre social, el hombre que se agrupa en una comunidad; es toda la humanidad, que va dejando trozos de su existir en el pasado, la humanidad que en cada instante va haciendo historia, teniendo por base los actos de cada hombre particular. Las dos obras tienen un mismo tema: el hombre, pero bajo distintos aspectos. Lo individual resalta en las *Confesiones*, y lo social se acentúa en *La ciudad de Dios*. Así, el estudio sobre el hombre se completa y acaba con los dos escritos geniales del Agustín humano. En las dos obras hay un careo del hombre con Dios, de Dios con el hombre y del hombre consigo mismo.

El hombre es un mendigo de Dios, que peregrina por el mundo hacia la eternidad. Ahincado en el tiempo, la eternidad es su suelo; pero en el tiempo se hace, se constituye; y en ese hacerse y constituirse forja el hombre la historia de sí mismo y la historia de toda la humanidad. En ese caminar dos fuerzas, o dos motivos de acción le salen al paso: la caridad y el egoísmo, en forma de dos campos-dimensión, dos ciudades de acción. Conforme se sitúe él en el amor, así será toda su vida: victoria o fracaso, paz o desorden, descanso o fatiga, en esa dimensión humana del deber-ser y del deber-hacer. Teniendo en cuenta al hombre, Agustín trata de hacer historia de la humanidad¹²⁶.

122. De civit. Dei, III, 6.

123. De civit. Dei, I, 15, 2.

124. De civit. Dei, I, 19, 1-3.

125. Cfr. los libros XV, XVI y XVII de *La ciudad de Dios*.

126. El mundo es como el hombre: nace, crece y muere (Serm. 81,9).

VII. LA HISTORIA COMO VOCACION

El hombre no es que esté, que sea *ser-en-el-mundo*; camina por el mundo, pasa por él en el viaje a lo eterno. Así, comprendiendo que su vida en la tierra es sólo de paso, no se estancará en él, pretendiendo hacer una morada fija aquí. Si lo hiciera, o si solamente lo pensara, perdería al contacto de sí con lo eterno, que es lo que conforma su ser y da significado a su amor y sentido a su camino. Siendo el hombre un cruce de dos amores, tiene que abrazar uno y rechazar el otro: si ama el bien y el orden, será un ciudadano de la eternidad, de la *civitas Dei*; si va en pos de su comodidad y de su egoísmo, morará en el tiempo, y será un habitante de la *civitas terrena*, de ésa que no tiene meta alguna trascendente, y en la que el amor no es amor, sino *cupididad* y soberbia de la vida.

Si el amor tiene importancia en la vida y obra de san Agustín, el tema central de *La ciudad de Dios* lo constituye también el amor. Sabemos muy bien que en san Agustín —en su vida y en su obra— hay una doble corriente en el amor: como *eros* y como *ágape*. ¿Cuál de estos dos amores campea en *La ciudad de Dios*? Se han hecho muchas elucubraciones, se ha escrito y discutido mucho sobre el particular; y aún se sigue escribiendo y discutiendo sobre el tema¹²⁷. Pero todos sabemos muy bien que en *La ciudad de Dios*, fuera de

El mundo son los humanos (In Epist. Joan. ad Parth. tract. 2, 12: "Mundo se llama no solamente a esta fábrica que Dios hizo: cielo, tierra, mar, las cosas visibles e invisibles; sino también a los habitantes del mundo se les llama mundo, como se dice casa a las paredes y a los que la habitan". Cfr. In Joan Evang. tract. 2, 11; In Epist. Joan. ad Parth. tract. 4, 4. Y en muchos lugares más, porque la figura del mundo como agrupación humana, le es muy familiar; y la toma del Evangelio.

127. Son muchos los autores, que han estudiado el tema del amor en San Agustín. He aquí algunos: E. Gilson: *Les métamorphoses de la "Cité de Dieu"*; J. Vrin; Paris, 1952. Hay edición española de esta obra. J. Algorta Echevarría: *El "ordo amoris" y la "aversio a Deo" en la dialéctica de las dos ciudades - La ciudad de Dios*, 167 (1956), 125-150; El Escorial. Antonio Pinilla: *El "ordo amoris" en San Agustín*; publicación de la Pontificia Universidad Católica del Perú. P. Muñoz Vega: *Introducción a la síntesis de San Agustín*; Roma, 1945. M. F. Sciacca: *Il concetto di storia in S. Agostino. Il suo culmine nei due amori della Città di Dio - La ciudad de Dios*, 167 (1956), 187-202. J. Algorta Echevarría: *El mensaje agustiniano del amor - Augustinus Magister III*, 357-364. S. Cuesta: *La concepción agustiniana del mundo a través del amor - Augustinus Magister I*, 347-356.

discusión, se habla del amor bajo tres formas bien definidas: *amor-ágape-caridad*, *amor-eros-concupiscencia* y *amor-orden*. *Amor-ágape* es la caridad, que reside en Dios, y que se manifiesta hacia el mundo, hacia la humanidad, creándola, redimiéndola y glorificándola. Tiene una doble función: creación y salvación. Este amor también se convierte en caridad en el hombre, cuando en él reside y le hace subir hasta Dios en el homenaje de culto que la criatura tributa a su Creador. Y no nos referimos solamente al culto de la liturgia; por culto entendemos todo acto —pensamiento-acción— que el hombre realiza viviendo el cristianismo de la gracia, y que se convierte en el *amor-orden* en su manifestación externa, por el uso recto de su libertad. Este *amor-orden* motiva y realiza en el hombre la aceptación de la armonía universal, que Dios puso en el mundo con su ley eterna, y que significa en el hombre un *sensus-ordo-justitiae*¹²⁸. El *amor-eros* sólo puede nacer y desarrollarse en el hombre, y le es algo primario, o natural. Por ser el hombre un ser en mendicidad¹²⁹ y mendicidad radical, como el *eros* de Platón, se abre a quien pueda llenar su indigencia, y enriquecer y completar su pobreza con la abundancia. El *eros*, como erróneamente creyó Orígenes, no puede encontrarse en Dios, que es bien-verdad-bondad absoluto; pero sí en el hombre, que se asienta en la base misma de su ser contingente, e impulsa a la humanidad a responder ante la llamada soteriológica de Dios. El *amor-eros* puede degenerar y hacer que el hombre se escape, o que responda a Dios con negaciones; y bajo este *amor-eros* autosuficiente, en desviación, se constituye la *ciudad terrena* en oposición a la de Dios. Si en la vivencia de la *civitas Dei* intervienen las tres fórmulas fundamentales del amor, en la terrena el fondo de todo su obrar es el *amor sui* en degradación concupiscente, en oposición a la caridad y el recto orden en el amar.

En todo actuar humano, en el consciente y libre, hay dos elementos que se conjugan en armonía perfecta dentro del ámbito de *La ciudad de Dios* en sus tres etapas históricas —origen, desarro-

128. Lex vero aeterna est, ratio divina seu voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans. (Contra Faustum, XXII, 27). Aeternae legis notio, quae impressa nobis est... et est, qua iustum ut omnia sint ordinatissima... neque enim ulla vis est, ullus casus, ulla rerum labes umquam effecerit, ut iustum non sint omnia esse ordinatissima (De lib. arbit. I, 6, 15).

129. Omnes cum oramus mendici Dei facti sumus (Serm. 83, 2; Serm. 67, 7; 122, 4).

llo y finalidad-término—, y con las tres una llamada de Dios —*vocación*— y una respuesta del hombre a la vocación divina; y todo dentro de la economía sobrenatural de la salvación de la humanidad. San Agustín en su obra penetra en los términos del cosmos, y más profundamente en el de la vida humana. Dios actúa en el mundo —providencia de Dios como historia de salvación— de la misma manera que cualquier artista humano en su obra; por algo es su Creador y conservador, y que, llevado de su bondad, creó todas las cosas y las conserva¹³⁰. En su bondad, Dios hace una llamada a los hombres de buena voluntad, para formar parte de la *ciudad-reino de Dios*, que en la Trinidad tiene su fuente y energía vital. “De ella —de la bondad de Dios— toma la ciudad santa, que tiene su morada arriba, en los ángeles santos, su origen, su forma y su felicidad. Si se nos pregunta de dónde procede, responderemos que la fundó Dios; si por qué es sabia, contestamos que porque la ilumina Dios, y si por qué es feliz, porque goza de Dios. Subsistiendo, se modifica; contemplando, se ilumina; uniéndose, se goza. Existe, ve, ama. Vive en la eternidad de Dios, y brilla en la verdad de Dios y goza en su bondad”¹³¹. Si toda la creación ha sido la demostración de la bondad de Dios¹³², Dios al crear y dar origen a la ciudad santa, lo hizo porque se sintió impulsado por su amor, como una epopeya de amor al hombre¹³³.

Hay una segunda llamada de Dios —*vocación a la santidad*—, y que es donde más se manifiesta el *amor-caritatis*, *amor-ágape*, que quiere salvar. Porque el hombre pecó, y se redujo a la impotencia de salvación, Dios, como si sintiera en sí mismo la indigencia humana, tiene para con el *arruinado* una misericordiosa y amorosa condescendencia en la redención, se abajará y achicará, llegando hasta las profundidades de la miseria humana; se hará hombre y redimirá al hombre. “Dios probó su amor por nosotros que, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros, convirtiéndose en la única meta y en la única vía de salvación”¹³⁴. Este *amor-gra-*

130. Ab hoc bono creata sunt omnia bona (De civit. Dei, XI, 10). Cfr. Confesiones, todo el libro XIII: ... et tamen ecce sum ex bonitate tua praeveniente totum hoc, quod me fecisti et unde me fecisti.

131. De civit. Dei, XI, 24.

132. De civit. Dei, XI, 23; al argumentar contra Orígenes.

133. Tanquam pulcherrimum carmen... (De civit. Dei, XI, 18). Cfr. Epist. 138, 15; Epist. 166, 5, 13.

134. Hic est enim mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Per hoc enim mediator, per quod homo; per hoc et via. Quoniam si inter eum

tiae fue el que salvó a la humanidad. La gracia de Dios, Dios convertido en amor, tuvo un precio de rescate: Cristo-Mediador-Redentor, punto medio de expiación entre el hombre y el Padre. San Agustín hace mucho hincapié en esta mediación salvífica de Cristo en comparación con los supuestos mediadores de las otras religiones paganas. Si las otras filosofías o religiones pensaron en una mediación divina para el hombre, sólo fue como una necesidad humana; y a todas les faltó la dimensión infinita del *amor-gratiae* de Dios hacia la humanidad. En los libros IX y X de *La Ciudad de Dios* trata abundantemente de la mediación salvífica de Cristo en contraposición a la religión y filosofía del paganismo. No sirven esos *daimones* —demiurgos, o seres intermediarios del gentilismo—, que muchas sectas gnósticas y neoplatónicas suponen en existencia; porque es inútil pensar en otro mediador que en Cristo. Ni Platón con su *Eros* —ese dioscecillo trasto de la abundancia y de la pobreza, sabio e ignorante, torturante e inquieto¹³⁵— sirve como de puente entre Dios y los hombres. Porque buscar un mediador, fuera de Cristo, es perderse entre lo humano, confundiendo el sentido de dirección y de salvación; porque Cristo se revela al hombre como plenitud de amor y de gracia eficazmente redentora. Si la *civitas Dei* tiene su origen en este *amor-gratiae*, en su desarrollo, este mismo amor es el que se manifiesta sobreabundantemente, y que lleva a los hombres a la etapa final del *Reino de Dios* en el cielo. Aquí termina el peregrinaje por el largo camino del tiempo, para entrar en la luz y felicidad dentro de la eternidad. San Agustín, al hablar del

qui tendit et illud quo tendit, via media est, spes et perveniendi: si autem desit, aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur, Deus; qua itur, homo (De civit. Dei, XI, 2).

135. Eros es de este número. La sabiduría es una de las cosas más bellas de este mundo, y como Eros ama lo que es bello, es preciso concluir que Eros es amante de la sabiduría, es decir, filósofo; y como tal se halla en un medio entre el sabio y el ignorante. A su nacimiento lo debe, porque es hijo de un padre sabio y rico, y de una madre que no es ni rica ni sabia. Tal es, mi querido Sócrates, la naturaleza de este demonio. En cuanto a la idea que tú te formabas no es extraño que te haya ocurrido, porque creías por lo que pude conjeturar en vista de tus palabras, que el amor es lo que es amado y no lo que ama. He aquí mi parecer, por qué Eros te parecía muy bello, porque lo amable es la belleza real, la gracia, la perfección y el soberano bien. Pero lo que ama es de otra naturaleza distinta, como acabo de explicar". (Platón: *El banquete*. Cfr. *Obras completas de Platón*; trad. de Patricio Azcárate; pág. 620 del tomo II; Ed. Anaconda. Buenos Aires, 1946. Remitimos al lector a nuestro trabajo *La inquietud, esa postura humana*, págs. Ediciones Studium, Madrid, 1969.

término de la *ciudad de Dios* en el *Reino de Dios*, subraya el contenido de plenitud y de término que el *Reino de Dios* tiene para la humanidad caminante a lo largo del tiempo-historia¹³⁶.

La *civitas Dei*, los habitantes de ella en esperanza del *Reino de Dios*, deben caminar en la virtud, que es orden en el amor¹³⁷. Es tan importante el orden en san Agustín que también define la paz por el orden, además de darnos esa definición tan humana de la virtud como *ordo amoris. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis*¹³⁸. Porque el orden debe llenarlo todo para que todo tenga su lugar ordenadamente propio¹³⁹. Virtud, paz y orden dan plenitud a la felicidad terrena y eterna, y que, completados estos tres conceptos con el amor que los rige, dan el cuadro de conducta humana social e individual. Así, podemos construirlo de este modo: primero, *amor-pondus*, pero que carga sobre todo y sobre todos; segundo, *virtus-ordo-amoris*, como una cualidad humana, que facilita el camino, señalando la meta; tercero, *ordo-dispositio-rerum*, como dirección en la senda; y cuarto, *pax-tranquillitas-ordinis*, todo en orden para una puesta en razón de todo. Todo lo cual queda resumido en dos visiones agustinianas estupendas: de parte de Dios es la *ley eterna*, como expresión de una voluntad ordenante y ordenadora universal; de parte del hombre se exige una disposición de acogimiento y buen acoplamiento a ese orden, por el que únicamente puede alcanzar su meta racional de destino. El amor tiene que ser lo que une al hombre con Dios. Todo será obra del amor: un amor que desciende hasta la tierra y un amor que es subido desde la tierra hasta Dios. El amor, por ser un peso,¹⁴⁰ marca, más que una dirección, una tensión enérgica, por la que dos extremos se atraen con fuerzas iguales o dispares: dispares siempre entre Dios y el hombre. El *amor-gratiae* de Dios baja y asume al hombre, que sube hasta Dios por el *amor-congruentiae*. Este *amor-congruentiae* es asimismo una inclinación humana, que tensa el arco del corazón en dirección a

136. De civit. Dei, XIX al XXII.

137. Definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris (De civit. Dei, XV, 22).

138. De civit. Dei, XIX, 13.

139. Ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit (De ordine, I, 10, 28). Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (De civit. Dei, XIX, 13, 1). En este capítulo nos habla San Agustín de la paz individual y social como la concordia de todo con todo.

140. Confess. XIII, 10, 11; De civit. Dei, XI, 18.

la meta, porque el amor es como un cierto peso de la voluntad¹⁴¹, que carga en una dirección preseñalada a Dios. Esta inclinación humana hacia Dios indica disposición de la voluntad para caminar en verdad y en bien; todo ello obra graciosa de Dios, que ilumina no sólo la inteligencia en orden a las creencias, sino que completa también la voluntad con el movimiento eficiente y efectivo al amar: orden a Dios y ordenación en la persona en lo que más tiene de racional, en su libertad.

Dios es esencialmente amor¹⁴²; y, por serlo, baja hasta el hombre y se hace hombre entre los hombres para salvarlos a todos. Cuando el hombre responde a la llamada de amor de Dios, hay un comprender lo humano por la valoración de lo divino; pero cuando se ignora, o se pretende ignorar lo divino, no sólo hay incompreensión de lo humano, sino un desdén y una repulsa hacia lo divino: un desacato a Dios por la supervaloración del *amor-sui* —*cupidad*— y por la posposición del *amor-Dei*.

Ubi caritas et amor, Deus ibi est. Todo es y se desarrolla en torno y por la caridad, por el amor. También la *ciudad de Dios* debe su existencia al amor; pero al amor de Dios; y, lo que es más grande para nosotros, debe su valoración a Cristo-Mediador-Redentor. El amor lo es todo para la *ciudad de Dios*, en su calidad de Iglesia peregrina¹⁴³, porque con amor nace al mundo, con amor se desarrolla y avanza en la historia-tiempo, y con y por amor entra en el *Reino* definitivo de salvación. Cristo es su fundador, y es, además, su Rey¹⁴⁴, que es Rey, principalmente, de amor.

Ciudad peregrina, la *ciudad de Dios*, simbolizada en el arca de Noé, va caminando sobre las aguas del tiempo en las tormentas de la vida, o en los días augustos de bonanza, y salvando siempre a la familia patriarcal-eclesial¹⁴⁵. Como peregrina, igual que el huésped, siempre está en marcha, siempre en camino; reza y grita al Señor con la oración de siempre, con la misma que él le enseñó:

141. De civit. Dei, XI, 16.

142. In Evang. Joann. trac. 9, 8; 13, 5; Confess. X, 6, 8; 1 Jn. 4, 16: Deus caritas est: et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.

143. Notemos que el Concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la Iglesia, recoge este apelativo agustiniano; y la condición de peregrina-je por el mundo hasta llegar a la clarificación y glorificación definitiva en el Reino de Dios.

144. ... peregrina civitas regis Christi (De civit. Dei, I, 35).

145. De civit. Dei XV, 16.

*perdónanos nuestras deudas*¹⁴⁶. En esta ciudad tienen cabida sólo los mendigos, los caminantes de una sola ruta derecha, los hambrientos de felicidad y justicia, los espíritus atormentados y torturados por la santa inquietud de Dios, todos los que, como Agustín, lanzan el grito de zozobra: *Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está siempre hambriento hasta que descanse en ti*¹⁴⁷.

El afán de felicidad reúne a todos los hombres en la unidad comunitaria de la caridad. San Agustín comprendió muy bien esta *unidad por la caridad*; tanto, que la dejó por norma de vida a sus monjes¹⁴⁸. Si el motor fundamental del hombre en su vida es buscar la felicidad, y a ella dirige sus pasos¹⁴⁹, este mismo afán humano universal exige la unidad de esfuerzo; y esta unidad no se logrará nunca sin la caridad¹⁵⁰. Así concibe Agustín —peregrino al infinito— su *ciudad de Dios*: como cerrada unidad en la caridad; y, como él, también su *ciudad de Dios* está siempre en camino, cara a la meta querida y buscada con constante anhelo profundo.

Dos grandes grupos dividen a la humanidad: “uno, el de aquellos que viven según el hombre; y el otro, el de los que viven según Dios. Místicamente damos a estos grupos el nombre de dos ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra a sufrir un suplicio eterno con el diablo. Tal es el fin de ellas”¹⁵¹. Los ciudadanos de la *civitas sancta* —peregrinos del siglo— sienten un doble empuje que los lanza al camino: tienen una firme esperanza y un enraizamiento en la humildad, que preparan la unidad de concordia por la caridad, y la hacen efectiva en el doble aspecto de fraternidad entre los hombres y de amor para con Dios. Como Abel, todos ponen sus ojos en la eternidad, no teniendo situación definida en una ciudad terrena¹⁵², o como Isaac, “nacido en virtud de la promesa que que ejemplariza a los hijos de la gracia, habitantes de la ciudad libre, socios de la paz eterna. En ella no reina el amor a la voluntad

146. De civit. Dei, XIX, 27.

147. Confess. I, 1, 1.

148. Cor unum et anima una in Deum (Regula ad servos Dei, 1, 2).

149. Nulla est hominis causa philosophandi, nisi ut beatus sit... (De civit. Dei, XIX, 1, 3).

150. Non intrabit in veritatem, nisi per caritatem. (Contra Faustum Manich. XXII, 18, 18).

151. De civit. Dei, XV, 1, 1.

152. De civit. Dei, XV, 1, 2.

propia y privada, sino un gozo del bien común e inmutable y la obediencia de la caridad, que hace de muchos un solo corazón, una concordia perfecta" ¹⁵³. Eso mismo quiere para sus monasterios, lugares que ejemplarizan a los ciudadanos de la *civitas Dei*: un solo corazón y una sola alma, como expresión de la única alma eclesial del cuerpo místico de Cristo ¹⁵⁴.

La *ciudad de Dios* y la *ciudad terrena* se abren ya al mundo al comienzo de la existencia humana; y aun antes, con la creación y caída de los ángeles. Y, mística caravana, buenos y malos se entremezclan en la humanidad bajo un mismo afán de felicidad, pero en dos decisiones opuestas: los buenos, en tensión firme hacia la verdad y hacia el bien; los malos, en *intensión* torcida hacia un bien y una verdad, que no son más que la expresión del *amor-sui, amor-concupiscentiae —cupidad—* que, si tiene de bueno el sentimiento de verdad y de bien, la mala voluntad dirige al hombre por sendas torcidas, que lo llevan al desvío en el camino y a la perdición final en la meta. *Dos amores fundaron dos ciudades...* Si en la razón del amor parten de un mismo principio, ya en el comienzo se separan las dos, porque las motivaciones del amor-impulso son muy distintas. En la *civitas Dei* es el amor de Dios —la caridad— el que reina en el querer humano; y en la *civitas terrena* es el amor humano el que apaga el amor de Dios, y toda ella camina en oscuridad y en error; mientras que en la *civitas Dei* todo es luz, porque la caridad todo lo enciende e ilumina. Así como Abel es el *gratia predestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum* ¹⁵⁵, que no morirá de sed en el desierto de la vida, porque la gracia de Dios descendió sobre él, y porque él cooperó con la gracia a la elección salvífica de Dios por Cristo, del mismo modo todo ciudadano de Dios tiene en la caridad la fuente de salvación y el remedio al cansancio en el camino. Cuando en el hombre ha entrado la gracia de Dios, y se la vive con profundidad, si "se peregrina por este valle

153. De *civit. Dei*, XV, 8.

154. Está hoy muy en boga la *apertura al diálogo*, la *obediencia racional*; pero una obediencia racional y perfectamente dialogada no se dará nunca, si no es en una forma de obediencia en la caridad, que es comprensión de superior a súbdito, y de súbdito a superior. Mientras no se comprendan y se inserten en la caridad cristiana —súbdito-superior y superior-súbdito—, toda obediencia será, por parte del superior, un abuso de autoridad, y por parte del súbdito, una rebeldía, más o menos paliada.

155. De *civit. Dei*, XV, 1, 2.

de lágrimas y si se suspira por la paz de la patria soberana"¹⁵⁶, todo eso no es más que la señal de que no se ha salido de la vía, y que se camina en la rectitud del obrar. Por el páramo de la vida vamos dejando lágrimas, sudor y sangre; pero ese sudor y esa sangre y esas lágrimas —expresión de la libre cooperación humana a la vocación divina— se convierte en signo de redención y abertura a la salvación, que nos ganó el Mediador universal, Cristo-Jesús.

El amor es el peso con que el hombre es impulsado a la acción. San Agustín concibe el mundo humano desenvolviéndose en torno a este principio vital del amor. Ya lo anunció bien claro en las *Confesiones*: *amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror*¹⁵⁷, y lo implanta como lema en *La ciudad de Dios* por medio de la práctica de la virtud, que es un *ordo amoris*¹⁵⁸. Así, los dos amores —el *amor-Dei* y el *amor-sui*— constituyen sendas ciudades de caminos diferentes¹⁵⁹.

Moisés M.^a CAMPELO

156. De civit. Dei, XV, 6.

157. Confess. XIII, 9, 10.

158. De civit. Dei, XV, 22.

159. De civit. Dei, XIV, 28; De gen. ad litt. XI, 15, 20; Enarrat. in psal. 61, 7: *Duas istas civitates faciunt duos amores; Jerusalem facit amor Dei, Babiloniam facit saeculi. Cfr. Enarrat. in psal. 64, 2: Interroget ergo quisque quid amet, et inveniet unde sit civis.*

TEXTOS Y GLOSAS

Pastoral de conjunto de clérigos y religiosos según san Agustín y el Concilio Vaticano II

1. ANTECEDENTES A LA DOCTRINA DE SAN AGUSTÍN

La denominación "*Pastoral de conjunto*" es un neologismo, que no se encuentra en las fuentes bíblicas, ni en la literatura patristica, ni en la historia de la Iglesia. Sin embargo su realidad o el contenido de estos términos aparece en la primitiva Iglesia lo mismo que la colegialidad de los apóstoles y el consejo presbiteral, de un modo confuso y diluido, como resultado o exigencia de sus actividades.

Los apóstoles convocan a la muchedumbre de discípulos, pidiéndoles su opinión, para que elijan de entre ellos "siete varones estimados de todos, llenos de espíritu y sabiduría", constituyéndoles diáconos¹.

Intervienen en algunas ocasiones los presbíteros dando consejos en la vida ministerial de los apóstoles². Los ascetas, vírgenes y viudas que cumplen los consejos evangélicos, intervienen en la vida activa de la Iglesia y son dotados de carismas especiales. Sin ser religiosos, en el sentido actual, desempeñan algunas funciones, que hoy son clericales, leen las Sagradas Escrituras, colaboran en la evangelización y son consultados para la elección de obispos y otros cargos de la comunidad cristiana.

San Ignacio de Antioquía escribiendo a otras iglesias, distintas

1. Act. 6, 1-3.

2. *Ibid.* 15, 6.

de la suya, demuestra la existencia de una responsabilidad colectiva. Dice que es necesaria la presencia del "Obispo, como imagen de Jesucristo Hijo del Padre, los presbíteros como *senado de Dios y consejo de los apóstoles*, que deben ser reverenciados lo mismo que los diáconos, por mandato de Jesucristo, ya que sin todos ellos no se puede hablar de Iglesia"³.

Orígenes escribe que los presbíteros son consejeros, como un anticipo del consejo pastoral: "*Presbyteri sunt consilarii*"⁴. También san Cipriano de Cartago afirma que los sacerdotes y diáconos son "consejeros", que llegan a suplir al obispo en la sede vacante y durante su ausencia en las persecuciones, tomando muy en cuenta el consejo de laicos: "*cum consensu plebis*"⁵.

En la *Didascalia y Constituciones de los apóstoles* se ve confirmada esta doctrina al hablarnos de presbíteros y diáconos consejeros: "*Si quis autem et presbyteros voluerit honorare, duplum sicuti diaconis dabit illis; nam et ipse tamquam apostoli et consilarii honorantur episcopi et corona ecclesiae; sunt enim consilium et curia ecclesiae*"⁶.

El testimonio de san Jerónimo es sumamente ilustrativo. En sus comentarios a Isaías exalta la sabiduría de aquellos que hacen de consejeros y añade: "*Et nos habemus in ecclesia senatum nostrum, coetus prebyteriorum*"⁷.

San Ambrosio, uno de los que más influye en la conversión de san Agustín, nos da una información de la unión y colaboración que existía entre el obispo y el monasterio de Vercelli: "Eusebio, de santa memoria, fue el primero que en el Occidente reunió ambas cosas diferentes entre sí. Colocó el monasterio en la ciudad para que retuviese los institutos de los monjes y rigiese la Iglesia con la misma austeridad del ayuno. La gracia del sacerdote (obispo) recibe una ayuda, si sujeta la juventud al cuidado de la abstinencia y a la norma de la integridad, si a los que viven en la ciudad obliga con el ejemplo a

3. *Epistola ad Trallianos* 3, 1 PG 5, 678. Cf. R. PAGÉ, *Le Conseil diocésain de Pastoral*. Lieu du dialogue entre les laïcs, les religieux, les prêtres et l'évêque (Ottawa 1969) 14.

4. *Contra Celsum* 3,30 PG 11, 957d-960a.

5. *Epist.* 4 PL 4, 230.

6. F. X. FÜNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderbonae 1905) 108.

7. *Commentarium in Isaiam* II, 3 PL 24, 61a.

usar bien de la ciudad. Sus predecesores fueron Elías, Eliseo, Juan e Isabel etc.”⁸.

San Agustín fue algo revolucionario en el sentido de que dio una nueva orientación al monacato, teniendo en cuenta como antecedentes el ensayo de san Ambrosio con su monasterio de Milán, el de Eusebio, el de san Martín de Tours, que tenía la dignidad de obispo sin abandonar el género de vida y virtud de monje, lo mismo que san Gregorio, san Basilio, san Juan Crisóstomo y otros muchos, que habían pasado del monasterio a la cléricatura.

Hace notar san Agustín en su Regla que quiere volver a la práctica de los consejos evangélicos como en tiempo de los apóstoles, para restaurar la vida de los primeros cristianos y colaborar en el ministerio tal como se hacía en el primer siglo de la Iglesia.⁹

En el siglo II los monjes se retiran a la vida solitaria del yermo sobresaliendo la vida eremítica en tiempo de san Pablo de Tebas y la cenobítica con san Antonio Abad: Tratan de huir de la sociedad para buscar la salvación. El monacato de san Agustín tiene la innovación de traer los monjes a las ciudades, donde la vida religiosa se resquebraja con el lujo y la vida fácil después de la paz de Constantino, que incrementó el patrimonio eclesiástico, la apetencia por las riquezas y cierto relajamiento del clero.

El monasterio de Tagaste primero y luego el de Hipona van a ser “un seminario de clérigos, obispos, presbíteros, diáconos y subdiáconos; un lugar donde se preparan los atletas, que luego lucharán en favor de la Iglesia. Basta con que alguien sea buen monje, para que la Iglesia lo llame al oficio, al negocio (beneficio), al gobierno y al ministerio”¹⁰.

Al lado de san Agustín aparecen clérigos sacerdotes y monjes formando una especie de consejo pastoral de la diócesis de Hipona, como un órgano de planificación, para llevar a la práctica la doctrina del santo¹¹. El monacato agustiniano “tiene ansia misionera y pastoral ante las múltiples necesidades de la Iglesia”¹².

8. S. AMBROSIO, *Epist.* 63, 66 PL 16, 1207.

9. S. AGUSTÍN, *Regla* 1. Cf. C. ROMANO, 1 Cor. 38, 2, donde se deja constancia de la colaboración de los laicos en el ministerio de los apóstoles.

10. L. CILLERUELO, *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966 169.

11. S. AGUSTÍN, *Epist.* 60, 1-2 PL 33, 227-228. S. POSIDIO, *Vita* 3-5 PL 32, 36-38.

12. J. MORÁN, *El equilibrio ideal de la vida monástica de san Agustín*. Valladolid 1964, 360-361.

Para comprender este espíritu renovador de san Agustín, quien da directrices y delineamientos sobre la pastoral del conjunto y el consejo pastoral, se va a desarrollar un poco el ideario monacal agustiniano, que formará muchos religiosos llamados a colaborar al servicio de la Iglesia.

2. EL MONACATO DE SAN AGUSTÍN AL SERVICIO DE LA IGLESIA.

El monacato de san Agustín comenzó siendo una escuela académica de perfección donde se buscaba la sabiduría con influencias neoplatónicas y maniqueas. Se tomó como modelo la catarsis estoica con formas cristianas: Ordenamiento de la vida y consecución de la felicidad¹³. Tenía una concepción mística de la filosofía y de la vida dominadas por la idea de ver a Dios. Tomó también elementos de la Congregación del Monte Aventino (Roma), del monasterio de Vercelli y de Milán. Consideró a los monjes como cristianos perfectos; aunque había polémicas sobre el monacato, exigió que debían guardar por encima de todo la caridad y la vida común, que fue recomendada por Cristo y los apóstoles¹⁴.

Los cenobios o comunidades de Tagasté e Hipona estaban al servicio de la diócesis lo mismo que el de Cartago. En el de "Opere Monachorum" san Agustín recomendó a sus monjes estar al servicio de la iglesia local, lo que se cumplía tan fielmente que Aurelio, obispo de Cartago, consideró a los monjes como los mejores colaboradores de la mitra¹⁵.

No había exención, que vendrá más tarde a partir del siglo VII para evitar abusos e intromisiones de los obispos en los bienes de los monasterios. El superior tenía cierta independencia y gobernaba con caridad y prudencia. San Agustín no se preocupó mucho de las normas jurídicas y los detalles, aunque tuvo que solucionar muchos problemas conforme a las normas legales de su tiempo y la orientación monacal, porque algunos monjes poseían bienes. Todos los clérigos de la Iglesia de Hipona tenían que vivir pobremente y en comunidad¹⁶.

13. *De Ordine*, II, 724 y 8, 25 PL 32, 1006.

14. *Ret.* I, 7, 1 PL 32, 591. *De moribus Ecclesiae* I, 33, 73 PL 32, 1341.

15. *Epist.* 47, 1 PL 33, 184.

16. *Sermo*, 355, 2, 2 PL 38, 1570-1571.

El libro "De doctrina cristiana" era un texto de formación de clérigos. Esta obra que hoy todavía resulta interesante no era un texto de formación cristiana, como opinó Morrou, sino un libro de formación sacerdotal¹⁷.

Se proponía a los monjes como tema principal de su predicación el Sermón de la Montaña, cuya doctrina expuso san Agustín en el "De Sermo Domini in Monte"¹⁸. Se alegró mucho el obispo de Hipona al ver cómo sus monjes eran ordenados presbíteros y obispos de las principales iglesias, colaborando conjuntamente clérigos seculares y religiosos¹⁹.

Los monjes de san Agustín estaban a las órdenes de los obispos, por eso la Iglesia africana progresó mucho y "hubiese llegado tan lejos, como no se ha llegado jamás, si no hubiesen sobrevenido los vándalos, los bizantinos y los mulsumanes"²⁰.

San Agustín buscó en la Biblia la solución para los problemas de su monacato. El monje era ante todo un cristiano llamado a la perfección; pero no una perfección como la del maniqueo Fausto, que odiaba a los patriarcas por impuros, sino una perfección evangélica. Para san Agustín el matrimonio era bueno y la virginidad mejor.

El monje se propone conseguir la vida eterna; no va al monasterio para huir del mundo y salvar su alma, sino a ponerse a las órdenes del obispo, al servicio de la Iglesia, esperando conseguir un galardón del juez supremo, como premio por su perfección y trabajo. Los religiosos van a ser los que, bajo la dirección del obispo, renovarán el espíritu de la Iglesia. "Los que estudian estos problemas no con espíritu de pelea, sino con placidez y sumisión, acérquense a Jesús. Acérquense no con la carne sino con el corazón, no con la presencia corporal sino con la potencia de la fe, como aquel centurión (del Evangelio). Entonces comprenderán mejor las palabras de san Mateo, pues a estos tales se les dice con el salmo: Acercaos y seréis iluminados y no se ruborizará vuestra cara"²¹. El centurión se acercó a Jesucristo y le aconsejó cómo podía actuar; lo mismo pueden

17. E. HILL, *De doctrina christiana a suggestio* en *Studia Patristica* Berlín 1962, 442-446.

18. *De sermo Domini in monte*, I, 15, 41 PL 35, 1250.

19. *Epist.* 41, 1 PL 33, 158.

20. L. CILLERUELO, *El monac.* 150 y 334.

21. *Contra Faustum*, 33, 8 PL 42, 516. Cf. *Epist.* 157 PL 33, 686-692.

hacer los religiosos con su obispo, para ser luego iluminados y orientados.

3. PASTORAL DE CONJUNTO DE CLÉRIGOS Y RELIGIOSOS

La actividad pastoral de san Agustín como monje, sacerdote y obispo, en su función de pastor de almas, le obligó a presentarse la problemática de la Iglesia como cuerpo místico, desarrollando la doctrina de san Pablo y profundizando en el misterio de la Iglesia en su dimensión sobrenatural y dinámica, como sacramento de salvación en el que deben colaborar obispos, presbíteros, monjes y laicos, porque todos ellos forman parte del pueblo de Dios, son miembros del cuerpo místico, cuya cabeza es Jesucristo, único Pastor. La Santísima Virgen por ser Madre de Cristo, que es cabeza de la Iglesia, será Madre de la Iglesia "Mater Ecclesiae". María es al mismo tiempo modelo y figura de la Iglesia, ya que ambas engendran y permanecen vírgenes. La Iglesia es nuestra Madre. Los cristianos hemos nacido de ella gracias a Cristo²². Esta doctrina, que interesó a los teólogos de las últimas décadas y fue desarrollada por el Concilio Vaticano II, sirvió de eslabón en los escritos de san Agustín, que están enervados por el espíritu pastoral un tanto eclipsado por ser más conocido el santo como autor de las "Confesiones", "De Trinitate", Doctor de la gracia o historiador de la "Ciudad de Dios". En todas sus obras, pero especialmente en sus sermones y correspondencia, se encuentra material abundante y de actualidad, fruto de cuarenta años de consagración a la vida pastoral y formación de religiosos, cuya principal obligación será llevar los hombres a Cristo a través de la palabra, de los escritos y administración de sacramentos. Para cumplir con esta misión y con una vida de testimonio verdaderamente cristiano, exigiendo compenetración entre el clero secular y los monjes. Se le presentó a san Agustín un difícil problema, que solucionó y aireó dialogando con el público en la iglesia de Hipona para que conociese el pueblo el género de vida de sus clérigos y monjes, que convivían en la casa episcopal²³. Alguno de sus clérigos como el diácono Valente y de sus monjes como Jenaro, que había profesado la compañía de los hermanos y la vida de comunidad,

22. *Commentarium*, cap. XVI S. Math. PL 46, 938.

23. *Sermo* 355, 1 PL 39, 1568.

usar bien de la ciudad. Sus predecesores fueron Elías, Eliseo, Juan e Isabel etc." ⁸.

San Agustín fue algo revolucionario en el sentido de que dio una nueva orientación al monacato, teniendo en cuenta como antecedentes el ensayo de san Ambrosio con su monasterio de Milán, el de Eusebio, el de san Martín de Tours, que tenía la dignidad de obispo sin abandonar el género de vida y virtud de monje, lo mismo que san Gregorio, san Basilio, san Juan Crisóstomo y otros muchos, que habían pasado del monasterio a la cléricatura.

Hace notar san Agustín en su Regla que quiere volver a la práctica de los consejos evangélicos como en tiempo de los apóstoles, para restaurar la vida de los primeros cristianos y colaborar en el ministerio tal como se hacía en el primer siglo de la Iglesia ⁹.

En el siglo II los monjes se retiran a la vida solitaria del yermo sobresaliendo la vida eremítica en tiempo de san Pablo de Tebas y la cenobítica con san Antonio Abad: Tratan de huir de la sociedad para buscar la salvación. El monacato de san Agustín tiene la innovación de traer los monjes a las ciudades, donde la vida religiosa se resquebraja con el lujo y la vida fácil después de la paz de Constantino, que incrementó el patrimonio eclesiástico, la apetencia por las riquezas y cierto relajamiento del clero.

El monasterio de Tagaste primero y luego el de Hipona van a ser "un seminario de clérigos, obispos, presbíteros, diáconos y subdiáconos; un lugar donde se preparan los atletas, que luego lucharán en favor de la Iglesia. Basta con que alguien sea buen monje, para que la Iglesia lo llame al oficio, al negocio (beneficio), al gobierno y al ministerio" ¹⁰.

Al lado de san Agustín aparecen clérigos sacerdotes y monjes formando una especie de consejo pastoral de la diócesis de Hipona, como un órgano de planificación, para llevar a la práctica la doctrina del santo ¹¹. El monacato agustiniano "tiene ansia misionera y pastoral ante las múltiples necesidades de la Iglesia" ¹².

8. S. AMBROSIO, *Epist.* 63, 66 PL 16, 1207.

9. S. AGUSTÍN, *Regla* 1. Cf. C. ROMANO, 1 Cor. 38, 2, donde se deja constancia de la colaboración de los laicos en el ministerio de los apóstoles.

10. L. CILLERUELO, *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966 169.

11. S. AGUSTÍN, *Epist.* 60, 1-2 PL 33, 227-228. S. POSIDIO, *Vita* 3-5 PL 32, 36-38.

12. J. MORÁN, *El equilibrio ideal de la vida monástica de san Agustín*. Valladolid 1964, 360-361.

Para comprender este espíritu renovador de san Agustín, quien da directrices y delineamientos sobre la pastoral del conjunto y el consejo pastoral, se va a desarrollar un poco el ideario monacal agustiniano, que formará muchos religiosos llamados a colaborar al servicio de la Iglesia.

2. EL MONACATO DE SAN AGUSTÍN AL SERVICIO DE LA IGLESIA.

El monacato de san Agustín comenzó siendo una escuela académica de perfección donde se buscaba la sabiduría con influencias neoplatónicas y maniqueas. Se tomó como modelo la catarsis estoica con formas cristianas: Ordenamiento de la vida y consecución de la felicidad¹³. Tenía una concepción mística de la filosofía y de la vida dominadas por la idea de ver a Dios. Tomó también elementos de la Congregación del Monte Aventino (Roma), del monasterio de Vercelli y de Milán. Consideró a los monjes como cristianos perfectos; aunque había polémicas sobre el monacato, exigió que debían guardar por encima de todo la caridad y la vida común, que fue recomendada por Cristo y los apóstoles¹⁴.

Los cenobios o comunidades de Tagaste e Hipona estaban al servicio de la diócesis lo mismo que el de Cartago. En el de "Opere Monachorum" san Agustín recomendó a sus monjes estar al servicio de la iglesia local, lo que se cumplía tan fielmente que Aurelio, obispo de Cartago, consideró a los monjes como los mejores colaboradores de la mitra¹⁵.

No había exención, que vendrá más tarde a partir del siglo VII para evitar abusos e intromisiones de los obispos en los bienes de los monasterios. El superior tenía cierta independencia y gobernaba con caridad y prudencia. San Agustín no se preocupó mucho de las normas jurídicas y los detalles, aunque tuvo que solucionar muchos problemas conforme a las normas legales de su tiempo y la orientación monacal, porque algunos monjes poseían bienes. Todos los clérigos de la Iglesia de Hipona tenían que vivir pobremente y en comunidad¹⁶.

13. *De Ordine*, II, 724 y 8, 25 PL 32, 1006.

14. *Ret.* I, 7, 1 PL 32, 591. *De moribus Ecclesiae* I, 33, 73 PL 32, 1341

15. *Epist.* 47, 1 PL 33, 184.

16. *Sermo*, 355, 2, 2 PL 38, 1570-1571.

El libro "De doctrina cristiana" era un texto de formación de clérigos. Esta obra que hoy todavía resulta interesante no era un texto de formación cristiana, como opinó Morrou, sino un libro de formación sacerdotal¹⁷.

Se proponía a los monjes como tema principal de su predicación el Sermón de la Montaña, cuya doctrina expuso san Agustín en el "De Sermo Domini in Monte"¹⁸. Se alegró mucho el obispo de Hipona al ver cómo sus monjes eran ordenados presbíteros y obispos de las principales iglesias, colaborando conjuntamente clérigos seculares y religiosos¹⁹.

Los monjes de san Agustín estaban a las órdenes de los obispos, por eso la Iglesia africana progresó mucho y "hubiese llegado tan lejos, como no se ha llegado jamás, si no hubiesen sobrevenido los vándalos, los bizantinos y los mulsumanes"²⁰.

San Agustín buscó en la Biblia la solución para los problemas de su monacato. El monje era ante todo un cristiano llamado a la perfección; pero no una perfección como la del maniqueo Fausto, que odiaba a los patriarcas por impuros, sino una perfección evangélica. Para san Agustín el matrimonio era bueno y la virginidad mejor.

El monje se propone conseguir la vida eterna; no va al monasterio para huir del mundo y salvar su alma, sino a ponerse a las órdenes del obispo, al servicio de la Iglesia, esperando conseguir un galardón del juez supremo, como premio por su perfección y trabajo. Los religiosos van a ser los que, bajo la dirección del obispo, renovarán el espíritu de la Iglesia. "Los que estudian estos problemas no con espíritu de pelea, sino con placidez y sumisión, acérquense a Jesús. Acérquense no con la carne sino con el corazón, no con la presencia corporal sino con la potencia de la fe, como aquel centurión (del Evangelio). Entonces comprenderán mejor las palabras de san Mateo, pues a estos tales se les dice con el salmo: Acercaos y seréis iluminados y no se ruborizará vuestra cara"²¹. El centurión se acercó a Jesucristo y le aconsejó cómo podía actuar; lo mismo pueden

17. E. HILL, *De doctrina christiana a suggestion* en *Studia Patristica* Berlín 1962, 442-446.

18. *De sermo Domini in monte*, I, 15, 41 PL 35, 1250.

19. *Epist.* 41, 1 PL 33, 158.

20. L. CILLERUELO, *El monac.* 150 y 334.

21. *Contra Faustum*, 33, 8 PL 42, 516. Cf. *Epist.* 157 PL 33, 686-692.

hacer los religiosos con su obispo, para ser luego iluminados y orientados.

3. PASTORAL DE CONJUNTO DE CLÉRIGOS Y RELIGIOSOS

La actividad pastoral de san Agustín como monje, sacerdote y obispo, en su función de pastor de almas, le obligó a presentarse la problemática de la Iglesia como cuerpo místico, desarrollando la doctrina de san Pablo y profundizando en el misterio de la Iglesia en su dimensión sobrenatural y dinámica, como sacramento de salvación en el que deben colaborar obispos, presbíteros, monjes y laicos, porque todos ellos forman parte del pueblo de Dios, son miembros del cuerpo místico, cuya cabeza es Jesucristo, único Pastor. La Santísima Virgen por ser Madre de Cristo, que es cabeza de la Iglesia, será Madre de la Iglesia "Mater Ecclesiae". María es al mismo tiempo modelo y figura de la Iglesia, ya que ambas engendran y permanecen vírgenes. La Iglesia es nuestra Madre. Los cristianos hemos nacido de ella gracias a Cristo²². Esta doctrina, que interesó a los teólogos de las últimas décadas y fue desarrollada por el Concilio Vaticano II, sirvió de eslabón en los escritos de san Agustín, que están enervados por el espíritu pastoral un tanto eclipsado por ser más conocido el santo como autor de las "Confesiones", "De Trinitate", Doctor de la gracia o historiador de la "Ciudad de Dios". En todas sus obras, pero especialmente en sus sermones y correspondencia, se encuentra material abundante y de actualidad, fruto de cuarenta años de consagración a la vida pastoral y formación de religiosos, cuya principal obligación será llevar los hombres a Cristo a través de la palabra, de los escritos y administración de sacramentos. Para cumplir con esta misión y con una vida de testimonio verdaderamente cristiano, exigiendo compenetración entre el clero secular y los monjes. Se le presentó a san Agustín un difícil problema, que solucionó y aireó dialogando con el público en la iglesia de Hipona para que conociese el pueblo el género de vida de sus clérigos y monjes, que convivían en la casa episcopal²³. Alguno de sus clérigos como el diácono Valente y de sus monjes como Jenaro, que había profesado la compañía de los hermanos y la vida de comunidad,

22. *Commentarium*, cap. XVI S. Math. PL 46, 938.

23. *Sermo* 355, 1 PL 39, 1568.

sejo, es conveniente que un estudio previo preceda a los trabajos en común, con la ayuda, si el caso lo requiere, de instituciones u oficinas que trabajen con este fin”⁴⁴.

La falta de planificación y orientación ha dado lugar a mucho desorden y arbitrariedades en algunas diócesis. Creen algunos párrocos, que en esta época postconciliar y de renovación, lo importante y urgente es hacer reformas en sus iglesias y feligresías, suprimiendo procesiones, cofradías, imágenes e instituciones beneméritas, sin saber cómo van a llenar esos vacíos. Es mejor planificar e injertar en las viejas instituciones nuevas perspectivas eclesiales, siempre que esto sea posible, porque algunas de las viejas estructuras se vendrán abajo y habrá que sustituirlas por otras más en consonancia con nuestros tiempos. Para actuar con equilibrio y cordura es necesario mentalizar a los clérigos, religiosos y laicos mediante los Consejos pastorales.

La planificación no puede salir solamente de la cabeza de unos canónigos, arciprestes o párrocos, que se sientan detrás de una mesa para ver lo que van a ordenar a los demás. La planificación supone un conocimiento previo y profundo de la realidad. Hay que tomar conciencia conjuntamente con el clero, los religiosos y laicos, a fin de que se comprometan y responsabilicen. Las decisiones deben ser organizadas, colectivas y de conjunto.

En algunas diócesis no se ha establecido aún el Consejo pastoral, y en otras, como en la de Salamanca, donde una Comisión pastoral viene funcionando desde abril de 1966, se ha marginado a los religiosos y a los seglares⁴⁵. ¿Por qué está sucediendo esto? En parte se debe a prejuicios y a falta de coordinación entre el clero secular y el religioso.

No debe estar monopolizado el Consejo pastoral por los canónigos o por algunos presbíteros diocesanos, sino que el obispo, a quien corresponde organizar y presidir esta institución, ha de procurar la integración de clérigos con los religiosos y los laicos. Es cierto que los presbíteros seculares o diocesanos se incardinan en una diócesis y forman un presbiterio especial; pero hay que reconocer también que

44. *Ecclesiae sanctae*, n. 16, 4.

45. *Boletín del obispado de Salamanca*, abril-junio 1966, 107. *Estadística diocesana*, Salamanca 1967, 15. Estos datos se tomaron en 1971.

según la mente del Concilio Vaticano II y los últimos Pontífices, los religiosos en cuanto presbíteros dependen en su ejercicio pastoral de la potestad de los obispos, formando un presbiterio junto con el clero diocesano⁴⁶.

En los Congresos nacionales e internacionales de religiosos se está promoviendo la integración y se dan orientaciones pertinentes para que tenga plena realidad lo que es de por sí doctrina conciliar, a saber, que los ministerios sagrados de los religiosos tienen un interés común con el clero secular, al servicio de la diócesis y parroquias, no pudiendo ser considerados como auxiliares o colaboradores de segunda categoría⁴⁷.

El Papa Paulo VI ha trazado para la posteridad las coordenadas del Consejo pastoral, que fue larvado en el Concilio Vaticano II: "Donde existan en el mismo territorio jerarquías de diversos ritos, se recomienda vivamente que en lo posible, el Consejo pastoral sea interritual, es decir, de clérigos y seglares de diversos ritos". Y después de dejar las demás disposiciones discrecionales a la libre determinación de los obispos añade: "Conviene que los obispos, sobre todo reunidos en las Conferencias, adopten acuerdos comunes y decreten normas similares en todas las diócesis del territorio para los asuntos que afectan tanto al Consejo pastoral como al presbiteral, así como también a las relaciones de los mismos, ya sea entre sí, ya ante aquellos Consejos del obispo que existen, ya en virtud del Derecho vigente"⁴⁸.

Todas estas recomendaciones y otras que se determinarán de acuerdo con estos delineamientos, tratan de unificar la planificación y la actividad pastoral para el logro de mayores frutos y mejor servicio de la Iglesia. Cada vez que se organiza un Consejo pastoral con ausencia de los religiosos se da una nota desafinante dentro del armonioso conjunto de la pastoral posterior al Concilio Vaticano II.

En los últimos años, numerosos estudios han abordado el tema del Consejo pastoral y presbiteral con logros fecundos en la *praxis* diocesana. Transcribimos a continuación el proyecto de Estatutos y

46. *Christus Dominus*, n. 34. Cf. M. CABREROS DE ANTA, "Los religiosos y el obispo" en *La función pastoral de los obispos*, Barcelona 1967, 303-330.

47. *Actas del II Congreso nacional de religiosos*, IV, Madrid 1961, 15-214.

48. *Ecclesiae sanctae*, n. 16 y 17.

Reglamento para la constitución del nuevo Consejo presbiteral en la diócesis de Valladolid, cuya integración contará con tres representantes de los religiosos. El Centro diocesano de pastoral, que los ha elaborado, los envió a todos los sacerdotes de la diócesis de Valladolid dando oportunidad de aportar ideas y sugerencias a través de reuniones convocadas por zonas, sectores y grupos sacerdotales.

7. PROYECTO DE ESTATUTOS PARA LA CONSTITUCIÓN DEL NUEVO CONSEJO PRESBITERAL DE VALLADOLID

I. *Naturaleza, fin y competencia.*

1. El Consejo presbiteral es el conjunto o senado de sacerdotes, representantes de todo el presbiterio diocesano, llamado a ayudar al arzobispo con su consejo en el gobierno pastoral de la diócesis.

En su función representativa, presupone unos cauces de diálogo y agrupaciones pastorales entre los mismos sacerdotes, y en la consiliativa, en relación con el Arzobispo, es un órgano de diálogo, de reflexión y búsquedas conjuntas y de ayuda en la pastoral diocesana.

2. El objeto o materia de reflexión y de búsqueda es tan amplio como el campo al que se extiende la responsabilidad pastoral de la diócesis: Se tratarán en consejo los problemas más importantes relativos a la santificación de los fieles, a la doctrina que hay que proporcionarles, o al gobierno de la diócesis, a condición de que el obispo proponga dichos temas o por lo menos acepte que se trate de ellos. Para proponer o aceptar un asunto, el obispo tendrá en cuenta la obligación de observar las leyes universales de la Iglesia.

El Consejo, en cuanto representa a todo el presbiterio de la diócesis, se ha establecido para fomentar el bien de la misma diócesis; en consecuencia, el consejo puede tratar todos los problemas legalmente aceptados, y no solamente los referentes a la vida de los presbíteros; y puede tratarlos concretamente como temas del ministerio sacerdotal que ellos ejercen en favor de la comunidad cristiana.

Corresponde al Consejo, en general, sugerir normas que quizás deberían darse, proponer problemas de principio; no, en cambio, tratar de aquellos asuntos que por su misma naturaleza exigen un procedimiento reservado, como son por ejemplo, los nombramientos⁴⁹.

49. *Proyecto de Estatutos. Centro diocesano de Pastoral, Valladolid*

3. Aun tratándose de un órgano cuya función es consiliativa, sus conclusiones tendrán, como es de prever, toda la eficacia moral que supone la corresponsabilidad que implica todo el presbiterio con el arzobispo y la representación de aquel, que ostenta el Consejo. El gobierno de la diócesis seguirá ordinariamente las indicaciones que surjan de un amplio consenso.

4. El Consejo no invalida la función consultiva de otros organismos, ni tampoco puede absolver las funciones de otras organizaciones o instituciones pastorales diocesanas; más bien presupone la existencia de estas últimas y su coordinación, pero les puede ayudar con sus análisis, estudios y conclusiones.

II. *Composición, estructura y funcionamiento.*

5. El Consejo prebiteral estará integrado por miembros natos, electivos y de libre designación del arzobispo:

a) *Natos:*

Vicario general,
Vicario episcopal de pastoral y
Rector del Seminario Mayor.

b) *Electivos:*

Un representante del clero catedralicio (canónigos y beneficiados).

Un representante de cada una de las zonas rurales de la diócesis.

Cuatro representantes (por fusión en cuatro de los ocho sectores) del clero parroquial de la ciudad.

Un representante de los formadores en centros docentes, profesores y superiores de ambos seminarios.

Un representante de los organismos diocesanos y consiliarios diocesanos de los movimientos apostólicos de apostolado secular.

Un representante de los capellanes (castrenses, comunidades religiosas, iglesias), jubilados y otras instituciones.

1976, 1-3, donde se cita la carta de la Sagrada Congregación para el Clero de 11 de abril de 1970, n. 8.

sejo, es conveniente que un estudio previo preceda a los trabajos en común, con la ayuda, si el caso lo requiere, de instituciones u oficinas que trabajen con este fin”⁴⁴.

La falta de planificación y orientación ha dado lugar a mucho desorden y arbitrariedades en algunas diócesis. Creen algunos párrocos, que en esta época postconciliar y de renovación, lo importante y urgente es hacer reformas en sus iglesias y feligresías, suprimiendo procesiones, cofradías, imágenes e instituciones beneméritas, sin saber cómo van a llenar esos vacíos. Es mejor planificar e injertar en las viejas instituciones nuevas perspectivas eclesiales, siempre que esto sea posible, porque algunas de las viejas estructuras se vendrán abajo y habrá que sustituirlas por otras más en consonancia con nuestros tiempos. Para actuar con equilibrio y cordura es necesario mentalizar a los clérigos, religiosos y laicos mediante los Consejos pastorales.

La planificación no puede salir solamente de la cabeza de unos canónigos, arciprestes o párrocos, que se sientan detrás de una mesa para ver lo que van a ordenar a los demás. La planificación supone un conocimiento previo y profundo de la realidad. Hay que tomar conciencia conjuntamente con el clero, los religiosos y laicos, a fin de que se comprometan y responsabilicen. Las decisiones deben ser organizadas, colectivas y de conjunto.

En algunas diócesis no se ha establecido aún el Consejo pastoral, y en otras, como en la de Salamanca, donde una Comisión pastoral viene funcionando desde abril de 1966, se ha marginado a los religiosos y a los seglares⁴⁵. ¿Por qué está sucediendo esto? En parte se debe a prejuicios y a falta de coordinación entre el clero secular y el religioso.

No debe estar monopolizado el Consejo pastoral por los canónigos o por algunos presbíteros diocesanos, sino que el obispo, a quien corresponde organizar y presidir esta institución, ha de procurar la integración de clérigos con los religiosos y los laicos. Es cierto que los presbíteros seculares o diocesanos se incardinan en una diócesis y forman un presbiterio especial; pero hay que reconocer también que

44. *Ecclesiae sanctae*, n. 16, 4.

45. *Boletín del obispado de Salamanca*, abril-junio 1966, 107. *Estadística diocesana*, Salamanca 1967, 15. Estos datos se tomaron en 1971.

según la mente del Concilio Vaticano II y los últimos Pontífices, los religiosos en cuanto presbíteros dependen en su ejercicio pastoral de la potestad de los obispos, formando un presbiterio junto con el clero diocesano⁴⁶.

En los Congresos nacionales e internacionales de religiosos se está promoviendo la integración y se dan orientaciones pertinentes para que tenga plena realidad lo que es de por sí doctrina conciliar, a saber, que los ministerios sagrados de los religiosos tienen un interés común con el clero secular, al servicio de la diócesis y parroquias, no pudiendo ser considerados como auxiliares o colaboradores de segunda categoría⁴⁷.

El Papa Paulo VI ha trazado para la posteridad las coordenadas del Consejo pastoral, que fue larvado en el Concilio Vaticano II: "Donde existan en el mismo territorio jerarquías de diversos ritos, se recomienda vivamente que en lo posible, el Consejo pastoral sea interritual, es decir, de clérigos y seglares de diversos ritos". Y después de dejar las demás disposiciones discrecionales a la libre determinación de los obispos añade: "Conviene que los obispos, sobre todo reunidos en las Conferencias, adopten acuerdos comunes y decreten normas similares en todas las diócesis del territorio para los asuntos que afectan tanto al Consejo pastoral como al presbiteral, así como también a las relaciones de los mismos, ya sea entre sí, ya ante aquellos Consejos del obispo que existen, ya en virtud del Derecho vigente"⁴⁸.

Todas estas recomendaciones y otras que se determinarán de acuerdo con estos delineamientos, tratan de unificar la planificación y la actividad pastoral para el logro de mayores frutos y mejor servicio de la Iglesia. Cada vez que se organiza un Consejo pastoral con ausencia de los religiosos se da una nota desafinante dentro del armonioso conjunto de la pastoral posterior al Concilio Vaticano II.

En los últimos años, numerosos estudios han abordado el tema del Consejo pastoral y presbiteral con logros fecundos en la *praxis* diocesana. Transcribimos a continuación el proyecto de Estatutos y

46. *Christus Dominus*, n. 34. Cf. M. CABREROS DE ANTA, "Los religiosos y el obispo" en *La función pastoral de los obispos*, Barcelona 1967, 303-330.

47. *Actas del II Congreso nacional de religiosos*, IV, Madrid 1961, 15-214.

48. *Ecclesiae sanctae*, n. 16 y 17.

Reglamento para la constitución del nuevo Consejo presbiteral en la diócesis de Valladolid, cuya integración contará con tres representantes de los religiosos. El Centro diocesano de pastoral, que los ha elaborado, los envió a todos los sacerdotes de la diócesis de Valladolid dando oportunidad de aportar ideas y sugerencias a través de reuniones convocadas por zonas, sectores y grupos sacerdotales.

7. PROYECTO DE ESTATUTOS PARA LA CONSTITUCIÓN DEL NUEVO CONSEJO PRESBITERAL DE VALLADOLID

I. *Naturaleza, fin y competencia.*

1. El Consejo presbiteral es el conjunto o senado de sacerdotes, representantes de todo el presbiterio diocesano, llamado a ayudar al arzobispo con su consejo en el gobierno pastoral de la diócesis.

En su función representativa, presupone unos cauces de diálogo y agrupaciones pastorales entre los mismos sacerdotes, y en la consiliativa, en relación con el Arzobispo, es un órgano de diálogo, de reflexión y búsquedas conjuntas y de ayuda en la pastoral diocesana.

2. El objeto o materia de reflexión y de búsqueda es tan amplio como el campo al que se extiende la responsabilidad pastoral de la diócesis: Se tratarán en consejo los problemas más importantes relativos a la santificación de los fieles, a la doctrina que hay que proporcionarles, o al gobierno de la diócesis, a condición de que el obispo proponga dichos temas o por lo menos acepte que se trate de ellos. Para proponer o aceptar un asunto, el obispo tendrá en cuenta la obligación de observar las leyes universales de la Iglesia.

El Consejo, en cuanto representa a todo el presbiterio de la diócesis, se ha establecido para fomentar el bien de la misma diócesis; en consecuencia, el consejo puede tratar todos los problemas legalmente aceptados, y no solamente los referentes a la vida de los presbíteros; y puede tratarlos concretamente como temas del ministerio sacerdotal que ellos ejercen en favor de la comunidad cristiana.

Corresponde al Consejo, en general, sugerir normas que quizás deberían darse, proponer problemas de principio; no, en cambio, tratar de aquellos asuntos que por su misma naturaleza exigen un procedimiento reservado, como son por ejemplo, los nombramientos⁴⁹.

49. *Proyecto de Estatutos. Centro diocesano de Pastoral, Valladolid*

3. Aun tratándose de un órgano cuya función es consiliativa, sus conclusiones tendrán, como es de prever, toda la eficacia moral que supone la corresponsabilidad que implica todo el presbiterio con el arzobispo y la representación de aquel, que ostenta el Consejo. El gobierno de la diócesis seguirá ordinariamente las indicaciones que surjan de un amplio consenso.

4. El Consejo no invalida la función consultiva de otros organismos, ni tampoco puede absolver las funciones de otras organizaciones o instituciones pastorales diocesanas; más bien presupone la existencia de estas últimas y su coordinación, pero les puede ayudar con sus análisis, estudios y conclusiones.

II. *Composición, estructura y funcionamiento.*

5. El Consejo prebiteral estará integrado por miembros natos, electivos y de libre designación del arzobispo:

a) *Natos:*

Vicario general,
Vicario episcopal de pastoral y
Rector del Seminario Mayor.

b) *Electivos:*

Un representante del clero catedralicio (canónigos y beneficiados).

Un representante de cada una de las zonas rurales de la diócesis.

Cuatro representantes (por fusión en cuatro de los ocho sectores) del clero parroquial de la ciudad.

Un representante de los formadores en centros docentes, profesores y superiores de ambos seminarios.

Un representante de los organismos diocesanos y consiliarios diocesanos de los movimientos apostólicos de apostolado secular.

Un representante de los capellanes (castrenses, comunidades religiosas, iglesias), jubilados y otras instituciones.

1976, 1-3, donde se cita la carta de la Sagrada Congregación para el Clero de 11 de abril de 1970, n. 8.

Tres representantes de los religiosos.

c) El arzobispo se reserva la designación de algún miembro —no más de tres— si lo estimare conveniente.

6. Los miembros natos permanecerán en el Consejo mientras ocupen el cargo; los elegidos y de libre designación, permanecerán tres años, a no ser que los primeros cambien del grupo sacerdotal que representan, en cuyo caso deberán ser sustituidos.

7. La estructura del Consejo está formada por los siguientes organismos:

a) Asamblea plenaria, formada por todos los miembros.

b) La comisión permanente, integrada por cinco miembros elegidos entre todos los que forman el Consejo, uno de los cuales será el secretario tanto de la permanente como de todo el Consejo.

El cometido de esta comisión será:

—Recibir de los sacerdotes sugerencias e iniciativas que afectan a los trabajos del Consejo y confeccionar el orden del día de cada sesión.

—Asesorar al arzobispo, cuando pida consejo, en asuntos graves y urgentes que no permitan la convocatoria de la plenaria.

c) La secretaria del Consejo, de la que se responsabilizará un secretario elegido por la asamblea plenaria, bien entre sus miembros, bien entre todos los sacerdotes del presbiterio diocesano, en cuyo caso se integraría en el Consejo.

A esta secretaria corresponde:

—Convocar a las sesiones por orden del arzobispo. Enviar el orden del día y la documentación correspondiente en cada caso.

—Levantar actas de todas las sesiones y archivar ordenadamente los documentos.

—Estimular y coordinar las funciones personales o de comisiones, cuidando en general los preparativos y la celebración y buen orden de las sesiones.

d) Podrán formarse, si lo creyere conveniente, comisiones de estudio o de actuación para algunos asuntos.

8. Funcionamiento:

a) Se celebrarán dos reuniones ordinarias de la asamblea plenaria durante el año, además de otras posibles reuniones extraordinarias, cuando se considere necesario.

b) El funcionamiento de convocatoria, de estudio previo, de metodología de trabajo en la asamblea plenaria, de información posterior a todos los sacerdotes y de proyección práctica de sus conclusiones, se establecerán aparte en unas directrices o reglamento.

PROYECTO DE REGLAMENTO.

I. Fase preparatoria.

1. La comisión permanente, con mes y medio de antelación, elaborará el orden del día de la sesión, designando para cada tema, cuando lo estime oportuno, una comisión de ponencia o encomendando un estudio a los organismos diocesanos competentes. Anteriormente, todos los sacerdotes del presbiterio, personalmente o por grupo, puede ofrecer sugerencias o iniciativas sobre los temas a tratar en la secretaría del Consejo directamente o a través de sus representantes.

2. La secretaría enviará, con un mes de antelación, a los miembros del Consejo, toda la documentación del temario de la sesión.

3. Todos los miembros del Consejo deberán reunirse con sus representados para estudiar el temario y pronunciarse sobre el mismo a través de proposiciones concretas. Los que no puedan asistir a estas reuniones presentarán por escrito su aportación a su representante.

II. Desarrollo de las sesiones

4. En orden a regular debidamente el desarrollo de las sesiones el Consejo designará un moderador en cada sesión.

5. Cada tema del orden del día se tratará normalmente con el siguiente método:

- a) Exposición del tema por el ponente designado.
- b) Aclaraciones.

c) Lectura de los escritos elaborados por los distintos grupos representados en el Consejo.

d) Deliberación conjunta o por grupos.

e) Parte conclusiva.

6. La secretaria propondrá al Consejo momentos de oración y celebración comunitaria.

7. Todos los miembros del Consejo deberán informar a sus representantes de las conclusiones de cada sesión.

III. *Votaciones*

8. a) Las votaciones son de tres clases: procedimiento, personas y conclusiones.

—Las votaciones de procedimiento se resolverán por mayoría absoluta de votos.

—Para la designación de personas se seguirá el canon 101 salvo en aquellos casos en que disponga otra cosa el derecho común o así lo acuerde el pleno por mayoría absoluta.

—La votación de conclusiones puede referirse al voto consultivo o deliberativo.

b) En caso de voto consultivo, el resultado de la votación será suficiente para ofrecer criterios al Sr. Obispo, sin exigirse un número determinado de sufragios.

c) En caso de voto deliberativo, para que una propuesta se considere aprobada, se requerirá la mayoría de dos tercios.

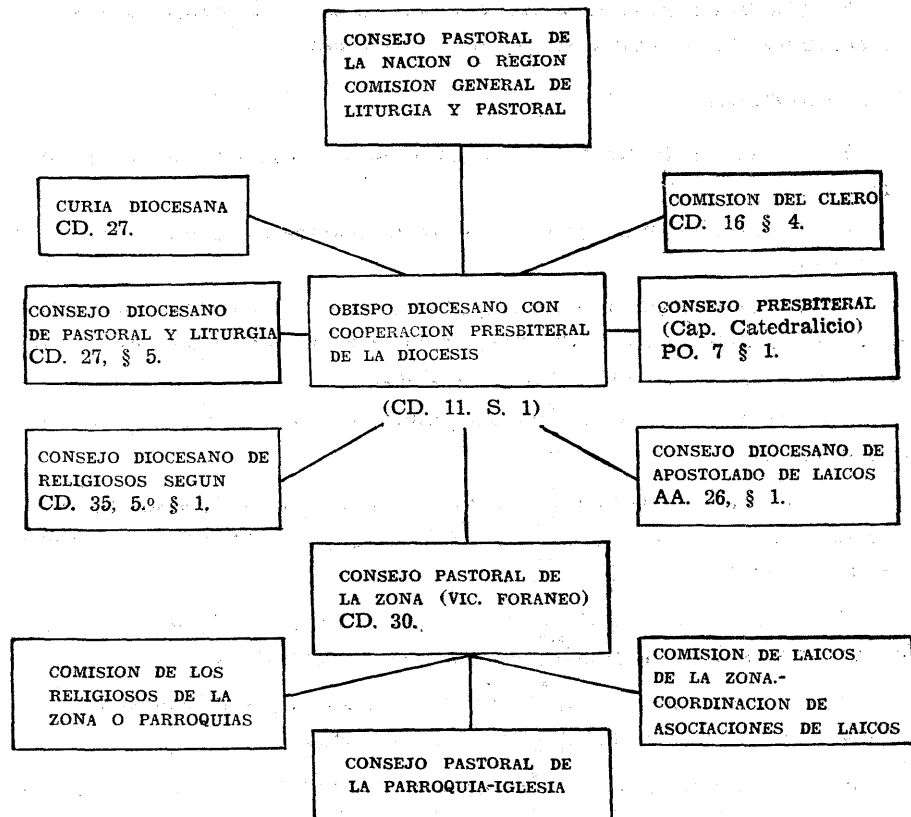
d) Las votaciones serán secretas, salvo aquellos casos en que el pleno, por razones obvias, disponga otra cosa.

e) El escrutinio de los votos será realizado por el secretario, ayudado por el miembro de más edad y el más joven del Consejo. Valladolid, febrero 1976”⁵⁰.

La integración de los religiosos en el Consejo de pastoral y presbiteral es necesaria para el logro de una pastoral de conjunto y facilitar la socialización de la Iglesia abriendo cauces de diálogo, reflexión y búsquedas conjuntas para solucionar los problemas pastorales.

50. “Normas para la elección de representantes en el Consejo presbiteral”, *Boletín oficial del arzobispado de Valladolid*, 10 (1969), 385-386. “De-

8. ORGANOGRAMA DE UNA DIOCESIS POSCONCILIAR Y SU APLICACION
 CONFERENCIA EPISCOPAL
 COMISION MIXTA DE OBISPOS Y SUPERIORES MAYORES



creto aprobando los Estatutos del Consejo presbiteral y sometiendo a estudios del nuevo Consejo un proyecto de su reglamento", *Boletín oficial del arzobispado de Valladolid*, 5 (1976), 203-208. En este proyecto se han tenido en cuenta los Estatutos y Reglamento de la diócesis de Plasencia con algunas modificaciones pertinentes. La constitución del nuevo Consejo presbiteral de Valladolid y su Reglamento aprobado aparecen en el *Boletín oficial*, 7-8 (1976) 346-350.

Si hay religiosos en la parroquia deben integrar junto con los laicos y los clérigos el *Consejo pastoral de la parroquia* para reflexionar y planificar sobre el apostolado de la parroquia como pueblo de Dios. Todos deben estar unidos por la caridad cristiana. La pastoral de conjunto entre sacerdotes regulares y seculares fue promovida por san Agustín y aplicada por sus religiosos en la evangelización de América y Filipinas⁵¹.

La aplicación de las normas del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal española en su asamblea plenaria de diciembre de 1966 ha quedado a la discreción e iniciativa de cada obispo. Ese mismo año empezaron muchas diócesis a reflexionar sobre los textos conciliares y a ponerlos en práctica con lentitud y prudencia porque no se contaba con tradición o *praxis* anterior. Para finales de 1966, 18 diócesis contaban ya con su Consejo presbiteral, otras 34 lo constituyeron en 1967 y cinco en 1968. Durante estos mismos años de 1966 a 1968, unas 16 diócesis se deciden a establecer también el Consejo pastoral; pero al averiguar y pedir información directa en las diócesis donde se había establecido, de hecho solamente tres funcionaban bien mientras otras se quedaban en letargo según ha podido confirmarse en septiembre de 1975.

Los resultados de este primer decenio no son alentadores y alguna diócesis se negaba a facilitar una información exhaustiva sobre el deficiente funcionamiento de los Consejos presbiteral y pastoral sin la autorización del Consejo episcopal y del Cabildo, organismos tradicionales, que han mirado con recelo al menos en sus comienzos a las nuevas instituciones pastorales. Actualmente se está creando un clima o condiciones favorables de diálogo, participación y entendimiento que hagan posible y viable la existencia no sólo del Consejo presbiteral, sino también la del Consejo pastoral con una participación noble y desinteresada de sacerdotes religiosos, a los que hay que reconocer sus derechos. Después de comentar las luces y sombras de las nuevas instituciones del posconcilio, durante estos últimos diez años, Julio Manzanares concluye: "Si el Consejo presbiteral alcanzara su verdadero espíritu y ritmo de trabajo, ace-

51. J. DE GRIJALVA, *Crónica de la Orden de N.P. S. Agustín en las Provincias de Nueva España*, Méjico 1624, 18-19 y 50, donde se propone una pastoral de conjunto practicada entre tres Ordenes religiosas: la de san Agustín, santo Domingo y san Francisco.

leraría también el momento de crear el Consejo pastoral. Mientras tanto, después de diez años de postconcilio, ahí espera casi sin estrenar, como un ideal y una llamada apremiante, a fin de que la edificación de la Iglesia se sienta y se viva como empresa de todos los bautizados, y no sólo de clérigos y religiosos”⁵².

Como consecuencia de un buen funcionamiento del Consejo pastoral vendrá una revitalización de la vida parroquial, de las comunidades infraparroquiales, capellanías, asociaciones religiosas, cofradías y otros movimientos de apostolado seglar.

Los obispos posconciliares han de gobernar a su Iglesia compartiendo su responsabilidad con sus presbíteros, sus religiosos y sus fieles bajo los auspicios y directrices de la Conferencia episcopal y la Santa Sede.

9. LA PASTORAL DE CONJUNTO ENTRE CLERO SECULAR Y LOS RELIGIOSOS HOY.

Actualmente nadie duda de la conveniencia y necesidad de la cooperación entre el clero secular y los religiosos en una pastoral conjunta con relaciones institucionalizadas como el Consejo presbiteral y pastoral, que permiten una revisión de estructuras pastorales, de nuevos cauces de comunicación, de diálogo permanente y de comisiones conjuntas.

En los textos conciliares y en la doctrina tradicional de la Iglesia, como en san Agustín, aparecen los fundamentos teológicos, jurídicos, sociológicos y pastorales para una colaboración de los religiosos en la pastoral diocesana. Después del Concilio Vaticano II, especialmente a raíz del *motu proprio Ecclesiae sanctae*, donde se dan normas prácticas para llevar a cabo la integración, han proliferado una serie de escritos exponiendo la doctrina acerca de la pastoral de conjunto, de la vida religiosa, modo de aglutinar energías y planificación para un apostolado más fecundo⁵³.

Los obispos han de fomentar la pastoral de conjunto y han de abrir caminos de unidad y comprensión en sus diócesis, porque son como el centro vinculante y principales responsables del apostolado diocesano con una visión aglutinante, ecuménica y universal.

52. J. MANZANARES, “Las nuevas instituciones del posconcilio”, *Ecclesia*, 36 1976, 305.

53. J. CASTEX ANAYA, *Los Consejos presb.*, 15-85.

El Padre José Mateos, director del secretariado de la Comisión mixta de obispos y superiores mayores, después de hacer un estudio sintético y bastante completo sobre las *Congregaciones religiosas* en España durante los diez años postconciliares, llega a la conclusión de que el apostolado con una pastoral de conjunto plantea hoy a los religiosos la necesidad de prestar atención a la invitación de los obispos en la planificación y en la ejecución de la pastoral de la comunidad eclesial, donde radica la casa religiosa, en unión y armónica cooperación con otros miembros y grupos según el carisma específico. Señala luego los pasos importantes que se han dado con la incorporación de religiosos y religiosas en los distintos consejos diocesanos, sesiones a nivel de provincias eclesiásticas y diócesis etc. Como existen aún algunos obstáculos, que impiden la incorporación de las religiosas. Estas en su mayoría desean:

1. "Se reconozca sin reserva la responsabilidad que, por razón de su vocación cristiana y consagrada, les corresponde originariamente en la Iglesia (no por condescendencia del clero o escasez de vocaciones clericales).

2. Se les facilite la participación activa, plena, oficial y permanente, es decir, no precaria, en las funciones y posibilidades eclesiales indiferentes a la distinción de sexos, como cooperadores del apostolado jerárquico, de acuerdo con las necesidades y actividades habituales de la Iglesia. En todo caso con respeto del propio carisma.

3. Se les conceda presencia oficial en los organismos de decisión y planificación, para aportar su opinión, conocimiento y valores espirituales"⁵⁴.

Esto debe hacerse de acuerdo con una auténtica pastoral de conjunto, no como una simple imposición o reclamo, ni como un trámite burocrático, sino como una necesidad cristiana, que tiene su fundamento en la doctrina evangélica y hoy nos urge más que antes.

Durante los 10 años de experiencia postconciliar se ha logrado bastante integración de los religiosos en los Consejos pastorales y presbiterales con un diálogo fraternal y sincero que favorece el conocimiento mutuo y las informaciones recíprocas, haciendo más

54. J. MATEOS GARCÍA DE PAREDES, O.P., "Las congregaciones religiosas", *Ecclesia*, 36 1976, 753.

comprensible, fecunda y patente la obra del Espíritu Santo en la Iglesia, según lo deseaba san Agustín⁵⁵.

Sin embargo, una auténtica pastoral de conjunto entre clérigos y religiosos, tanto a nivel de Iglesia universal, como a nivel nacional, regional, diocesano o parroquial no se ha logrado todavía, por lo que el Evangelio y las orientaciones de san Agustín, lo mismo que las del Concilio Vaticano II⁵⁶, siguen siendo aún en parte un programa para realizar.

Ya se han publicado los rituales de todos y cada uno de los sacramentos con una mejor comprensión y concatenación, especialmente entre los que pertenecen a la iniciación cristiana, como Bautismo, Confirmación y Eucaristía. La pastoral de conjunto sobre los sacramentos exige una ordenada colaboración de que habla el Concilio Vaticano II, prestando una esmerada y vigilante atención a los nuevos ritos y doctrina para que se vea en los sacramentos verdaderas acciones de Cristo y reencuentros personales con Dios mediante sus ministros clérigos o religiosos. Para lograr esto se requiere no sólo ponerse al día, sino también dialogar fraternalmente, conjugando la sumisión espontánea y respetuosa a la jerarquía con una autonomía carismática y discrecional dentro de los límites señalados por una pastoral de conjunto, posconciliar y prometedora bajo el influjo del Espíritu Santo.

Fernando CAMPO DEL POZO

55. *Epist.* 47, 1 PL 33, 184. Cf. *Sermo* 46, 13 PL 38, 287; *Sermo*, 138, 5 PL 38, 765; *In Joan. Evang.* trac. 47, 5 PL 35, 1735.

56. *Christus Dominus*, n. 35, n. 5 y 6; *Presbyterorum ordinis*, n. 6. Para poner en práctica la doctrina de san Agustín y del concilio Vaticano II, dentro de la federación de agustinos españoles (FAE) se ha nombrado una comisión encargada de elaborar el anteproyecto para un Centro Agustiniiano de Pastoral, cuyo nombre va a ser cambiado por el de Centro de irradiación Pastoral Agustiniiana (CIPA). El día 26 de agosto de 1976 fue completado dicho proyecto bastante ambicioso y prometedor, que está actualmente sometido a la consideración de la Junta de Gobierno de la FAE. Esperamos que reciba luz verde para que sea divulgado y modificado con las sugerencias pertinentes. El CIPA coordinará en el futuro la pastoral de los agustinos españoles entre sí y con los demás clérigos y religiosos.

LIBROS

Sagrada Escritura

JUELICHER, A.- MATZKOW, W., - ALAND, K., *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Ueberlieferung*. III Lukas Evangelium. 2 edit. W. de Gruyter, Berlin 1976, 31 x 22, VII-282 p.

En 1954 había aparecido la primera edición de esta obra que presenta la Itala, es decir, las versiones latinas del N.T. anteriores a la Vulgata de S. Jerónimo. Esta primera edición ya la había cuidado K. Aland, que había proseguido así el trabajo iniciado por Jüllicher con la publicación del Evangelio de Mt en 1938.

Esta segunda edición de Lucas tiene varias mejoras respecto de la primera: mejor técnica de edición basada en las posibilidades mejores que ofrecen los aparatos modernos para leer el microfilm. Se han incluido además las lecciones del fragmento poseído por B. M. Rosenthal. Puede decirse que la obra queda así finalizada, puesto que disponemos de la segunda edición de Mc (1970), la segunda edición de Mt (1972) y la primera de Jn (1963). Es de interés porque ofrece las variantes de los manuscritos de las antiguas versiones latinas.— C. MIELGO.

BECKER, J., *Wege der Psalmenexegese*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1975, 21 x 13'5, 141 p.

El libro es una exposición de los diferentes métodos de interpretar los salmos. Parte, naturalmente de los puntos de vista de Gunkel, y prosigue con S. Mowinckel, la escuela cultualista, etc. No trata el autor de todos los géneros literarios, sino que expone la incidencia de los diversos métodos en la interpretación de las lamentaciones individuales. Suele ser objetivo en la exposición de las opiniones de los demás; sin embargo, no creo que los partidarios del "método antológico", por así llamarlo, se sientan muy satisfechos. Aparte de la exposición de los diversos métodos, el libro tiene otra función y es la de informar sobre la colectivización de los salmos, o nueva redacción que sufrieron durante el posexilio, donde aparece cómo "Israel interpretó sus salmos", que es precisamente el título de un libro precedente del mismo autor. Al mismo tiempo que alabamos la buena exposición de que hace gala el autor, debemos notar que hubiera sido muy conveniente un elenco de las siglas usadas, porque desde luego no todos los lectores entenderán a qué clase de publicación se refieren *LJ*, *EuA*, *BiLi*, etc.— C. MIELGO.

LACOCQUE, A., *Le livre de Daniel. Commentaire de l'Ancien Testament*, XVb. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1976, 24 x 18, 189 p.

Este comentario de la serie protestante francesa "Commentaire de l'ancien Testament", aparece algunos años después del reciente comentario de la serie católica "Sources bibliques", escrito por M. Delcor. El autor no comenta las partes deuterocanónicas del libro de Dan, como es habitual en una obra protestante. Pocas reflexiones nuevas hace para explicar el bilingüismo del libro, y se limita a decir que los "Asideos" constituyen el ambiente donde nace la apocalíptica. Anuncia, sin embargo un libro sobre los orígenes bíblicos del movimiento apocalíptico, donde es de esperar que el autor tome posiciones sobre este debatido problema. Es rico el libro en análisis filológica y crítica textual. Por lo demás, sus posiciones son seguras y fundamentadas, y el autor está al corriente de la bibliografía.

Como es favorable a la unidad del autor, hubiera sido conveniente una síntesis de la teología del libro. Estas observaciones no disminuyen en nada el valor excepcional del comentario.— C. MIELGO.

BALTZER, K., *Die Biographie der Propheten*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1975, 21 x 14'5, 221 p.

El libro pretende definir la función y el ministerio de los profetas de Israel. En este sentido debe tomarse el vocablo "biografía", con el que titula el autor su libro. Las biografías antiguas son un género literario, que no describen la vida privada de una persona, sino su impacto, su función y su ministerio en la vida pública. El autor trata de reconstruir este género literario, su estructura, sus elementos, sus lugares comunes para así conocer mejor el ministerio profético. Divide el libro en tres partes. En la primera parte estudia este género en la antigua literatura, ya que, para saber lo que es un profeta, conviene tener en cuenta las otras instituciones de Israel. En el segundo capítulo estudia el tema en los profetas clásicos, sobre todo en Jeremías, sobre cuya investidura (detalle que no falta nunca en la biografía) estamos mejor informados. En el tercer capítulo estudia las demás biografías que tenemos; los profetas posexílicos y la biografía de Nehemías. Dos excursos presentan los elementos de los relatos de investidura en los libros apócrifos y en el N.T.

El libro es modelo en el estudio de un género literario.— C. MIELGO.

DIBELIUS, M., *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Neudruck der Erstausgabe von 1926 unter Berücksichtigung der Aenderungen der englischen Uebersetzung von 1936. Hrs. von F. HAHN. Chr. Kaiser, München 1975, 21 x 15, 188 p.

En 1926 había publicado M. Dibelius su Historia de la Literatura cristiana primitiva en dos volúmenes. Su interés residía, en que fue escrita después de haber publicado anteriormente otras obras más importantes. Y en ella trataba de diseñar a grandes rasgos el origen de la literatura cristiana o la formación literaria de los escritos del N.T., integrando la etapa de la tradición oral. No era una obra de gran envergadura científica, pero sí un resumen de sus teorías histórico formales sobre la literatura cristiana. Ahora, F. Hahn ha reeditado la obra, mejorándola mucho, puesto que ha incorporado las notas o adiciones que Dibelius había escrito en su

ejemplar, así como las correcciones que por iniciativa del autor se habían añadido a la versión inglesa hecha en 1936. Al final del volumen se añade una breve bibliografía, en la que se citan las obras que pueden interesar a un vasto público. Al final se incluye una bibliografía del autor que va desde el año 1906 hasta 1975, ya que se incluyen las obras o publicaciones póstumas del autor. El interés reside en que se trata de una obra de un clásico de la Formgeschichte.— C. MIELGO.

CONZELMANN, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. Chr. Kaiser, München 1976, 20'5 x 12, 411 p.

Es la tercera edición de esta obra sintética sobre la "Teología del Nuevo Testamento", que está pensada para que sirva de manual. Tras una breve introducción dedicada a la definición de la Teología del N. Testamento y una sucinta presentación del medio ambiente donde se forma la doctrina y la literatura testamentaria, divide la obra en cinco partes: el kériqma de la comunidad primitiva y el de la comunidad helenista; el kériqma sinóptico; la teología de Pablo; la evolución doctrinal en los escritos postpaulinos y finalmente la teología de S. Juan. Intencionalmente omite el problema del Jesús histórico y explica por qué. Como desde que apareció la primera edición (1967) se han publicado algunas otras teologías del N.T. (Schelkle, J. Jeremias, Lohse, Goppelt) que incluyen a Jesús dentro de la teología, en esta tercera edición añade unas páginas, en las que vuelve a insistir en que Jesús es un judío y no cristiano, como ya dijera Welhausen, y por tanto no tiene lugar en una Teología del N.T. Es sabido, como por lo demás lo demuestra y lo dice, que Conzelmann se coloca fielmente en la línea de Bultmann, en éste y otros problemas como la justificación, la fe, la diferencia entre la comunidad palestinense y helenista, etc.

La obra es extremadamente concisa y concentrada y la bibliografía escasa. Quiere el autor, que el que lea la obra, adquiera un conocimiento propio del N. Testamento y no de los autores que escriben sobre estas cosas.— C. MIELGO.

GOPPELT, L., *Theologie des Neuen Testaments*. 2 Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1976, 23 x 15, 317-669 p.

En esta misma revista (1976, p. 292) presentábamos a nuestros lectores el primer tomo de esta "Teología del N. Testamento", obra póstuma que J. Roloff edita. Ya entonces señalamos las características de esta obra. Como está pensada para ser un manual, hay mucha información, bibliografía amplia y la propia toma de posición en los problemas debatidos. Como la obra póstuma, el editor explica que la cuarta parte no la dejó Goppelt preparada y él ha tenido que servirse del manuscrito de una lección y de lo recogido en una cinta de magnetófono. Asimismo hace notar el editor algunas lagunas, como la brevedad con la que trata la justificación y la Eclesiología en S. Pablo, la teología de S. Juan, así como la ética y la escatología del mismo S. Pablo. Se ha de notar que estas lagunas son relativas, ya que algo trata de estos temas pero no con la suficiente detención que merecen. En conjunto, pues, es una obra excelente, y debe figurar entre las mejores Teologías del N. Testamento.— C. MIELGO.

GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*. BAC Mayor-9. La Editorial Católica. Madrid 1975, 23'5 x 15, XV-612 p.

En estos últimos años estamos asistiendo a la aparición de muchas Cristologías, lo que no es extraño, dado que constituye el centro de la Teología. Citemos algunas: Schillebeeckx, Kasper, Bouyer, Rahner-Thüssing, Moltmann, González Faus... Todas ellas generalmente son muy extensas, como lo es la que ahora presentamos. ¡Qué diferencias, sin embargo, se notan entre todas ellas! Aquí también cabría decir, lo que a principios de siglo decía Schweizer sobre las biografías de Jesús de los teólogos liberales. También aquí parece que estamos en un museo con cuadros diversos de Jesús, que se parecen mucho al autor o al ambiente en que vive. Fijémonos, por ejemplo, en un detalle: Schillebeeckx dedica muchas páginas a la crítica histórica sobre Jesús de Nazaret; en cambio González de Cardedal pasa esta parte sin casi mencionarla.

La Cristología de este libro se centra en la categoría del "encuentro con Dios". En Jesús precisamente los cristianos han encontrado a Dios. Esta es la vivencia cristiana más original.

Predomina la especulación sobre esta categoría más que un estudio de los textos evangélicos.

Es una lástima que la obra sea tan extensa, con largas citas en lenguas extranjeras y un estilo profuso y difícil. Esto impedirá que sea muy leída.— C. MIELGO.

DIEZ MACHO, A., *Actitud de Jesús ante el hombre*. Studium, Madrid 1976, 18 x 11, 92 p.

Se reproduce aquí la conferencia tenida por el autor en el I Simposio de Madrid, organizado por el Centro de Estudios Judeo-cristianos (abril 1975). Toca de una manera especial las relaciones de Jesús con los judíos y con los paganos y estudia la ética de Jesús y sus exigencias, teniendo en cuenta el trasfondo judío tan bien conocido por el autor.— C. MIELGO.

FIEDLER, P.- ZELLER, D. (ed.), *Gegenwart und kommendes Reich*. Schölergabe Anton Vögtle zum 65. Geburtstag. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1975, 23 x 15, 189 p.

Habiendo cumplido A. Vögtle 65 años de edad, sus discípulos han querido homenajearle con este volumen, que contiene 11 colaboraciones, que en este caso, todas ellas tratan más o menos un mismo tema: la escatología del N.T. en sus diferentes aspectos. Acerca de este tema el homenajeado había publicado su conocida obra "Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos". Todas las colaboraciones estudian temas concretos, sobre todo de los evangelios; es más, ninguno de ellos trata expresamente de S. Pablo. Se ha de notar la última colaboración que trata de cómo enseñar el Reino de Dios en la clase de Religión.— C. MIELGO.

WEBER, H.-R., *Kreuz. Ueberlieferung und Deutung der Kreuzigung Jesu im neutestamentlichen Kulturraum*. Kreuz, Stuttgart-Berlin 1975, 19 x 12, 239 p.

En la conocida colección "Temas de Teología" se publica este precioso

libro sobre la crucifixión de Jesucristo. En el primer capítulo habla del suceso de la crucifixión, usando información de autores extrabíblicos, incluso describiendo los resultados obtenidos del estudio del cadáver del joven crucificado en tiempos de Cristo, y que se ha encontrado en Jerusalén en 1968. Trata de reconstruir el hecho de la crucifixión desde el punto de vista histórico, sabiendo lo difícil que es reconstruir en sus detalles tal suceso. Distingue bien lo que es cierto de lo menos cierto. En el capítulo II trata de buscar las más antiguas tradiciones acerca de la crucifixión de Jesús y cómo fue interpretada. Seguidamente estudia la interpretación paulina y de los evangelistas acerca de la pasión de Cristo. Al final se añaden una sinopsis de los tres relatos de la pasión y una copiosa bibliografía. A nuestro juicio es una obra excelente, bien documentada y elegantemente expuesta.— C. MIELGO.

FERNANDEZ CARVAJAL, F., *El Evangelio de San Lucas*. Edic. Palabra Madrid 1975, 18 x 11, 449 p.

Se trata de un comentario ascético y espiritual del Evangelio de Lucas, sin ninguna pretensión científica. La traducción usada es la de Petisco y Torres Amat. A cada trocito del Evangelio se añaden reflexiones ascéticas de variado valor. Son muy citados los SS. Padres como ilustradores de la doctrina espiritual. De los autores modernos se cita únicamente a Mons. Escrivá.— C. MIELGO.

LAPIDE, P., *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus in heutigen Judentum*. Calwer / Kösel, Stuttgart-München, 1976, 20 x 13'5, 167 p.

Se trata de un libro escrito con un espíritu ecuménico, que trata de suscitar un aire de comprensión entre cristianos y judíos. Recorre el autor en tres capítulos lo que piensan los judíos sobre Jesús. Primeramente, presenta lo que los estudiosos y literatos piensan de Jesucristo. En el segundo capítulo, presenta lo que se enseña a los israelitas en las escuelas acerca de Jesús. Es el capítulo más interesante, porque es un terreno más desconocido. Finalmente recoge lo que los rabinos han dicho de Jesús: los rabinos de todos los tiempos. El libro se lee con facilidad y pretende contribuir a las mejores relaciones entre judíos y cristianos.— C. MIELGO.

JEREMIAS, J., *Jesus und seine Botschaft*. Calwer, Stuttgart 1976, 22 x 14, 95 p.

Se reúnen en este librito cinco estudios ya anteriormente publicados por la misma editorial por separado en la conocida colección "Calwer Hefté, que, mientras, ha sido suprimida. Los cinco estudios son muy conocidos por los estudiosos de la Biblia. Han sido traducidos a varias lenguas. El primero de ellos es "el problema del Jesús, histórico", tan conocido por la toma de posición del autor en el debate del Jesús histórico. Los cuatro siguientes tocan ya diversos temas o pericopas particulares: "El Padrenuestro", "El Sermón de la Montaña", "Las palabras de la última Cena" y "La muerte sacrificial de Jesucristo". En todos ellos sobresalen las cualidades ya conocidas del autor, estudio crítico-histórico y formal, estudio redaccional y búsqueda de la más antigua tradición, así como las interpretaciones diversas de la comunidad primitiva.— C. MIELGO.

BALAGUE, M., *El Testamento de Jesús*. Los discursos de la última Cena (Jn 13-17). Studium, Madrid 1976, 22 x 14, 216 p.

El autor continúa con este libro su obra anterior "Jesucristo Vida y Luz", que era un estudio de los doce primeros capítulos del Evangelio de S. Juan. Ahora comenta los discursos de la última Cena y promete en una obra futura "El Triunfo del Amor" estudiar los restantes capítulos del mismo Evangelio. El comentario es sencillo de tinte teológico y ascético, para que sirva a una lectura espiritual. Es claramente tradicional en su orientación: "El cuarto Evangelio es un enigma sin los Sinópticos, que continuamente *supone, precisa y completa*, omitiendo o añadiendo los hechos omitidos o dichos por aquellos..." (El subrayado es del autor).— C. MIELGO.

BROWN, R. E.- DONFRIED, K. P.- REUMANN, J., *Der Petrus der Bibel*. Eine ökumenische Untersuchung. Calwer - Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976, 22 x 14, 255 p.

El libro es la versión alemana de la obra inglesa "Peter in the New Testament". Recoge los estudios de una comisión americana de católicos y protestantes conjuntamente sobre el ministerio de Pedro en el N.T., una de las cuestiones que más dividen a unos de otros. Durante dos años y medio, se fueron teniendo estas reuniones, cuyos trabajos se ofrecen aquí. Se va estudiando el ministerio de Pedro en cada uno de los cuerpos de escritos del N.T. y al final se incluyen las conclusiones. Se recoge también la documentación sobre el diálogo católico-protestante sobre el Primado del Papa. Todo el libro respira un aire ecuménico, un afán loable para superar las dificultades, al mismo tiempo que un estudio serio sobre los textos neotestamentarios. F. Hahn por parte protestante y R. Schnackenburg por parte católica, presentan el libro para los lectores de lengua alemana. Se trata, sin duda alguna, de las mejores aportaciones que se han escrito sobre el ecumenismo.— C. MIELGO.

TAYLOR, J. V., *Evangile et Croissance. Trop, c'est trop*. Cerf, Paris 1975, 19'5 x 13'5, 142 p.

Se trata de un bello libro que ofrece materia de reflexión. "El desarrollo y el Evangelio", he aquí dos cosas que conviene relacionar. Todo iría bien, si el desarrollo fuera en beneficio del hombre, pero el tipo de desarrollo occidental ofrece unas perspectivas negras para el futuro. Estos son los temas que trata el libro. El desarrollo es el sueño dorado de todos los países, pero esclaviza al hombre. Tira gran partido el autor de la relación del Club de Roma sobre el crecimiento económico y enumera los desastres a que conduce el desarrollo mal controlado. Muy importante es el capítulo tercero que ofrece una teología bíblica de lo necesario y suficiente. La perspectiva de todo el libro es cristiana y trata de suscitar un convencimiento de que el camino que sigue el mundo occidental no es correcto y pretende que se suscite otro modelo de sociedad.— C. MIELGO.

CLEVENOT, M., *Approches matérialistes de la Bible*. Cerf, Paris 1976, 19 x 13, 176 p.

F. Belo había publicado un libro titulado "Lectura materialista del Evangelio de Marcos". Siendo éste, de lectura difícil y complicada, he aquí que M.C. publica el libro que presentamos, donde expone la lectura materialista, no sólo del Evangelio de Marcos, sino de toda la Biblia, y además de una manera más sencilla y asequible. Es conocido ya este método, que se basa en el análisis marxista de la realidad (modo de producción, clase, estado, ideología). El análisis de los modos de producción permite explicar las superestructuras de las instituciones políticas e ideas, y de esta manera aparece que los libros bíblicos son productos ideológicos. Si es fácil seguir al autor y entender el hilo de su argumentación, no es tan fácil estar de acuerdo con él. Presentar al cristianismo como un producto del tiempo, es cerrarse ya de pronto a una interrogación sobre la singularidad de la pretensión de Jesús. Oponer Jesús (comunista, no revolucionario, internacionalista) a la práctica del cristianismo naciente (que se refugia en la ideología), he ahí otra simplificación atrevida. Con este método, ¿no se tratará de justificar una ideología precedentemente aceptada?— C. MIELGO.

AUSEJO, S. de, *La Biblia*. Nueva traducción de los textos originales por un equipo de biblistas dirigido por... Herder, Barcelona 1976, 22 x 14'5, 1380 p.

Esta nueva traducción ha sido hecha por un equipo de especialistas, pero sobre todo ha sido la labor del P. Ausejo, quien ha aunado y cuidado hasta el mínimo detalle la redacción final, para que la versión resultase homogénea. Ha sido una labor impropia y no fácil y creemos que el resultado es satisfactorio, une la fidelidad máxima a una dicción castellana correcta. Las introducciones generales y particulares a cada libro son breves y resumen bien lo que se debe decir, aunque a veces se nota un tinte tradicional en las opiniones que se emiten. Las notas explicativas están relegadas al final del libro. ¿No será esto un inconveniente? Creemos personalmente que sí. Se añade además un vocabulario relativamente amplio donde se exponen conceptos muy usados en la Biblia. Seguidamente se incluyen varios apéndices: cronológico, de medidas, y nombres de los meses. De utilidad son también los índices onomástico y analítico que permiten la localización de un pasaje determinado. Varios mapas ilustran la geografía del mundo bíblico a lo largo de la historia. Tanto la calidad del papel, como la cuidada impresión hacen de esta Biblia una de las mejores que hay en el mercado.— C. MIELGO.

Teología

TILLICH, P., *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*. Gesammelte Werke, Band XIII, Evangelische Verlagswerk, Stuttgart 1972, 22 x 14, 614 p.

La publicación alemana de las obras completas de P. Tillich llega a su fin. Los estudiosos pueden estar de enhorabuena, ya que cuentan de

ahora en adelante con los textos más importantes de la diversa y compleja producción tillichiana. Mil gracias a la *Evangelische Verlagswerk* de Stuttgart, así como a la editora Renate Albrecht quien, a través de 16 años, ha trabajado pacientemente en esta gran empresa.

Este volumen XIII es un intento de ofrecer una autobiografía de Tillich. En él se recogen los textos más clarificadores de los diversos periodos de la vida de Tillich, de modo que el lector tiene la impresión de ir siguiendo su espíritu a través de las diversas etapas de su vida: años de estudio (1904-1914); los años de la guerra mundial (1914-1918); profesorado universitario alemán (1919-1933); primer periodo de la emigración americana (1933-1939); segunda guerra mundial (1939-1945); la segunda postguerra hasta su jubilación en el *Union Theological Seminary* (1945-1955); y finalmente los años de profesorado en la Harvard y Chicago (1955-1965). Cada periodo viene precedido de una introducción y comentario, resaltando la situación peculiar del mismo. Cierra el volumen un apéndice en donde aparecen 18 aportaciones de amigos y compañeros de Tillich, ofreciendo cada uno de ellos una especie de "fotografía" de los diversos aspectos personales del gran pensador. El volumen, en su conjunto, nos parece especialmente importante y necesario para todo aquel que intente conocer a Tillich en su interioridad. Su vida no puede separarse de su pensar. Y solamente partiendo del conocimiento exacto de las trágicas vicisitudes de su existencia se puede llegar a comprender su obra literaria.

A. GARRIDO SANZ.

TILLICH, P., *Register und Bibliographie*, Gesammelte Werke, Band XIV, Evangelische Verlagswerk, Stuttgart 1975, 22 x 14, 345 p.

El presente volumen, último de la colección alemana de las obras de Tillich, es un esfuerzo titánico por ofrecer un acceso sistemático y científico al pensamiento de Tillich. En la primera parte del volumen (pp. 17-132) se hace una historia del origen de las *Gesammelte Werke* y sus textos, en donde se contempla con clarividencia las enormes dificultades que han tenido que superar, dada la complejidad de la producción tillichiana. Merecen citarse los nombres de P. Collmer, R. Albrecht, H. Ratschow, H. Schafft y A. Rathmann como colaboradores más inmediatos en esta tarea. Son más de 5000 páginas las transcritas, con las consiguientes dificultades de las diversas redacciones dadas por el mismo Tillich a algunas de sus producciones, así como la necesidad de traducir del inglés al alemán los escritos a partir de 1933, fecha de la emigración de nuestro A. a los Estados Unidos de América. La segunda parte contiene diversas bibliografías: 1) la lista de las obras, abarcando 507 títulos entre libros y artículos, con la enumeración de las traducciones en diversos idiomas; 2) 75 reseñas y prólogos; 3) índice de los 14 volúmenes de las *Gesammelte Werke*, así como de los tres volúmenes de complemento sobre la Historia del pensamiento cristiano y las charlas políticas de Tillich durante la segunda guerra mundial a través de "La voz de América"; 4) índice de cada uno de los tres volúmenes de la *Systematische Theologie* publicados con anterioridad por la misma Editorial; 5) una lista alfabética de la bibliografía; y finalmente el material no publicado que se encuentra en las Fundaciones-Archivos americanos y alemanes sobre Tillich.

En resumen: una obra digna del trabajo paciente y ordenado de la cultura alemana. Parece como si, con este gran homenaje, la Iglesia ale-

mana hubiera querido resarcir y colocar a Tillich en el puesto que le corresponde en su patria, lavándose de este modo del complejo de culpabilidad por el mal trato de que fue objeto en la época nazi. De 1933 a 1945 no se publicó nada de Tillich en Alemania. Su postura y su lucha contra el Nacional-Socialismo le había llevado no solamente a la emigración, sino también al silencio y al olvido entre los suyos. Gracias de nuevo a la *Evangelische Verlagswerk* por este reconocimiento a una de las mentes más claras y proféticas del pensamiento cristiano de nuestro siglo.— A. GARRIDO SANZ.

TRACK, J., *Der theologische Ansatz Paul Tillichs*. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner "Systematischen Theologie", Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1975, 23 x 15, 538 p.

Los tres volúmenes de la *Teología Sistemática* de Paul Tillich han sido considerados como una de las empresas de mayor envergadura intelectual de nuestro siglo. No en vano consumió en ella cuarenta años de reflexión, de esfuerzos y de afán sintetizador. El resultado no es otro que la presentación del mensaje cristiano para los hombres de cultura de nuestro tiempo. Su método de la "correlación" le obliga a tomar en serio las preguntas existenciales y a ofrecerles la respuesta cristiana. La tesis de Track tiene una doble finalidad: presentar una especie de guía (*Wegkarte*) para la comprensión de la obra y exponer un diálogo crítico con el mismo Tillich, mediante el intento de una reconstrucción crítico-formal. Para ello somete a revisión los grandes postulados tillichianos: análisis de la situación presente, interés fundamental de Tillich, validez de la precomprensión del hombre y de los fundamentos filosóficos. Junto a esto, se ve obligado a enjuiciar críticamente el origen, la misión, la forma y la función de la teología dentro del momento presente, bajo la criba de los criterios científicos. Es decir: ¿Hace Tillich una ciencia teológica o por el contrario difumina el mensaje cristiano en un ontologismo vacío de contenido? Los resultados a que llega Track son positivos, ya que estima que el esfuerzo de Tillich por hacer una exposición nueva del mensaje cristiano es una empresa necesaria y útil, en cuanto sobrepasa los dos extremos peligrosos del sobrenaturalismo y del naturalismo. Toda la investigación de Track tiene un sentido sistemático-crítico, dejando un poco en el olvido —cosa que lamentamos de verdad— el sentido histórico-crítico. Pretender no dar importancia a las motivaciones históricas que configuran el pensamiento tillichiano es una laguna de la obra.— A. GARRIDO SANZ.

GOLLWITZER, H., *Forderung der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft*, Chr. Kaiser, München 1976, 20 x 13, 237 p.

Desde hace diez años la tarea intelectual de Gollwitzer ha cambiado de horizonte. Quedan lejos de su empeño actual los anatemas lanzados contra H. Braum en la célebre polémica sobre "Dios". A semejanza de su maestro Barth, Gollwitzer se está tomando en serio, en la segunda parte de su vida, la importancia y la incidencia del evangelio y de la teología ante las preguntas que la historia y la sociedad le presentan. Este libro responde esencialmente a esta pregunta: ¿tiene una palabra el Evangelio para nuestro proceder actual, para nuestra conducta socialmente "pecadora" en la que todos estamos implicados? La respuesta a este interrogan-

te nos viene dada por el A. a través de diversos artículos escritos en estos diez últimos años. Frente al reto serio y profundo del marxismo y de la psicología de lo profundo, Gollwitzer ofrece en plan sistemático y crítico las exigencias sociales del Reino de Dios predicado por Cristo, la necesidad de una postura "revolucionaria" frente a toda estructura social, la intimación a una lucha a favor de la libertad y de la humanización de la sociedad. Nuestro A. ha llegado a la conclusión de que merece la pena tomarse en serio los análisis marxistas de la sociedad con el fin de ofrecerles una respuesta cristiana. El Reino de Dios, fundamento de la utopía y de la esperanza cristiana, no puede ser domesticado a escala espiritualista e individual, sino que requiere una intelección social y comunitaria. Con esta fundamentación, puede hablar de una "teología política" verdadera. Como reflexión y empeño, merece aplauso. El peligro es el de siempre, tal como el mismo Gollwitzer lo intuye. Todo ello puede ser un armazón sin contenido (*Gerippe ohne Fleish*) si no pone en marcha un cambio real y práctico.— A. GARRIDO SANZ.

CLAYTON, J. P. (Edit.), *Ernst Troeltsch and the future of theology*, Cambridge University Press, 1976, 22 x 14, 217 p.

Este volumen recoge las seis conferencias dictadas en la Universidad de Lancaster sobre el legado intelectual de Troeltsch (1865-1923), como justo reconocimiento al interés despertado últimamente por este pensador. Los autores se mantienen en una perspectiva de presente, a la vez que nos presentan la importancia del pensamiento de Troeltsch para la futura teología.

Tres aspectos fundamentales aparecen en el libro. *Primero*: la afirmación de Troeltsch como teólogo cristiano, en contra de la fácil propaganda hecha contra él por algunos teólogos dialécticos". De hecho T. cuestiona y critica la perspectiva historicista y dogmática de su maestro Ritschl, superando la postura rígida de la teología liberal y hablando de una teología histórico-científica una vez afirmado y admitido el *a priori* religioso y la experiencia de la revelación. *Segundo*: la función de la teología, siguiendo el análisis de *Glaubenslehre*, en donde aparece la relación íntima entre fe e historia y en donde supera la fácil identificación entre revelación e historia cristiana. *Tercero*: la postura crítica ante la obra de Har-nack, con la pregunta angustiosa sobre la esencia del cristianismo y su necesidad de confrontarlo con las otras grandes culturas y religiones. La presencia de lo incondicional, la inclusión del Reino de Dios en la escatología cristiana y la inseparabilidad de religión-cultura hacen del pensamiento de T. una síntesis atractiva para nuestros quehaceres teológicos actuales.

Sin llegar a superar del todo el historicismo de sus maestros, la actitud teológica de T. significa un paso adelante. Su estudio merece nuestro interés.— A. GARRIDO SANZ.

KNOCH, O., *Der Geist Gottes und der neue Mensch*, Verlag Katholische Bibelwerk, Stuttgart 1975, 20 x 12, 269 p.

Otto Knoch, director desde 1959 a 1971 de la *Katholische Bibelwerk* de Stuttgart, es hombre de una profunda experiencia cristiana. Fruto

de esa religiosidad vivida son las abundantes obras que hasta el presente ha escrito. La última que nos llega es ésta, en la que estudia y analiza la función del Espíritu Santo como fundamento y norma de la vida cristiana en la Iglesia y en el mundo, conforme a las enseñanzas de San Pablo. El Espíritu, ese gran olvidado de ayer, está irrumpiendo poderosamente con sus dones en los más diversos movimientos cristianos, no solamente en los llamados "movimientos carismáticos", sino en tantas y tantas iniciativas comunitarias surgidas en estos últimos años. El A. intenta ofrecer una fundamentación exegética y doctrinal sobre la doctrina del Espíritu y sus dones; a la vez que intenta interpretar la experiencia paulina para nuestro tiempo. Solamente la experiencia de lo religioso puede hacernos salir del marasmo formulista en que se encuentra metida la teología. Y solamente lo cristiano, como "experiencia de la presencia de Dios" en la persona, puede ofrecernos auténticos caminos a la reforma de la vida cristiana, a la labor euménica y al desarrollo de la verdadera vida comunitaria. El libro se lee con gusto y bien nos agradaría verlo pronto traducido a nuestro idioma.— A. GARRIDO SANZ.

BÜHLMANN, W., *La tercera Iglesia a las puertas. Un análisis del presente y del futuro eclesiales*, Ed. Paulinas, Madrid 1976, 21 x 13, 470 p.

Frente a los tonos agoreros de muchos sobre el futuro de la Iglesia, el autor prefiere hablar de "oportunidades" que se le brindan a la comunidad cristiana en el tiempo presente. Y la gran oportunidad es la que el autor denomina *La tercera Iglesia*, la Iglesia del sur, junto a la Iglesia de oriente y de occidente. Se trata de individualizar los problemas de los tres continentes meridionales, indicar las tendencias comunes en ellos existentes y pronosticar el futuro inmediato. Aparentemente da la sensación de un intento arriesgado, pero el equilibrio y el discernimiento evangélico que el A. demuestra hacen de este libro "una profesión de esperanza cristiana".

La obra está dividida en dos partes. La primera trata de la *Nueva conformación del mundo* que plantea a la Iglesia una serie de cuestiones cuyo olvido puede resultar trágico a la larga: el empeño por la justicia y el verdadero amor, la primacía de la evangelización sobre la sacramentalización, la urgencia de la llamada al sacerdocio a tantos catequistas que están al frente de comunidades cristianas, la problematización del celibato como ley jurídica y la importancia de la corresponsabilidad de los laicos en la marcha de las iglesias locales. Un *adiós al occidente* como "unidad religiosa cristiana surgida en el Medioevo y mantenida luego al margen de la historia secularizada sucesiva de Europa, es ya una realidad irrevocablemente sellada" (p. 38). Lo mismo viene confirmado por la línea porcentual que marca un desplazamiento del centro hacia la tercera Iglesia, conforme a las gráficas expuestas en las páginas 39-42. La Iglesia parece caminar hacia los pueblos jóvenes, dinámicos y pobres. La segunda parte *Nuevo enfoque de los viejos problemas* reviste un carácter esencialmente crítico, aunque sin poner en duda la "grandeza histórica de la obra misionera" (p. 203) y sin dar una sensación de fácil derrotismo. Una revisión crítica sobre el centralismo, el paternalismo, el ministerio, la Iglesia local, la pobreza..., abriendo horizontes y despejando futuros, hacen del libro un canto a la fe en el Dios de la Biblia y a la esperanza de un mundo nuevo.

El autor no es ningún ensayista. Después de varios años de misionero, ha enseñado durante más de dos décadas en las Universidades de Friburgo y Roma, y tiene en su haber una de las mejores producciones misionológicas actuales. Ha querido dar a su obra un tono científico serio, ofreciéndonos una esmerada bibliografía y continuas citas a pie de página.— A. GARRIDO SANZ.

FABRO, C., *La aventura de la Teología progresista*, Eunsa, Pamplona 1976, 11 x 11, 330 p.

El viejo y querido maestro Fabro, a cuyas clases asistí en la década de los sesenta en Roma, siempre ha merecido nuestro aprecio y nuestra estima. De todos es conocida su postura un tanto revisionista a partir de los años del Concilio. Este es el tema de la primera parte del libro, en donde considera la inversión antropológica de la teología moderna como un intento a ultranza de convertir la teología en mera antropología siguiendo los caminos de Feuerbach. El quiere ver la causa de todos los males en eso. La decadencia de la moral, la secularización, la crisis de los seminarios, no son más que una consecuencia de los nuevos "teólogos" a quienes califica de "pornoteólogos", y a quienes coloca en el "flanco de los filisteos, de los jebuseos y de los ferezaos". El mismo Rahner no se libra de los apelativos más severos, llegando a calificar su obra y su trabajo de "remiendo arlequinesco" (p. 28).

Fabro o no entiende o no quiere entender. El *todo* o el *nada* no es camino para hacer ciencia teológica. Esa postura es válida solamente ante la decisión del hombre para con Dios. Los caminos humanos no son tan tajantes. La inversión antropológica tiene su lado positivo, ya que es imposible hacer teología sin tener en cuenta al hombre. Y es imposible hacer moral olvidándose del existente humano. Fabro no quiere ver el camino de la *teonomía*, y se empeña en defender que cualquier intento de sobrepasar la moral heterónoma conduce irremediablemente a una moral autónoma (pp. 202-203). Podía hacer un esfuerzo por tratar de comprender la *teonomía* como un camino medio, como una "tertia via", con capacidad suficiente para obviar las dificultades que tiene la heteronomía total y para superar de manera transcendental la ruina humana a la que conduce la sola autonomía. El libro se lee con gusto, pero a la vez da cierta pena, dado que el lenguaje empleado no corresponde a la altura científica del *sabio* que es C. Fabro.— A. GARRIDO SANZ.

CONGAR, Y., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*. Col. Historia de los Dogmas, t. III, Cuad. 3c-d, BAC, Madrid 1976, 26 x 18, 300 p.

Nos alegramos sinceramente de la traducción de esta obra de Congar, cuyo original francés ya se hizo presente a nuestros lectores en esta misma revista (Vol. V, 1970, p. 450). Solamente señalar la cualidad de la impresión y el esmero con la BAC nos va ofreciendo esta colección de Historia de los Dogmas. Esta obra de madurez de Congar es un modelo de bien hacer. La erudición que maneja, la abundancia de citas, la referencia a las fuentes y la seguridad científica que transmite se conjuga perfectamente con la claridad en la exposición y la precisión en las afirmaciones. Un intento de esta envergadura hubiera requerido, en plan monográfico,

varios volúmenes. Congar no intenta eso. Intenta, ante todo, ofrecer un panorama del desarrollo de la Eclesiología, conjugando perfectamente lo específico del tema con las más diversas corrientes de pensamiento filosófico y teológico de cada periodo. Bien es verdad que nos hubiera gustado un estudio más amplio de la segunda parte, más en concreto sobre la Eclesiología a partir del Vaticano I. No obstante, este estudio de Congar se hace del todo necesario para todo aquel que pretenda comprender la situación actual partiendo del ayer. Muchas de sus posturas y de sus afirmaciones podrían asustar a los inquisidores de turno, pero el equilibrio de Congar y los datos que maneja despejan el horizonte.— A. GARRIDO SANZ.

OTT, L., *El sacramento del Orden*. Col. Historia de los Dogmas, t. IV, Cuad. 5, BAC, Madrid 1976. 26 x 18, 187 p.

La historia de los ministerios y del sacramento del Orden es una historia complicada, larga, difícil y sumamente intrincada. Solamente con un sentido muy profundo de la *historia*, con los ojos muy abiertos a la situación de cada momento y a sus necesidades, se puede llegar a un final feliz, sobre el cual todavía no está dicha la última palabra. El intento de L. Ott por encerrar en estas breves páginas todo el conjunto de opiniones, prácticas eclesiales, doctrina de las diversas escuelas, discusiones conciliares etc., es un intento heroico, cuya eficacia juzgamos segura. Leyendo a Ott, el teólogo necesariamente tiene que concluir por adoptar una mentalidad *histórica*, ya que de lo contrario se encontrará en un callejón sin salida. Las cuestiones son muchas: problemática del NT sobre los ministerios, en una síntesis que juzgamos excesivamente pobre; problemática mantenida a través de los siglos entre la postura agustiniana (separando el *sacramentum* de la *res sacramenti*) y la postura de la no validez de las ordenaciones cismáticas (Sínodo de Piacenza; Graciano, Alejandro III, Rolando); problemática en torno a la sacramentalidad o no del Episcopado, a la materia de la ordenación sacerdotal, etc. Pero la historia es la historia y está ahí. Si los teólogos hubieran dispuesto de síntesis de este género no se habrían lanzado alegremente a dictaminar y a dar por seguras —como doctrina tradicional— sus propias opiniones o las de su escuela. El libro concluye con unas páginas sobre el tema de las ordenaciones anglicanas y con un resumen de las nuevas declaraciones del Magisterio relativas a la teología del sacramento del Orden. Dado que la obra tiene un carácter eminentemente histórico, sería exigir demasiado al autor unas reflexiones teológicas sobre todo ello. Esta es labor del teólogo, no del historiador.— A. GARRIDO SANZ.

SARMIENTO, A., *La Eclesiología de Mancio*, Universidad de Navarra, Pamplona 1976, 2 volúmenes: 24 x 15, 213 y 378 p.

Los originales del Maestro Mancio de Corpus Christi, O.P., uno de los grandes teólogos de la Escuela de Salamanca, duermen el sueño de los siglos en diversos archivos españoles. Sus veintiocho años de profesorado entre Alcalá y Salamanca, la fama de alumnos como Juan de la Cruz, Luis de León y Francisco Suárez que pasaron por sus clases, y su autoridad doctrinal y moral parecían merecer mejor suerte.

De ahí que nos alegremos hoy por este trabajo de A. Sarmiento presentado espléndidamente en dos volúmenes, en los que recoge los datos esenciales de su vida, basándose en la biografía del estudioso Beltrán de Heredia, así como su intervención —no siempre acertada— en los procesos de Carranza, Grajal y Luis de León. El que Sarmiento haya comenzado su trabajo sobre Mancio por el tema eclesiológico tiene su explicación. Mancio es el único Maestro de Salamanca que dedica un comentario amplio al II-II, 9.1. a.10 de S. Tomás. El desarrollo del comentario es interesante, ya que nos ofrece la problemática eclesial de la Reforma y de la Contrarreforma bajo un prisma español. Los 73 folios del manuscrito de la catedral de Palencia, fruto de 31 lecciones dadas entre noviembre y febrero del curso 1563-1564, aparecen perfectamente transcritos y traducidos al castellano en el segundo volumen de la obra. Todo ello con fidelidad, método científico y claridad. Buen homenaje en el cuarto centenario de la muerte de Mancio.— A. GARRIDO SANZ.

BAUCH, A. (Edit.), *Zehn Jahre Vaticanum II*, Friedrich Pustet, Regensburg 1976, 21 x 13, 116 p.

Con ocasión del décimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, el Centro de Teología católica de Eichstätt organizó un ciclo de conferencias y discusiones, cuyo tema central se orientaba en torno a la autointerpretación de la Iglesia y su misión de servicio al mundo y a la causa del ecumenismo. Participaron como ponentes diversas personalidades de la vida cristiana alemana: los cardenales König, Döpfner y Willebrands; los estudiosos H. Maier, K. Mörnsdorf y J. Ratzinger. Las ponencias y las discusiones intentan ofrecer un estudio comparativo entre las esperanzas de ayer y la realidad de hoy, a la vez que ofrecen pistas a seguir para un desarrollo futuro. El estilo no es académico ni pretende ser científico, sino que más bien está destinado a los cristianos alemanes como una oferta de reflexión.— A. GARRIDO SANZ.

LOTZ, J. B., *Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens*. Knecht, Frankfurt am Main 1976, 19 x 12, 139 p.

En este volumen se recogen tres conferencias pronunciadas por el jesuita Juan B. Lotz en Salzburgo durante el año 1975 sobre la muerte desde el punto de vista teológico y escatológico. La primera conferencia trata de la fenomenología de la muerte en un plano existencial cristiano. En la segunda, su ontología o metafísica a través de grandes filósofos antiguos y modernos sin marginar la visión materialista, biológica, humana y ética del problema. La muerte es una realidad, que se teme y para la que debemos prepararnos, porque la vida es un caminar hacia la muerte.

Después de recoger las ideas existenciales sobre la muerte que nos llevarían a la angustia, expone el autor la doctrina sobre la esperanza cristiana en la resurrección y en la otra vida, que da sentido a ésta. Así la muerte tiene su explicación y puede ser amada, para hallar vida en la misma muerte. Termina recogiendo un pensamiento de San Agustín sobre el hombre como grande y profundo misterio: "*Grande profundum est ipse homo*" (Confes. IV, 14. n. 2). Late en el fondo la teología paulina de que es necesario que el hombre muera como el grano de trigo para que surja una nueva planta. Es un morir con Cristo para resucitar con él a la vida eterna dentro de un despliegue existencial.— F. CAMPO.

KLEIN, W., *Theilard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhards de Chardin*. Verlag Shöningh, München-Paderborn-Wien, 1975. 22 x 15, 328 p.

Tres momentos constituyen la presente tesis doctoral: exposición del pensamiento de Teilhard de Chardin, historia del nacimiento de la Constitución "Gaudium et Spes" y estudio comparativo de la misma con el pensamiento del célebre jesuita francés.

El fin que se propone el autor es mostrar que el "experimento" teilhardiano, contra el cual no muchos meses antes de la apertura del Vaticano II se prevenía a los católicos, tuvo éxito en algunos de sus aspectos, y cuáles son las consecuencias que de ello se derivan para la teología y, de modo especial, para la ética social cristiana.

Se trata de un estudio serio, científico, en el que el autor se vale de todos los medios a su alcance para detectar el pensamiento de Teilhard en las páginas conciliares o, al menos, pensamientos que coincidan con el mismo, provengan de donde provengan. El estudio de la terminología es meticuloso, aunque siempre se muestra prudente en las conclusiones. Mucho le ayuda el conocer los miembros de las comisiones que elaboraron el documento en los distintos momentos y el parentesco ideológico de los mismos con Teilhard; las variaciones —tan significativas, a veces— que el documento sufría de una redacción a otra, las intervenciones de los PP. Conciliares, tanto a favor como en contra, etc.

El resultado de los esfuerzos fue ver que ciertamente el pensamiento de Teilhard tuvo eco en el aula conciliar, lo cual no significa que fuese seguido hasta las últimas consecuencias. Con frecuencia, la "Gaudium et Spes" y Teilhard van juntos por un trecho del camino; luego o bien el Jesuita sigue otro camino, o bien, siguiendo por el mismo va más de prisa y el Concilio no le sigue.

La bibliografía es abundante.— P. de LUIS.

CHENU, M. D., *La teologia nel Medio Evo. La Teologia nel secolo XII*. Jaca Book, Milano, 1972, 17 x 24, 432 p.

La obra del P. Chenu que hoy presentamos al público en traducción italiana, es sobradamente conocida por el investigador de la ciencia teológica. La personalidad del autor nos invita a captar el sentido profundo del quehacer teológico, dentro de un pluralismo alejado de prejuicios cuando nos acercamos al estudio de corrientes del pensamiento teológico tan significativas en el mundo del siglo XII. A la experiencia de fe se une la reflexión teológica construyendo caminos nuevos para la misma teología y vivencia cristiana. El autor ha sabido captar las fuentes más profundas de la construcción teológica de la época, uniendo todo con su sentido crítico positivo a la hora de enjuiciar el pensar y hacer medieval. Obra imprescindible a la hora de buscar las fuentes y fundamentos de la reflexión teológica del Medioevo y en concreto del siglo XII. Bienvenida sea en su traducción al italiano, llevada a buen término por el traductor.— C. MORAN.

BALTHASAR, H. U. von, *Orígenes: Il mondo, Cristo e la Chiesa*, Jaca Book, Milano, 1972. 17 x 24, 268 p.

Orígenes vive y trabaja en la Iglesia y para la Iglesia. De aquí su preocupación fundamental en estudiar la dimensión totalitaria del misterio de la Iglesia en una reflexión en torno al mundo, Cristo y la Iglesia como momentos determinantes de la historia salvífica. La Iglesia será el sacramento de la presencia de la nueva sabiduría que se encontrará plenamente en Cristo como centro de la historia. El autor estudia toda esta problemática en la obra del doctor de Alejandría con la maestría que caracteriza a Von Balthasar con su erudición fuera de lo normal. Su fidelidad al texto y al contexto del autor estudiado, le hace a la obra revivir el sentido auténtico del misterio y su manifestación en la Palabra encarnada. La obra de Orígenes permanecerá en la historia y es a través de estudios como el presente donde se nos mostrará su pensamiento genuino, alejado de las interpretaciones pesimistas y aberrantes que ha tenido que soportar.— C. MORAN.

GASSMANN, G., MEYER, H., ANSONS, G. J., *Neue transkonfessionelle Bewegungen. Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung*. Otto Lembeck und Joseph Knecht. Frankfurt am Main, 1976, 13 x 21, 208 p.

El diálogo ecuménico está dando lugar a opciones cristianas que realmente superan ya el mismo diálogo de diferentes iglesias, llegando a crear situaciones comunes de acción, capaces de unir a aquellos que desde la institución se sienten todavía separados por diversas creencias concretas e interpretaciones del Evangelio. Estos movimientos que se han dado por llamar "transconfesionales", están descritos en la obra que hoy tenemos entre manos: "evangélicos", "movimientos basados en la acción esencialmente" y los "carismáticos". Tras unas introducciones aclaratorias sobre el origen de tales movimientos cristianos y su acción actual, los autores de la obra tratan de presentar documentos concretos, a través de los cuales se podría llegar a formas de creer y hacer capaces de unir a todos los cristianos participantes en estos movimientos. Se presenta lo positivo y lo negativo de tal proyecto transconfesional, pero insistiendo en la parte primera. Obra importante por su novedad y apertura dialogal.— C. MORAN.

HOCHSTAFFL, J., *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. Kösel, München, 1976, 13'50 x 22, 271 p.

El razonamiento teológico según el cual nosotros sabemos de Dios más bien lo que no es, que lo que es, permanece todavía como criterio de todo hablar religioso y esto será a lo que el pensamiento patristico calificó como "teología negativa". El autor recoge este concepto y trata de estudiarlo en sus fuentes más originarias tanto bíblicas, filosóficas, orígenes gnósticos de tal expresión, sobre su significación en el medio neoplatónico y patristico, hasta su determinación nominal en Gregorio Areopagita. Pasa en una segunda parte a la estructuración sistemática posterior, tanto en el medio filosófico como teológico, llegando a las afirmaciones prácticas y relevancia que puede poseer para una construcción teológica actual dentro

de una línea de interpretación escatológica. La obra merece todo nuestro elogio por la fidelidad sistemática a la interpretación fiel de esta forma de teología y servirá para nuevas formas teológicas que está exigiendo nuestro momento actual.— C. MORAN.

BAUER, J. B., *Temas candentes para el cristiano*. De la "A" a la "Z". Información - Orientación - Respuesta. Herder, Barcelona, 1976, 14'4 x 22'2, 575 p.

Obra conocida ya del público dedicado a la teología. Hoy la podemos presentar en su traducción al castellano con los mismos elogios que lo hemos hecho en otra parte en su original alemán. Los diversos colaboradores, bajo la dirección del prof. Bauer, se han esforzado en presentar la verdad del cristianismo para el hombre de nuestro tiempo, sin ocultar en nada los problemas actuales. Junto a la gran variedad de temas teológicos presentados en esta especie de diccionario, se une la orientación bibliografía que sigue a cada tema estudiado, donde el lector puede informarse sobre aquello que más le preocupe en su pensar y vivir como cristiano. Obra de consulta al alcance del gran público y sugestiva por la forma de tratar los diversos temas. La traducción castellana permanece fiel al texto original dentro de las limitaciones que toda obra de traducción lleva consigo.— C. MORAN.

CLÄSSER, A., *Kirche kontra Gesellschaft? Beiträge zur Theologie und Soziologie der Kirche*. Butzon and Bercker, Eichstätt, 1976, 15 x 23'5, 320 p.

El hombre de nuestro tiempo está sensibilizado en extremo frente al problema social, tratando de extenderlo a todos los campos de su pensar y hacer. Y la teología ya no puede por menos de introducirse en este campo, si quiere responder a las exigencias integrantes del Evangelio y su mensaje de salvación, que se continuará en la Iglesia en sus implicaciones como comunidad e institución. El autor de este libro nos lo muestra con una clarividencia tal, que opta por afirmar positivamente por poner el "Principio de Comunicación" entre Iglesia y mundo como exponente único de acción salvífica cristiana. A través de sus capítulos se puede ir contemplando este panorama con aplicaciones concretas y cuestionamientos que presenta en la actualidad la Sociología a la Teología, intentando ver el alcance de influencia de la ideología marxista en lo sociológico cristiano, al mismo tiempo que indica sus relaciones mutuas. Obra muy positiva para una construcción comunitaria de esta ciudad humana a través del mensaje cristiano.— C. MORAN.

KRÜGER, H., MÜLLER-RÖMHELD W., *Bericht aus Nairobi 1975*. Ergebnisse - Erlebnisse - Ereignisse. Offizieller Bericht ökumenischer Rat - der Kirchen. Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1976, 15 x 21, 411 p.

Del 23 de noviembre al 10 de diciembre de 1975 se celebraba en Nairobi/Kenia el 15 Congreso del Consejo Ecuménico de las Iglesias, con 677 delegados de las diversas iglesias que pertenecen al Consejo. Los autores de esta obra ha recogido la documentación presentada, experiencias reali-

zadas y acontecimientos habidos en todos los ámbitos del mundo cristiano de sus delegaciones. Junto con lo que puede suponer todo esto de información y análisis de situaciones diferentes de las iglesias, presenta también la preocupación fundamental de todos estos encuentros ecuménicos; el seguir siendo los representantes vivientes del mensaje de Jesús de Nazaret en la vivencia de la comunidad humano-cristiana en el mundo. Los apéndices finales nos presentan las diversas iglesias asistentes, delegados, observadores, invitados etc., etc. Obra interesante donde una vez más se muestra la preocupación por la unidad en la comunidad cristiana. C. MORAN.

BREIT, H., SEITZ, M. *Traung*, Calwer, Stuttgart, 1975, 14 x 22, 228 p.

La editorial Calwer de la Iglesia Evangélica presenta en esta obra un conjunto de reflexiones en torno al tema del matrimonio y sus implicaciones juntamente con modelos de celebración matrimonial para las diversas circunstancias del mismo, p. e. matrimonio de divorciados, de ajenos a la Iglesia, de viudas, interconfesional, de jóvenes esposos etc., etc. Dentro de su orientación y siguiendo los modelos diferentes, es una obra que puede servir de ayuda sobre todo como método y aspectos diversos en los cuales se debe insistir, según las circunstancias. Como la misma editorial presenta, se trata de ayudar a aquellos que en situaciones se ven en la necesidad de métodos y lecciones dispares. Bienvenida sea la obra de nuestros hermanos cristianos de la Iglesia Reformada.— C. MORAN.

DESJARDINS, R., *Le souvenir de Dieu - Recherche avec Saint Augustin -* Beauchesne. Paris 1975, 21'30 x 13'30, 152 p.

Blondel habló de la fecundidad perenne del pensamiento agustiniano, y el libro de René Desjardins es una comprobación más de ese poder magnético que a través de los siglos continúa ejerciendo el genio de Agustín sobre los espíritus más diversos. El A. se fija en las "ideas maestras" de Agustín y a lo largo de los breves y sugestivos capítulos de esta obra resalta la actualidad y vigencia de su pensamiento.

El tema central evocado por el título —"El recuerdo de Dios"— es rigurosamente indisociable del subtítulo: "Búsqueda con San Agustín". Nos ofrece, pues, el A. el fruto de sus reflexiones sobre la doctrina agustiniana acerca del olvido y el recuerdo de Dios. Pero no para copiar sin más las fórmulas de Agustín, sino para transmitirnos su propia experiencia personal. En realidad, ésta es la auténtica fidelidad al mismo Agustín que "nos ha enseñado a descubrir en el hombre una presencia divina anterior a toda evangelización", y que "no escribió, ni habló, ni hizo nada para hacer 'agustinianos', sino más bien para hacer cristianos".

Como advierte Mandouze en la presentación, el trabajo de René Desjardins no entra dentro de los moldes ordinarios de lo que podríamos llamar "teología histórica", y sin embargo se trata de una obra de gran penetración, a la vez que nos ofrece una interpretación muy actual y sugestiva de San Agustín, fruto de una reflexión original del autor en diálogo con el mismo Agustín y otros pensadores modernos. René Desjardins es, como Agustín, un "buscador de Dios" y por eso estamos ante un librito de honda espiritualidad y preciosas sugerencias. Es también un librito que

se destaca por su autenticidad y rigor de pensamiento. Al fin se concluye que el recuerdo de Dios es también recuerdo del hombre y de su eterno destino.— A. ESPADA.

GUERRA, M., *Antropologías y Teología*. Eunsa, Pamplona 1976, 16 x 24, 558 p.

Tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores un denso volumen del conocido profesor Manuel Guerra, que tiene ya en su haber otra larga serie de publicaciones especializadas sobre "la filología griega en relación con los primeros escritos cristianos y no cristianos". *Antropologías y teología*: he aquí el título que por sí mismo nos indica la temática —siempre apasionante y actual— abordada en la presente obra. El estudio del hombre, en sus múltiples dimensiones y facetas, es y ha sido siempre central en la filosofía y en la teología. Iluminar el tema del hombre, de su origen y su destino, a través de los autores greco-romanos y, sobre todo, por medio de la Sagrada Escritura, es el cometido del presente libro. La competencia del A. está fuera de toda duda. Y en este trabajo logra ofrecernos una síntesis completa y equilibrada de los problemas que trata. Parte el profesor Guerra de que el hombre occidental parece inclinado a oponer conceptos y realidades, a establecer dialogías que con frecuencia destrozan la armonía real existente y desgarran la verdad. Se dan en la historia esos "movimientos pendulares" por los que el hombre se va de un extremo al otro sin lograr la armonía y síntesis verdadera. Las contraposiciones, por ejemplo, entre lo "semítico" (como equivalente a "revelado") y lo "helénico" se han simplificado y extremado... El error brota cuando alguien sigue una sola dirección, extremándola con exclusividad total, en vez de senderos o realidades que se entrecruzan y, a veces, se identifican o prolongan (cf. pp. 9-11, 78, 370, etc.). Pues bien, consciente de estos peligros, y haciendo uso de sus amplios conocimientos filológicos y del método estructuralista, el A. nos ofrece una exposición muy completa y matizada de las diferentes antropologías tanto helénicas como bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas, así como exhaustivos análisis de los diversos textos y contextos para precisar en cada caso su verdadero significado... En resumen diremos que las características más destacadas de esta obra valiosa son competencia y dominio del tema, análisis minucioso de los textos y serenidad expositiva. La obra está, además adornada con índices completos de autores y materias.— A. ESPADA.

GONZALEZ GIL, M., *Cristo: El misterio de Dios. Cristología y Soteriología*, 2 volúmenes, B.A.C., Madrid 1976, 19 x 13, 476 y 673 p.

La Editorial Católica añade dos volúmenes a la serie monográfica de teología dogmática *Historia Salutis*. De esta forma completa la ya iniciada Cristología con el volumen acerca del *Jesús histórico*. La obra que presentamos tiene por autor a un estudioso que procede del campo bíblico; y esto ya es una ventaja. Además, González Gil ha pasado su vida en el extremo Oriente; lo cual le fuerza a situarse psicológicamente un poco por encima de nuestras discusiones europeas que, aunque las menciona, no parece darles demasiada importancia. De hecho, se nota una cierta superficialidad en el juicio que emite sobre pensadores como Tillich, Schoo-

nember, Pannenberg y otros, limitándose a manifestar su poco afecto al intento de transposición terminológica de estos autores (vol. I, pp. 157-159). Lo mismo podríamos decir sobre el análisis que hace de la problemática de la Resurrección según Bultmann y Marxen (vol. II, pp. 348-350).

Al margen de estos detalles, explicables dado el contexto general que imprime a su trabajo, la Cristología de González Gil tiene puntos positivos: claridad en las formulaciones, una cierta unción espiritual, intento logrado de entretejer la Cristología y la Soteriología en base al esquema de los misterios de la vida de Cristo, consiguiendo hacer presente en su obra la dimensión trinitaria, salvífica, histórica, escatológica y antropológica que integra el gran misterio cristiano. Por otra parte, es digno de hacer notar el marcado acento por superar una mera Cristología funcional, ya que la función o se fundamenta en una esencia o termina vaciándose de contenido.

La obra está dividida en tres libros. El primero, de carácter histórico, examina el *Misterio de Cristo en la fe de la Iglesia*: Sagrada Escritura, Tradición e historia de la teología; el segundo libro está dedicado a la manifestación del misterio de Cristo a través de los misterios de su vida, pieza clave del conjunto, ya que ocupa la mayor parte de los dos volúmenes pp. 173-576 del vol. I; pp. 3-553 del vol. II). Por fin, el libro tercero ofrece una síntesis teológica. Mantiene un lenguaje seguro, a veces digresivo; y su finalidad es esencialmente informativa. La obra viene precedida de una buena bibliografía general; y cada apartado tiene la suya propia especializada. Óptima presentación tipográfica de la BAC.— A. GARRIDO SANZ.

Moral

BECK, I., *Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung*, Ernst Reinhardt Verlag, München-Bassel 1976, 33 x 16, 206 p.

Sinceramente, por el momento, no me siento con las fuerzas suficientes para pronunciar un juicio de aceptación o repulsa del presente estudio. Tal es la profundidad de contenido que únicamente un buen conocedor del pensamiento teológico cristiano y también del de Freud podrá entablar un diálogo con la autora.

Permitaseme, no obstante, indicar que, de ser verdad cuanto aquí se afirma, muchos científicos asistirán al derrumbamiento de los obstáculos que el pensamiento católico oponía a sus trabajos. Porque la autora se ha tomado la ardua tarea de subrayar las concordancias posibles existentes entre el pensamiento freudiano y la teología católica. Muchos de nuestros conceptos, que expresan realidades que no acabamos de conocer en su profundidad como pecado original, pecado etc., ganan en expresividad. El dinamismo del pecado, su fuerza expansiva anticomunitaria etc., se ven enriquecidas con las reflexiones de Irena BECK, lo mismo que el "mysterium iniquitatis" en el hombre concreto e histórico.— Z. HERRERO.

BOMMER, J., *Befreiung von Schuld*, Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 22 x 16, 118 p.

Fruto del estudio pero, sobre todo de la experiencia, todo el estudio se desenvuelve bajo el lema, oído por el autor de labios de A. Schilling:

"La misión de la Iglesia no está en salvar las formas institucionalizadas en el pasado, cueste lo que cueste, sino en hacer eficaz, frente al hombre de cada época, la llamada de Cristo a la conversión llevándole a la aceptación de su voluntad. Esto supone en cuanto a la reconciliación sacramental que no hemos de ofrecer al hombre de hoy los modelos psicossociales y ético-religiosos propios de los contemporáneos del Concilio Lateranense IV (1215), o del Tridentino (1545-1563), o del Vaticano I (1869-1870), sino los propios del hombre del Vaticano II".

Consiguientemente la moral, en este campo, necesita aprender el lenguaje de nuestra época para hablar de manera inteligible a los hombres de hoy, como nuestros antepasados lo consiguieron frente a sus contemporáneos. No es despreciar el fruto de los esfuerzos de los pensadores de épocas anteriores, sino sencillamente, ser conscientes de que el ambiente, en que se mueven nuestros contemporáneos, ofrece divergencias considerables del modelo ofrecido por los contemporáneos de los concilios antes citados.— Z. HERRERO.

KELLEHER, S. J., *¿Divorcio y nuevo matrimonio entre católicos?*, Edit. Sal Terrae, Santander 1976, 22 x 16, 176 p.

Magnífico el estudio de Kelleher por el sereno equilibrio con que trata un tema tan espinoso. Comienza delimitándolo con nitidez. Sabe liberarse de toda virulencia y mal gusto, a veces hasta morboso, que se detecta en otros estudios sobre este mismo tema. Mantiene su examen a nivel científico. Conocedor experimentado del procedimiento eclesiástico y, al menos, conocedor teórico del procedimiento civil americano, examina certeramente la legislación eclesiástica bajo el prisma de la justicia, señalando algunas de sus más importantes deficiencias.

Desde otro punto de vista critica dura y profundamente el principio de la consumación matrimonial, como momento a partir del cual la Iglesia no admite excepción alguna a la indisolubilidad. Estima que el concepto fisicista de la consumación matrimonial es incompatible con el actual pensamiento personalista, expuesto, por lo demás, en el Vaticano II y primera parte de la *Humanae Vitae*.

La obra creo que atraerá la atención de cuantos se interesan por este problema tan debatido en la sociedad actual.— Z. HERRERO.

VALCARCE ALFAYATE, E., *La teología moral en la historia de la salvación*, vol. III, Studium, Madrid 1975, 21 x 14, 778 p.

Verdadero volumen, testimonio de muchas horas de estudio y síntesis, tal vez con distintos resultados. Ganaría no pocos puntos si, en próximas ediciones, concediera el mismo trato, concedido a la sistemática de siglos pasados, a las nuevas matizaciones de la doctrina moral y si colaborara con sencillez a reafirmar en el lector la convicción de que "ni lo nuevo es tan nuevo, ni lo viejo es tan viejo". Sería deseable un mayor sentido evolutivo y personalizante sobre todo en lo referente a la terminología, dado el papel instrumental de la teología, finalizada en el hacer inteligibles a los hombres de cada época determinados contenidos permanentes en todas ellas. Creo que la reflexión sobre los textos conciliares no ha conseguido explicitar todas sus virtualidades; al igual que la doctrina de los nuevos rituales sacramentales piden una mejor integración.

Merecen aplauso ciertas aportaciones a la presentación habitual de

los manuales y el esmero con que ha elegido la titulación de los diversos capítulos y apartados. Tendrá su público cualificado.— Z. HERRERO.

LOBO, R. I., *Una moral para tiempos de crisis*, Sigueme, Salamanca 1975, 21 x 11'50, 270 p.

Quiere ser un libro de filosofía y teología al mismo tiempo. No aporta principios fijos, es fluctuante.

La palabra de Dios tiene distinta valoración según los tiempos y según los sujetos que la escuchen. La verdad de la moral no se presenta como regla sino como señal. Una moral del tiempo evolutivo y prospectivo.

Ha definido la moral como una disciplina de opciones prácticas, humanamente satisfactorias a nivel personal y social. El principio unificador de todo el quehacer ético surge del análisis de la aspiración fundamental del hombre manifestada en el deseo innato de ser y existir.

La creatividad adquiere una importancia ética fundamental y unificadora de la conducta moral. El progreso material ha producido una mutación de la condición humana y de la moral tradicional. Al progreso material no ha correspondido un progreso moral.— F. DIAZ.

WYSS, D., *Estructuras de la moral*. Estudios sobre la antropología y genealogía de las formas de conducta morales. Gredos, Madrid 1975, 19 x 12, 374 p.

Se trata, como indica el subtítulo, de una exploración en el origen del *ethos* humano, a partir de la constitución genético-cultural del hombre. Se estudian los pasos diversos en la organización del espacio y el tiempo, el deseo natural y su reorientación cultural por la voluntad constitutiva desde las fuerzas biológicas: Las tendencias egocéntricas y aloecéntricas. Los impulsos de incorporación y desincorporación. El orden como ruptura con el estado de naturaleza. La ley y el proceso de socialización humana como universalización de la norma. El tabú, la exogamia y el sacrificio como puntos siempre decisivos en el análisis del surgimiento del mundo ético. El autor tiene en cuenta aportaciones científicas de muy diversas ramas en un tratamiento amplio y exacto.— D. NATAL.

Derecho

AMO, L. del, *La demanda judicial en las causas matrimoniales*. Eunsa, Pamplona 1976, 21'5 x 14'5, 205 p.

Contiene este libro el desarrollo de unas lecciones dadas en el curso 1974-1975 para alumnos del *Estudio de la Rota de la Nunciatura Apostólica* de Madrid sobre la demanda de separación conyugal y de nulidad del matrimonio en los procesos ordinarios y especiales ante los tribunales eclesiásticos.

El autor, decano de la Rota Española y experto en la materia, trata el tema en su doble vertiente teórica y práctica. Conviene que la demanda vaya con una correcta exposición de los hechos y las pruebas pertinentes o típicas que deben acompañarla, porque a este marco o coordenadas ha de ajustarse la sentencia.

Este libro viene a complementar otras publicaciones del mismo autor,

que ha servido de abanderado u orientador a letrados, jueces, fiscales, defensores del vínculo y estudiantes. Su reconocido prestigio y su dilatado servicio al Derecho en organismos judiciales eclesiásticos avalan sus conocimientos, presentados en forma de síntesis en la presente monografía. Un índice alfabético de materias y de cánones citados facilitan el uso de este libro y su utilización para la praxis judicial en las causas matrimoniales.— F. CAMPO.

DIEGO-LORA, C. de, *Poder jurisdiccional y función de justicia en la Iglesia*. Eunsa, Pamplona 1976, 21'5 x 14'5, 184 p.

El profesor Carmelo de Diego-Lora ofrece en este libro el resultado de sus investigaciones sobre lo específico judicial dentro del amplio poder jurisdiccional en la Iglesia.

Con un estilo claro y un tratamiento sistemático, se enfrenta el autor con temas discutidos, como el de precisar las características diferenciadoras de las distintas funciones del poder judicial y la posibilidad de un sistema de justicia administrativa en el ordenamiento eclesiástico. Los poderes jurisdiccionales existen por voluntad de su divino Fundador y la distinción de funciones es algo necesario para garantizar el buen gobierno y la administración de justicia con unas garantías procesales, que aseguren la observancia de las leyes y la equidad en la medida de lo humanamente posible y deseable.

El autor sabe mantenerse dentro del ámbito de la ciencia canonística y trata de solucionar los problemas actuales del Derecho procesal sobre la distinción entre función administrativa y judicial. Sugiere la protección de los derechos subjetivos y situaciones jurídicas, que merecen ser atendidas por el ordenamiento de la Iglesia sin perder de vista su dimensión sobrenatural. Procura hacer también un transvase del Derecho secular a la ciencia del Derecho canónico con bastante acierto.— F. CAMPO.

HIJAS PALACIOS, A., *Ante el futuro democrático*. Studium, Madrid 1976, 21 x 14, 219 p.

Dentro de la abundante bibliografía o literatura sobre la realidad española actual y su futuro democrático, este libro es muy oportuno, porque procura formar una conciencia cívica con sugerencias muy oportunas y concretas a fin de evitar errores cometidos durante la Monarquía alfonsina, durante la República y en épocas posteriores. El autor sabe ambientar el tema democrático dentro del panorama mundial, continental y nacional para poner de manifiesto cómo una cosa es decirse democrático y otra serlo en realidad.

De las cuatro partes que forman el libro, la más importante es la cuarta, dedicada a la democracia española, su posibilidad y conveniencia. Puede tener características peculiares conciliando por ahora la Monarquía con la democracia dentro de los cauces o principios del Movimiento señalados por Franco, a quien dedica frases muy elogiosas como soldado y estadista, lo mismo que por sus servicios a la patria, a la Iglesia y a la sociedad española. El libro se lee con gusto y tiene una abundante documentación jurídica y religiosa. Obras como ésta son necesarias para formar una auténtica democracia cristiana y española no importada de otros países, que nos quieren convertir en satélites suyos.— F. CAMPO.

MADELIN, H., *Les Chrétiens entrent en politique*. Du Cerf, Paris 1975, 13'5 x 19'5, 102 p.

El autor, diplomado por el Instituto de Estudios Políticos de París y experto en cuestiones jurídicas y económicas, se preocupa por un tema apasionante para unos e inquietante para otros, como es el de la participación de los cristianos en la política. Demuestra conocer bien la realidad de la República francesa y doctrina política de la Iglesia, especialmente del Concilio Vaticano II. Se queja de que mientras algunos han sido revolucionarios, la mayoría de los cristianos han tenido una actitud conservadora, como la misma Iglesia. Analiza el comportamiento de los cristianos en materia política y explica las motivaciones de sus actitudes con desconfianza a la política de partidos, que se presta a falacias, engaños maquiavélicos y utopías. Los cristianos deben tomar parte en la política siguiendo las orientaciones de la Iglesia, que no debe hacer política directamente para no caer en reacciones paradójicas o anticlericalismos. Conviene dejar a los cristianos realizar sus opciones políticas, que pueden ser desde la democracia cristiana, hasta el socialismo pasando por el centro izquierda, un poco jesuítico y no siempre sincero. El autor desafina un poco al citar a Franco en la página 35 en una caricatura contrapuesta a la de Savonarola. Esto ofende a muchos españoles, como ofendería a los franceses equiparar el chauvinismo de De Gaulle con el Príncipe de Maquiavelo o su política. Franco realizó, como cristiano español y estadista católico, una política que se justificó en su época y puede seguir siendo aleccionadora frente al comunismo. Aunque algunas opiniones del autor son criticables, el libro en general es bueno para servir de orientación y ver la relación que existe entre la fe y la política.— F. CAMPO.

NEUMANN, J., *Menschenrechte auch in der Kirche?* Benziger, Köln 1976, 20 x 12, 200 p.

El mismo título cuestiona la existencia o conveniencia del Derecho en la Iglesia, como algo que no siempre va bien con el cristianismo, cuya ley fundamental es la del amor. El Derecho es necesario a la Iglesia, porque está formada por hombres, cuyas relaciones y estructuras o instituciones no son posibles sin leyes y costumbres.

El autor, profesor de Derecho canónico en la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga, analiza en la primera parte de este libro los fundamentos del Derecho en la Iglesia, su razón de ser, sus fines y necesidad. En la segunda presenta los problemas en concreto para salvaguardar la justicia, la libertad, el orden, la paz y la verdad. La Iglesia tiene un Derecho semejante en parte con el de los Estados y diferente, porque su fin principal es la salvación de las almas. No se puede perder de vista la función pastoral del Derecho compaginable con la ley del amor y la libertad. Las Congregaciones de Roma, al igual que las Conferencias de los Obispos e Institutos religiosos, necesitan del Derecho; pero renovado y puesto al día... Se presentan hoy preguntas en el campo del Derecho que exigen reflexión sobre el pasado y el presente para dar respuestas satisfactorias.— F. CAMPO.

QUERALTO MORENO, R. J., *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*. Estudios Hispano-Americanos, Universidad de Sevilla 1976, 24 x 17, 435 p.

La figura de Fray Bartolomé de Las Casas, muy estudiada en los últimos años con ocasión del V Centenario de su nacimiento, es objeto de esta monografía, presentada como tesis doctoral, que trata de dar una visión de conjunto y de síntesis sobre la compleja ideología lascasiana.

Las actuaciones y escritos del Padre Las Casas son muy controvertidos según la intención de los expositores. Aquí se hace un análisis previo con frialdad objetiva y serenidad, sin ánimo polémico o animosidad parcialista, reconociendo las equivocaciones y aciertos, que son más en el Padre Las Casas, como defensor de los indios y de sus derechos.

Esta obra más que filosófica es jurídica e histórica con amplias implicaciones en la política colonizadora y en su valoración. La doctrina del Padre Las Casas tiene sus antecedentes en el Agustínismo Político, como lo reconoce el autor, mientras lo procuraban ocultar algunos dominicos, acentuando la doctrina tomista y sus consecuencias. Hay una evolución y variaciones paradójicas en el Padre Las Casas, que a veces se explican y justifican por su intención buena y providencialista con una visión antropológica, religiosa y natural de un carismático. Al lado de los estudios de detalles, son necesarias monografías sintetizadoras como ésta para ver al Padre Las Casas en conjunto.— F. CAMPO.

SOTO, J. M., *El matrimonio "in fieri" en la doctrina de S. Ambrosio y S. Juan Crisóstomo*. Universidad Gregoriana, Roma 1976, 16 x 23, 240 p.

El Padre José María Soto, que durante algún tiempo investigó y transcribió el *Apparatus de Bernardo Raimundo al libro Sexto de Bonifacio VIII*, ha logrado con acierto centrar su tesis doctoral en el problema clave sobre el momento en el cual se perfecciona el matrimonio en su *fieri*, es decir, el consentimiento de las partes, cuya función es constitutivamente esencial y fue valorada de un modo incipiente y jurídico por dos representantes del Derecho occidental y oriental: S. Ambrosio con una formación ampliamente jurídica y S. Juan Crisóstomo más bien pastoralista. Ambos más que como juristas se comportan como pastores y se preocupan de la responsabilidad paterna en la educación y formación de sus hijos respecto al matrimonio, en el que junto al consentimiento no debe faltar el amor conyugal, como elemento necesario.

Se estudian problemas complicados como la consumación y su vinculación con el matrimonio *in facto esse* para ver cómo y cuándo el consentimiento inicial tiene sus momentos constitutivos y complementarios. Se analizan sus comentarios a los textos bíblicos comparando el vínculo conyugal con el amor de Cristo a su Iglesia, mediante la adhesión de ambos a Dios. El pacto amoroso entre un hombre y una mujer en orden a constituir un consorcio de vida, origina un vínculo perpetuo y exclusivo conforme a la ley divina" (p. 237). A esta conclusión llega el autor después de analizar en la primera parte el consentimiento matrimonial según San Ambrosio, y en la segunda lo mismo según San Juan Crisóstomo. Ambos influirán en la doctrina de San Agustín, a quien esperamos dedique un estudio complementario. Estos Santos Padres le ayudan a San Agustín a revalorizar el matrimonio cristiano dentro de la concepción romana de la disolubilidad del matrimonio, que era compatible con otras uniones.

Tanto San Juan Crisóstomo como San Ambrosio y San Agustín serán muy citados en el Decreto, lo mismo que por los demás seguidores de la doctrina de Bolonia o de la escuela de París. En la problemática del consentimiento, Fray Basilio Ponce de León corregirá al jesuita Sánchez y ayudará a dar soluciones en tiempos actuales. Quizás sin quererlo y aun procurando evitarlo, el Padre Soto proyecta problemas de mentalidad del siglo XII y de actualidad, como lo es el del amor conyugal o interpersonal unido al consentimiento, sobre una época en que difícilmente se podía concretar la función del consentimiento y el papel de la voluntad en la constitución del matrimonio y del "contubernium" romano.

Felicitemos al Padre Soto por hallar datos positivos y esclarecedores en su investigación jurídico-patristica sobre el matrimonio, augurándole nuevos éxitos en sus estudios posteriores.— F. CAMPO.

RAHNER, H., *Chiesa e Struttura politica nel cristianesimo primitivo*. Documenti della Chiesa dei primi otto secoli con introduzione e commento. Jaca Book, Milano 1975, 23 x 17, 244 p.

En una época como la nuestra en que las lenguas clásicas van perdiendo los favores aun de las gentes cultas, siempre se saluda con satisfacción todo cuanto contribuya al conocimiento de la Iglesia primitiva que continúa siendo normativa, si no en cada una de sus soluciones concretas, si en el espíritu con que se acerca a los problemas y con el que intenta resolverlos.

Las respuestas concretas dadas por los hombres de Iglesia de los primeros ocho siglos del cristianismo al problema siempre actual, antes no menos que ahora, de las relaciones entre Iglesia y Estado es lo que nos presenta este libro del sabio alemán P. H. Rahner, ahora traducido al italiano. La Iglesia ha sabido mantenerse en equilibrio, aunque no hayan faltado oscilaciones en la balanza, y lo prueban las soluciones diferentes, aunque más en lo aparente que en el fondo, a las situaciones distintas en que se encontró, que van desde un estado que siente a la Iglesia como un cuerpo extraño dentro de su mismo cuerpo y que por tanto tiende a eliminarlo, hasta otro en que pretende dominarla y subyugarla bajo el manto de un falso proteccionismo, que esconde una fatal confusión de funciones específicas, pasando por los grados intermedios entre los dos extremos, todos ellos vividos por la comunidad cristiana en su infancia, y que corresponden a cada uno de los cinco capítulos en que el autor divide la obra. Capítulos de documentos llenos de vida, precedidos todos ellos por una amplia y documentada introducción que sirve de guía óptima para la lectura de los mismos.— P. DE LUIS.

Espiritualidad

BOROS, L. y OTROS, *La meditación como experiencia religiosa*. Herder, Barcelona 1976, 20 x 12, 160 p.

Ladislao Boros, J. B. Lotz, B. Staehelin, E. Benz, P. Waser y W. Stolz escriben este libro, enfocando la meditación desde su punto de vista propio y aportando cada uno valiosas acotaciones críticas, sacadas de la es-

pecialización particular, teniendo muy en cuenta los nuevos derroteros y los diversos aspectos de la civilización actual. El objetivo es lograr que la meditación cobre plena realidad en la vida del hombre. Por eso se impone un apremiante llamamiento a la conciencia, para que analice la integridad humana, invocando esa soledad salvadora que proclama un destino trascendental del hombre al que se llega en el placentero clima de la serenidad. No faltarán dificultades, al parecer, insoslayables, y falseamientos descarnados de la auténtica meditación. Por eso se habla también en este libro del "Influjo de las drogas sobre el cerebro, la conciencia y la conducta". Y se hace también una declaración sobre la influencia de las religiones orientales en muchísimos cristianos, tratando de poner en claro las diferencias bien patentes que existen entre las formas de Oriente y Occidente. De máxima actualidad nos parece este libro, que ha de llevar a las almas la serenidad y la paz, tan angustiosamente buscada por las actuales generaciones, y que tan sólo la meditación, en su más alto grado la contemplación, les podrá otorgar, como premio al empeñado esfuerzo, constantemente realizado.— M. PRIETO.

ESQUERDA, B., J., *Teología de la espiritualidad sacerdotal*. B.A.C., Madrid 1976, 20 x 13, 376 p.

Un estudio sobre la espiritualidad sacerdotal, en estos tiempos en que el sacerdote es signo de contradicción, ya que el mismo sacerdocio es discutido y debatido, viene a ser la respuesta de la razón y de la fe a tantas inquietudes que sobrecogen el ánimo de tímidos y vacilantes. En este libro del Presidente de la Unión Apostólica del Clero se encuentran las respuestas claras, rotundas, convincentes, a tantos y tan gratuitos interrogantes como circulan hoy día acerca del sacerdote, su vida, su misión y su proyección social y religiosa. El sacerdote, hoy, tiene razón de ser, como prolongación de Cristo Sacerdote, para ejercer el sacerdocio ministerial, para evangelizar y santificar, para guiar y conducir al pueblo de Dios hasta la meta de su perfeccionamiento en el Reino del Padre. La espiritualidad sacerdotal debe ser "luz del mundo y sal de la tierra". Por eso este libro analiza y pone a consideración de cuantos han seguido la vocación sacerdotal, como Aarón, el sentido de la llamada y el valor de una respuesta; los signos que distinguen al Buen Pastor; el nexo indisoluble que existe entre María, la Iglesia y el Sacerdocio; la línea evolutiva de la espiritualidad sacerdotal y la valoración crítica de esa evolución. Al mérito incalculable que tiene la obra en sí, añade el autor una abundantísima bibliografía, densa, selecta, valiosísima.— M. PRIETO.

GILI F., A. y APARICIO L., T., *Sebastián Gili Vives: La lealtad con Dios al servicio de los hombres*. Sever-Cuesta, Valladolid 1976, 22 x 15, 308 p.

Haciéndose responsables por igual de todo el libro, el presbítero Antonio Gili Ferrer y el P. Teófilo Aparicio López, agustino, han perfilado una estupenda semblanza del que fuera D. Sebastián Gili Vives. Resalta su figura epónima, como sobresale, erguido, el cedro en medio de la arboleda. Brillan, con luz esplendorosa, las heroicas virtudes del ilustre mallorquín, al conjuro de unas plumas bien cortadas, maravillosamente guiadas por

manos muy expertas. El ambiente familiar del joven Sebastián, sus afanes, sus estudios y su ascenso al sacerdocio son descritos con detalles arrobadores, que entusiasman y cautivan. Los muchos y muy variados ministerios encomendados al joven clérigo y desempeñados con aplauso general por el mismo, en circunstancias no muy propicias, vienen certeramente enmarcados en el momento histórico en que le tocó vivir. Tiempos de turbulencias internas y de actitudes abiertamente adversas para los ministros de la Iglesia, para las Comunidades religiosas y para cuantos aspiraban a mantener la justicia y el orden en el ámbito de la caridad. El éxito logrado en tan magnas empresas como la dirección de la Inclusa, a despecho de cuantos mantenían una silenciosa y sistemática oposición ante el amor sobrenatural y el desinterés más puro acerca de todo lo material; la fundación y dirección vitalicia de la Congregación de Agustinas Hermanas del Amparo, en circunstancias bien difíciles por los recientes decretos de excomunión religiosa, de incautación de bienes, etc.; las relaciones mantenidas por el Canónigo de la Catedral de Palma de Mallorca con sus Superiores eclesiásticos, con los miembros del Cabildo, con las autoridades civiles... ponen bien de relieve el temple recio e inquebrantable del longevo D. Sebastián, que, al igual que el diamante, deja huella de su paso en todas las cosas que toca, sin que ninguna le haga mella. Larga y difícil vida la del Canónigo mallorquín, adornada por las más bellas virtudes, reflejadas cuidadosa y esmeradamente en esta admirable biografía, extraída, en gran parte, de los numerosos y valiosísimos apuntes, escritos, normas, etc. que el amado Fundador legó, como herencia espiritual de incalculable valor, a sus hijas y a toda la humanidad. Mil parabienes merecen los autores de este bien pergeñado libro, porque en él han sabido plasmar los frutos abundantes de un espíritu selecto, paradigma del amor, prototipo de misericordia y adalid de la justicia. La agilidad de estilo y la serenidad conceptual campean por estas páginas, repletas de lealtad y de servicio, de entrega a Dios y a los hombres, a los que hará muchísimo provecho la lectura de esta obra.— M. PRIETO.

JAVIERRE, J. M., *María Rosa Molas: una mujer misericordiosa*. Ed. Alameda, Madrid 1975, 23 x 16, 380 p.

Esta biografía que José María Javierre nos ofrece, describe los afanes de una joven hacendosa, de una religiosa comprometida y de una fundadora decidida: María Rosa Molas, hija de artesanos, profesora en la Congregación de las Hijas de la Caridad y fundadora de las Hermanas de la Consolación. El subtítulo de "misericordiosa" le conviene como por naturaleza. La caridad, en todas sus formas, en todas las épocas de su vida y en las más variadas circunstancias, fue la constante de su existencia. Y llevar hasta las últimas consecuencias el fiel cumplimiento de un compromiso, el apremiante llamamiento de una vocación, es lo que hace, de una humilde mujer, una heroína, y, de una sencilla hija de Eva, una santa. La familia en que nació, la región que la vio afanarse, incansable, y la humanidad entera que recibe las influencias benéficas de su obra son las etapas de su carrera ascensional. José María Javierre ha seguido estas etapas de María Rosa, con agilidad, con gracia y elegancia, con primor y profusión de datos que salpican su obra de amenidad y regusto literario y espiritual. El entorno histórico que enmarca la vida y actividad de la Madre Molas ha sido la constante que se extiende por toda esta biografía. La multitud de

notas críticas, la abundancia de testimonios y las fuentes originales que aduce constantemente el autor, avalan la veracidad, la sinceridad y el mérito de esta obra.— M. PRIETO.

OLIVERAS F., O., *¿Qué es un orientador?* Ed. Castilla, Madrid, 18 x 11, 201 p.

De todos es sabido que los educadores natos de los hijos son sus propios padres; y que nunca pueden ser sustituidos totalmente y de modo absoluto por los profesores del colegio o por los orientadores del tipo que sean. Muchos de los fallos que se observan en la formación y educación de la juventud estriba precisamente en esto: en que los padres se han desentendido de esta labor ingrata, pero sagrada e ineludible.

El profesor Oliveros F. Otero, doctor en pedagogía, del Departamento de Orientación Familiar de la Universidad de Navarra, autor de varias obras en torno a esta temática, nos ofrece esta nueva como fruto de una ciencia adquirida y de una experiencia de siete años formando orientadores familiares.

El libro consta de siete capítulos, en los que el autor trata de contestar a estas preguntas claves: ¿Qué es un orientador familiar?; ¿cómo es el trabajo de un orientador familiar?; ¿cómo se forma este orientador familiar?; y ¿cómo continuar y evaluar la obra de los formadores familiares?

Creemos que la obra consigue, con ello, el fin propuesto: el de ofrecer una oportunidad de mejor servicio, aclarando ideas y desmontando prejuicios, a quienes entienden el trabajo profesional y la amistad como valores humanos importantes y como ocasiones de prestar un servicio mayor a las personas con quienes se relacionan y, en último término, a la sociedad en la que viven.— T. APARICIO.

ORAISON, M., *Jesucristo, ese muerto que vive*. Marova, Madrid 1975, 18 x 16, 188 p.

La colección "Nuevas fronteras" acoge este libro de Marc Oraison como una aportación más al esclarecimiento del problema, siempre palpitante, que presenta ese personaje histórico que es Jesús de Nazaret. Con la mira escrutadora del médico, del sacerdote y del hombre de hoy, ensaya unas concepciones propias, partiendo del yo inteligente y sin apoyaturas alienantes. Con estilo ágil y desenfadado, sin condicionamientos de ninguna clase, va desarrollando temas polémicos y de candente actualidad, como "La invención de Cristo", "Un hombre como los demás", "Más allá de la política", "Hizo milagros", "Los signos", etc. La fe ha de suplir, en mucho, lo que las palabras insinúan, ocultan o no aciertan a expresar. Este libro servirá de guía para unos y despertará inquietudes en otros. Será, para los más, un libro de controversia, que dejará miles de interrogantes flotando en el ambiente en el que se debaten los inquisidores de la verdad acerca del hecho más trascendental que agita la historia de la humanidad. Interrogantes que vapulean toda humana inteligencia y que esperan la respuesta de una luz superior, la luz que ilumina a todo hombre.— M. PRIETO.

ORBE, A., *Anunciación*. B.A.C., Madrid 1976, 18 x 11, 300 p.

El libro que el P. Orbe nos ofrece es un florido ramillete de los más encendidos afectos que brotan de un corazón enamorado de la hermosura, de la belleza y de la santidad en su más genuina expresión. Y es también un rosario de razones, pruebas y demostraciones de que la auténtica hermosura, belleza y santidad se encuentran en María, obra maestra de Dios. Una docena de versillos del capítulo primero del Evangelio de S. Lucas —los referentes a la Anunciación— le han dado tema, más que suficiente, para estas meditaciones, transidas de unción espiritual, impregnadas del hábito sobrenatural y rebosantes de amor en todas las dimensiones. La sublimación de los afectos mariológicos lleva al autor a remontarse a ese plano divino en el que tan a gusto se expansiona, encontrándose frecuentemente con los grandes místicos —Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, San Agustín...— y dialogando amistosamente con ellos. Distribuye, como al desgaire, abundantes y riquísimas enseñanzas, en las que los lectores encontrarán inagotables temas de reflexión y de meditación, de oración, la más elevada, y de manifestación, la más acertada, de sus más hondos sentimientos de amor, agradecimiento, piedad filial y devota entrega a Dios y a la Santísima Virgen María.— M. PRIETO.

SOLE, R. J., *Apóstoles de Cristo*. Studium, Madrid 1976, 21 x 14, 420 p.

La editorial Studium nos ofrece esta valiosísima obra del P. José Solé Romá, C.M.F., bellísimamente presentada. Y esto aumenta el interés incalculable que la obra encierra. La enorme singladura sacerdotal, que abarca toda la problemática del hombre "consagrado", va ensamblando las distintas fases de una existencia predestinada, desde la base arcillosa y maleable de la naturaleza humana, hasta el cenit de lo divino, alcanzado paso a paso. La vocación, el temperamento, el carácter, las pasiones, la conciencia y la identidad, junto a las mil y una opciones que se presentan en perspectiva..., son analizadas, con maestría y competencia, a través de estas aleccionadoras páginas. Y la consagración y los ministerios sacerdotales y los oficios del sacerdote y el mensaje que ha de anunciar resaltan en el maravilloso cuadro que forma la humanidad. Y las virtudes que el sacerdote ha de practicar y las dotes de que debe estar adornado y las tensiones que ha de superar y las metas que debe alcanzar... forman un elenco de puntos indispensables para la meditación diaria. Y las fuentes del dinamismo sacerdotal y las armas del sacerdote y la eficacia de los sacramentos y la vida de intimidad y de unión con la Virgen María... ofrecen seguro apoyo a la empresa gigantesca que los Apóstoles de Cristo han tomado a su cargo. Todo el libro es un valioso arsenal para los que ya son sacerdotes y para cuantos se preparan, con fe, con entusiasmo e ilusión, a recibir las órdenes sagradas.— M. PRIETO.

ROGUET, A.M., O.P., *Homilias para el matrimonio y para el bautismo*. *Homilias para las exequias*, Sal Terrae. Santander 1975, 21 x 14'30, 145 y 192 p.

Aquí tienes, lector, unas homilias que son comentarios de textos escriturísticos del A. y N. Testamento para circunstancias claves de la vida cristiana como lo son el bautismo, el matrimonio y la muerte. No son ho-

milias hechas para ser repetidas sin calor y sin vida como palabras de otro. Son más bien material muy útil y a la mano para que el celo del sacerdote que tiene que actuar se facilite, orillando el impedimento que pueda suponer la búsqueda precipitada de ideas adecuadas para tales circunstancias. Sinceramente creemos no deben faltar en la biblioteca de cuantos se dedican al ministerio pastoral en las parroquias.— F. CASADO.

DUPONT, J., HORNUNG, A., HÄRING, B., y otros, *La povertà religiosa*. Claretianum. Roma 1975, 21'30 x 14'30, 280 p.

No cabe duda que el tema de la pobreza trae de cabeza a quienes quieren vivirla auténticamente en la vida religiosa, y parece que no es fácil hoy acertar con la solución de los problemas que presenta el auténtico seguimiento de Cristo pobre.

El Instituto de vida religiosa "CLARETIANUM" nos ofrece en este volumen las comunicaciones presentadas en las Jornadas de estudio sobre la pobreza tenidas en Roma en los días 20-22 de marzo de 1975.

El tema de la pobreza es estudiado: a) a la luz de la Sagrada Escritura; b) en su aspecto teológico; c) a nivel personal y comunitario; d) a la luz de la liturgia; e) en la historia; f) según varios niveles evolutivos de la pobreza; g) como postura religiosa; h) en relación con la lucha de clases; i) en el derecho de los religiosos; j) en las comunidades religiosas no católicas, y finalmente k) en la vida de las comunidades monásticas budistas.

Sin duda los religiosos encontrarán en esta obra materia abundante de reflexión, sobre todo hoy cuando nuestra pobreza religiosa exige ante todo y por encima de todo autenticidad de vida y conversión del corazón. F. CASADO.

PELLICCIA, G.- ROCCA., *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Vol. III: Conv. Figl., ed. Paoline, Roma 1976, 20'5 x 20, XXVI p. 1734 col.

Presentamos el vol. III del *Dizionario degli Istituti di perfezione*. La reseña de los vols. I y II ha aparecido en esta misma revista (ESTUDIO AGUSTINIANO, vol. IX, fasc. 3, p. 571 y vol. X, fasc. 3, p. 503). A estas reseñas remitimos al lector para las voces comprendidas entre A-CAM. para el vol I y CAM-CONV. para el vol. II., así como en lo que se refiere a historia de los orígenes del diccionario, características y contenido generales del mismo.

En el presente volumen, al lado de innumerables voces dedicadas a fundadores de órdenes y congregaciones y a tantas familias religiosas, tenemos algunos artículos especiales como, por ej., los dedicados: a los Conventuales, a la evolución del hábito religioso, al derecho en todo lo que afecta a la vida religiosa, a las modalidades de aprobación de los institutos religiosos por parte de los documentos pontificios, a las Dominicas en toda su amplitud.

Muy bien presentado, sigue mereciendo la gran aceptación que han tenido los volúmenes anteriores.— F. CASADO.

Filosofía

SANTOS CAMACHO, M., *Ética y filosofía analítica*. Eunsa. Pamplona 1975, 21'30 x 14'30, 822 p.

El autor nos ha ofrecido una voluminosa e inteligente obra sobre la Ética dentro de una filosofía analítica. Ya de entrada diremos que la obra está escrita con seriedad científica y con referencias constantes a las fuentes.

Frente a un idealismo británico de fines del siglo pasado y principios del presente, visto en la figura más representativa de toda esta orientación —BRADLEY—, surge la reacción que inician MOORE y RUSSELL.

La obra está dividida en tres partes: la primera describe el pensamiento ético que va desde el idealismo británico al primer WITTGENSTEIN, atendiendo a Bradley, Moore, Russell y Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*; la segunda se ocupa de las conclusiones del positivismo lógico, del emotivismo y de la filosofía analítica del segundo Wittgenstein, con el pensamiento ético de Schlick, Ayer, Stevenson; finalmente, una tercera parte está dedicada monográficamente a exponer la obra lógico-epistemológica y ética de Stephen Edelston TOULMIN.

Tenemos que decir que este estudio histórico-crítico del Dr. CAMACHO es indispensable para un conocimiento adecuado del aspecto ético existente en esa filosofía analítica que en los últimos años ha pretendido colocar a la filosofía en el cauce auténtico por donde se piensa que debiera discurrir, siendo así que más bien pudiera resultar una negación de la filosofía desde el mismo filosofar.

Quizás el lector pudiera encontrar la obra del Dr. Camacho demasiado voluminosa, poco ágil y, por esta razón, un tanto menos clara. Pero todo esto queda compensado con la riqueza de citas textuales que acusan la objetividad de la exposición y ponen al lector en contacto inmediato con los autores de esta filosofía analítica, cuyo conocimiento no está todavía tan al alcance de los interesados por estos temas.— F. CASADO.

HINTIKKA, J., *Lógica, Juegos de lenguaje e Información* —Temas kantianos de la filosofía de la lógica—, Tecnos. Madrid 1976, 21'30 x 13'30, 330 p.

La Lógica formal, en su relación con el lenguaje usado para objetivos no lingüísticos, y el tipo de información que puede darnos la deducción lógica son las preguntas con las que se enfrenta el autor de esta obra. Es, por consiguiente, muy natural que, para responder a la primera pregunta, se necesite aclarar la relación entre lenguaje y realidad (cc. I-V), mientras que la respuesta a la segunda precisará la consideración de los conceptos de analiticidad e información (cc. VI-X). El autor, en el desarrollo de estas respuestas se ve obligado a conectar con ideas fundamentales de la filosofía de la lógica y de la matemática de Kant. El capítulo último —el XI— está dedicado a una discusión sistemática de las formas normales distributivas en lógica de primer orden (cálculo funcional de primer orden, teoría de la cuantificación, cálculo de predicados).

Aunque los distintos capítulos responden a otras tantas conferencias dadas en el *John Locke Lectures* constituyen unidad en este volumen, aparte de haber recibido las convenientes revisiones y modificaciones.— F. CASADO.

HARTSHORNE, Ch. E., Ph. D., *Aquinas to Whitehead: Seven centuries of Metaphysics of Religion*. Marquette Univ. Milwaukee 1976, 18'30 x 12, 54 p.

Ya tenemos aquí la Aquinas Lecture correspondiente a 1976. Como todos los años, la *Wisconsin Alpha Chapter of Phi Sigma Tau* de la Marquette University ha celebrado la memoria de Sto. Tomás con una conferencia que esta vez le ha tocado dictar al Prof. Charles E. Hartshorne de la universidad de Texas.

El contenido versa sobre los siete siglos de metafísica de la religión desde Sto. Tomás a Whitehead. El autor intenta demostrar que hablar de un desarrollo, durante los últimos siete siglos, de las ideas acerca del ateísmo, tiene un cierto sentido, y que ha servido para ensanchar sustancialmente nuestra comprensión del mismo. Evidentemente no ha pretendido hacer una exposición del pensamiento de todos conocido de estas siete centurias, sino que se limita el autor a aspectos, dejados a un lado, de algunos problemas filosófico-teológicos.— F. CASADO.

FALGUERAS SALINAS, I., *La "res cogitans" en Espinosa*. Eunsa, Pamplona 1976, 22 x 15, 307 p.

Este análisis del pensamiento de Espinosa intenta ser un replanteamiento del racionalismo. El autor ha escogido la *res cogitans* como punto central por ser el atributo de la sustancia más elaborado en la Ética del gran maestro holandés. Para ello se analiza el influjo del *cogito* cartesiano en Espinosa. A continuación se entra en la *causa sui* y las relaciones de la idea con el sujeto y el objeto, las propiedades absolutas de la idea y sus limitaciones en la particularidad.

Finalmente se acude a desentrañar el método de Espinosa como punto discriminante de su obra.

Una seleccionada bibliografía completa este estudio ordenado y lleno de claridades.— D. NATAL.

ORTH, W. E.- KOCKELMANS, J. J., *Phänomenologische Forschungen*. Die Phänomenologie und die Wissenschaften. Alber, Freiburg 1976, 20 x 12, 190 p.

Aparece el cuaderno dos de *Phänomenologische Forschungen* cuyo primer número ya presentamos en esta misma revista Estudio Agustiniano. Los artículos que componen el presente número son de Orth, coordinador de la publicación, sobre "La Fenomenología y las Ciencias" que es simultáneamente el título general de este cuaderno. R. Sokolowski escribe sobre la presencia del juicio. L. Eley expone el tema de la Lógica y el mundo. T. M. Seebohm enfrenta el conocimiento fenomenológico y los lenguajes formales. E. Holenstein sugiere las aportaciones de la fonología estructuralista a una profundización de la fenomenología. H. Ulrich Asemissen trata el sentido

como un sistema. B. Waldenfels se asoma al cruce de la interioridad y la exterioridad en la conducta. Finalmente J. J. Kockelmans y T. Kisiel aplican respectivamente la hermenéutica fenomenológica y la hermenéutica de modelos a la Historia y a las Ciencias de la Naturaleza.— D. NATAL.

MÜLLER, S., *Vernunft und Technik*. Die Dialektik der Erscheinung bei Edmund Husserl. Alber, Freiburg 1976, 20 x 13, 350 p.

Severin Müller investiga en esta obra la relación entre la razón actual y la nueva era técnica, a partir de una idea suscitada por Husserl.

Han sido, entre otros, Habermas y Marcuse los que han auscultado cuidadosamente desde el talante filosófico la actual racionalidad técnica. Pero en el origen de gran parte de la problemática está el escrito de Husserl sobre la crisis de las ciencias europeas. A profundizar esta línea se aplica la obra que presentamos. La relación entre el fenómeno y lo dado, la dialéctica y la razón técnica, la conciencia como totalidad y su base metafísica, la totalidad trascendental de la conciencia como perspectiva de un sistema de sistemas y finalmente el ego reducido a su primer fundamento son en todo momento alcanzados por un tratamiento cuidadoso.

Esta obra viene a sumergirnos, una vez más en la auténtica problemática filosófica de nuestra era tecnológica.— D. NATAL.

GUARDINI, R., *Gehalten von Gottes Hand*. Gedanken für jeden Tag. Butzon & Bercker. Münster 1976, 15 x 10, 200 p.

Con la desaparición de Guardini la Europa cristiana perdió a un antiguo director de juventudes, al animador del espíritu de la liturgia y al profesor que por consejo de Max Scheler emprendió una nueva forma de presentar la religión. En definitiva a ese hombre que, como ha dicho K. Rahner, salió al encuentro de un tiempo mezquino y duro con seriedad, valentía y libertad, con la fe de que el misterio liberador de Dios es también la salvación del tiempo que señala el fin de la Edad Moderna.

El librito que presentamos hace perdurar la esencia del pensamiento de Guardini, recogido en textos cortos por M. Ligendza, distribuidos en forma de diario para todo el año, en una invitación a recrear aquel gran espíritu que de muchas formas aún nos es presente.— D. NATAL.

GIUDICE, L., *Ohne meinen Mann*. Aufzeichnungen einer Witwe. Kreuz, Stuttgart 1975, 19 x 11, 124 p.

La autora de esta obra, con una extraordinaria experiencia humana y cristiana, intenta y consigue transmitirnos su vivencia de viudez desde el mismo momento de la muerte de su compañero de matrimonio. Se trata de un viaje de recuperación por todos los momentos y situaciones vitales habidas para llegar a una nueva reconstrucción de la propia persona. Un trabajo de "duelo" como diría el psicoanálisis pero realizado con unos medios culturales prospectivos y arqueológicos alejados tanto del melodrama como de la componenda artificial. Así resucita la alegría de vivir a pesar de la tragedia. Un libro que hará pensar y ayudará a muchos.—D. NATAL.

BARDWICK, J. M., *Psicología de la mujer*. Alianza, Madrid 1976, 18 x 11, 387 p.

La antropología cultural ha asestado cada vez más rudos golpes a algunos supuestos rutinariamente ciertos en torno a los más diversos motivos. Las nuevas teorías han afectado también a algunas afirmaciones precipitadamente seguras del psicoanálisis. El libro que presentamos viene a demostrar cómo razones de un tiempo y de un medio cultural concreto se han difundido universalmente como pan nuestro de cada día. La reconsideración a emprender se aposta en todos los frentes femeninos, desde la relación esponsal a la maternidad y la profesión.

La portada de Alianza editorial, que nos ofrece una vez más una obra extraordinaria, es altamente significativa: Una cara de muñeca y por cerebro flores. Todo ello debe llevar a la reflexión de nuestra sociedad que si mal que bien ha procurado educar al hombre, ha dejado a la mujer, con demasiada frecuencia, abandonada a sus "labores".—D. NATAL.

WAGNER DE REYNA, A., *Analogía y evocación*. Gredos, Madrid 1976, 20 x 13, 153 p.

Quizá esta obra no pueda ser calificada como ortodoxamente filosófica tanto por su forma como por su variada temática. Pero también en sus formas expositivas el método filosófico deberá ir alcanzando la normalidad.

El autor, discípulo de Heidegger y representante del existencialismo hispanoamericano, enfrenta con agilidad y soltura diversos temas, todos ellos certeramente filosóficos, significativamente humanos, y, a veces, profundamente críticos. Entre otros señalamos: El ser y el lógos, la transitoriedad, la experiencia metafísica, la significación científica, el símbolo, el mito, dialéctica de la historicidad, la organización, y vocación filosófica. D. NATAL.

TEILHARD DE CHARDIN, P., *Le coeur de la matière*. Seuil, París 1976, 19 x 14, 253 p.

Si nuestro siglo XX consigue superar el dualismo, lo que parece imposible en la situación actual, Pierre Teilhard de Chardin tendrá que figurar como uno de sus exorcistas más significados.

Este volumen, número trece y último de la publicación de la obra de Teilhard acometida por la editorial Seuil, nos confirma cuanto ya estaba anunciado en los escritos básicos del fenómeno humano y el medio divino. Con los nuevos títulos sobre el corazón de la materia, la Crística, la Misa sobre el mundo y demás queda exactamente trazada la figura definitiva de Teilhard. Aclarados todos los malentendidos inútiles y disipados los temores inciertos. Algunos escritos menores completan el volumen, provisto de introducciones y anotaciones plenamente oportunas.

La editorial Seuil y el equipo de publicación de los escritos de Teilhard merecen por ello ser felicitados.— D. NATAL.

CASANOVA, G., *Las series matemáticas*. Morata, Madrid 1975, 21 x 13, 145 p.

El cálculo aproximativo y multifactorial se ha impuesto cada vez más en la moderna teoría de la ciencia, por ello las obras sobre conjuntos, se-

ries, convergencias, juegos aleatorios y temas afines se frecuentan cada vez más a menudo.

El profesor Casanova, de la Universidad de París nos ofrece varios desarrollos sobre la noción y significado de límite, las series y operaciones con series, convergencias, productos infinitos, funciones ortogonales y aplicaciones diversas al espacio-tiempo.

La exposición de los problemas es sencilla y llenará de satisfacción particularmente a los aficionados a la matemática actual.— D. NATAL.

RUSSELL, B., *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Alianza, Madrid 1976, 18 x 11, 298 p.

Este relato autobiográfico contiene simultáneamente un recorrido fundamental por la filosofía de su autor. Su salida del idealismo, la profundización en la matemática y la lógica, el atomismo lógico, la teoría de las descripciones. El nuevo concepto de mundo exterior y la especial teoría de la percepción. La influencia de Wittgenstein, los problemas del lenguaje, los universales y finalmente unas réplicas a las críticas de Urmsón, Warnock, Strawson y Ryle. Todo ello transido de un difícil compromiso ético y humano.

El estudio de Alan Wood, póstumo e inconcluso, sobre la filosofía de Russell ayuda a aclarar aquella y a abordarla gozosamente. Como dice Alan Wood es una suerte que Russell mismo nos haya presentado su filosofía, pues difícilmente se encuentra una mente equipada con los suficientes conocimientos para escribir su comentario adecuado.— D. NATAL.

HEYTING, A., *Introducción al intuicionismo*. Tecnos, Madrid 1976, 23 x 16 150 p.

Como es sabido, se ha discutido ampliamente entre los especialistas si la Lógica es mera matemática, y en todo caso si todo se reduce a operaciones mecánicamente deductivas, según reglas preestablecidas. El intuicionismo se ha opuesto siempre a una teoría aparentemente tan obvia, y por razones, al parecer fundamentales.

Ahora aparece en castellano el libro clásico sobre el tema presentado por Tecnos en una traducción de Vicente Sánchez Zavala, benemérito en estas actividades, que ha tenido a la vista la tercera edición de la obra original realizada en 1971. La edición está realizada con sumo cuidado y pulcritud extraordinaria.— D. NATAL.

COUTURAT, L., *El álgebra de la lógica*. Tecnos, Madrid 1973, 22 x 13, 100 p.

El nacimiento del álgebra abstracta y la consideración cuantificadora de las proposiciones, fusionadas por G. Boole, están en el origen de la formalización total de la Lógica. Por diversos pasos se consiguen sucesivamente las diferentes reglas de formación del cálculo hasta desembocar en la actual Lógica matemática.

El libro de Couturat es una exposición sencilla de las aportaciones de Boole y Schröder en el campo del álgebra de la lógica.

La entrada, tardía primero y precipitada después de esta disciplina

en la Universidad española, y la arbitraria distinción entre humanidades y ciencias para las diversas ramas no ha hecho sino aumentar las dificultades en todos estos temas con graves repercusiones para la Enseñanza. Pero también en este terreno la reconciliación parece desarrollarse positivamente, aunque con la natural lentitud.— D. NATAL.

CORETH, E., *Qué es el hombre*. Esquema de una antropología filosófica Herder, Barcelona 1976, 22 x 14, 268 p.

El autor pertenece al grupo de pensadores cristianos que han intentado, y al parecer conseguido, plantear los problemas del hombre a partir de una nueva metodología procedente de la incorporación de las más recientes adquisiciones filosóficas. Este esquema de antropología filosófica se construye desde el método trascendental. Se trata del kantismo introducido por Maréchal apoyado en un hegelianismo más o menos subterráneo. Desde tal perspectiva se incide en las preguntas por el hombre realizadas por las diversas corrientes de pensamiento. La relación hombre-mundo, la autorrealización del hombre, los temas relativos a la esencia humana y su sentido en la comunidad histórica y finalmente el horizonte religioso son los puntos claves de la obra.

La presentación de A. Ortiz-Osés resulta austera pero interesante y esclarecedora.— D. NATAL.

RUBIO CARRACEDO, J., *Lévi-Strauss. Estructuralismo y Ciencias humanas*. Istmo, Madrid 1976, 21 x 14, 368 p.

El libro que presentamos constituye la tesis doctoral de su autor en la sección de filosofía y obtuvo el premio "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1973.

La obra recorre paso a paso la andadura de Lévi-Strauss desde sus comienzos filosóficos hasta la formación de la metateoría estructuralista. Se ha dicho que Lévi-Strauss es el estructuralismo en persona.

Las influencias sobre Lévi-Strauss, su estructuralismo ingenio en las estructuras elementales del parentesco, el análisis estructural crítico y dialéctico quedan detalladamente examinados. Finalmente se observa la teoría plenamente generalizada y sus consecuencias en el análisis del hombre.

El capítulo último o crítica de la razón estructuralista nos parece un conjunto de aciertos personales del autor ya desde el mismo título. El no dejarse llevar por una crítica fácil del estructuralismo como teoría a la moda aparentemente ya desaparecida y simultáneamente la oposición a abrazar la nueva corriente filosófica como única tabla de salvación, constituyen un difícil equilibrio. Tenemos que felicitar al autor por este trabajo bien elaborado, coherente, detallado, sistemático, científico y de una claridad tanto más necesaria cuanto la falta de la misma era muy notoria en este tema de la aportación estructuralista a las ciencias humanas. El lector descubrirá en esta obra a uno de los valores más firmes de la todavía joven antropología española.— D. NATAL.

EDMAIER, A., *Dimensionen der Freiheit*. Zur kritik des modernen Bewusstseins. Butzon & Bercker, Kevelaer 1976, 23 x 15, 158 p.

El autor ha tomado el tema de la libertad en toda su amplitud para

llegar a una crítica profunda de la conciencia moderna. Por ello analiza la libertad, en su valor esencial, a través de las diversas épocas de la historia. La libertad como sustancia del hombre es a la vez una tarea personal de entendimiento, voluntad y acción, y simultáneamente una labor interpersonal de comunión. Por otra parte, la libertad humana está sometida a sus propios límites. Tal libertad se realiza en la Historia y afronta la muerte como situación límite mientras en su base aparece además apoyada en la fuerza de Dios como última dimensión de su profundidad.— D. NATAL.

KLEIN, P., *Die "Kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallen Welt.* F. Pustet, Regensburg 1976, 22 x 14, 269 p.

El autor de esta obra se ha empeñado en llegar al meollo más profundo y decisivo en la obra de Berdjajew. Se trata de algo en busca de lo que andamos los dos mundos de Oriente y Occidente: La libertad.

Filósofo de la religión, pensador existencial, Berdjajew ha luchado toda una vida para que la libertad fuera reconocida en el Estado y en las Iglesias. Alejado del marxismo oficial y sus prácticas creyó firmemente en la vocación de los cristianos a la difusión de la libertad en el mundo. Para ello pensó en la "libertad creadora" como medio de ruptura con la objetiva alienante. Es la esperanza anunciadora del Reino de Dios.

Paul Klein nos ofrece una obra documentada, apretada de contenidos y moderna de sugerencias.— D. NATAL.

Históricas

BOWEN, J., *Historia de la educación occidental.* Tomo I. El mundo antiguo: Oriente próximo y Mediterráneo. Herder, Barcelona 1976, 24 x 15, 480 p.

En la historia del pensamiento occidental el estudio de la educación ha revestido siempre gran importancia, interesando a las inteligencias más preclaras de todas las épocas. Y es curioso observar que, al cabo de varios milenios, preocupados todos por el tema, seguimos sintiéndonos incapaces, hoy más que nunca, de dar solución al problema de la educación.

El profesor James Bowen nos dice, al comienzo de su libro, que ningún otro proceso cultural como el de la educación arrastra consigo toda la tradición de su pasado, proyectándola en el presente. Y es verdad que si queremos llegar a la comprensión de la educación en el pleno sentido de la palabra, necesariamente tendremos que proceder a un estudio histórico, descriptivo y explicativo de la educación.

Esto es, precisamente, lo que pretende esta obra, editada impecablemente, como nos tiene acostumbrados, por Herder. El profesor Bowen demuestra que los problemas y las esperanzas de nuestro tiempo por parte de los educadores pueden clarificarse bastante estudiando el proceso histórico de la educación.

El libro está dividido en tres partes. La primera, desarrollada en este tomo I, abarca una amplia exposición desde el segundo milenio a. de C., con los primeros ensayos de las culturas escritas de Mesopotamia y Egip-

to y los desarrollos posteriores, hasta la institucionalización de la Iglesia cristiana primitiva, destacando los logros de la cultura griega en sus distintas ramas por el significado que tiene para los pueblos que recibieron su influencia a través del Oriente helenístico y más tarde de la romanización por todo el Mediterráneo.

Un estudio de casi 500 páginas, sobre tema tan profundo y capital, ha exigido muchas horas de trabajo y necesitado el apoyo de instituciones y colaboraciones que el autor no escatima en señalar y elogiar con plausible agradecimiento.— T. APARICIO.

GOMEZ-MARTINEZ, J. L., *Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de una polémica*. Gredos, Madrid 1976, 20 x 14, 241 p.

La polémica sobre "la realidad histórica de España" surgió en nuestro siglo como consecuencia de aquel renacer del pensamiento español y merced a la vitalidad que los hombres del 98 inyectaron a la vida intelectual española.

Aquel replanteamiento de los problemas básicos del hombre y concretamente del hombre español —del ser y del sentirse español—, dio como fruto la interpretación de Américo Castro de nuestra historia nacional, en un intento de explicar la realidad histórica de España.

La actualidad y el vigor de aquella concepción historiográfica proporcionaron a la obra de Américo Castro una difusión insospechada, y seguida de numerosas reseñas y estudios de toda índole y acerca de sus más variados aspectos.

Entre los que saltaron a la palestra, sobresale el insigne historiador y publicista don Claudio Sánchez Albornoz, el cual no sólo rebatió su tesis, sino que le opuso otra gran construcción, más ecléctica, "España, un enigma histórico", interviniendo más tarde los discípulos de uno y otro, con lo que se generalizó la contienda.

En este libro, Gómez-Martínez, aparte de recordarnos todas estas cosas, historiando las polémicas que suscitó "La realidad histórica de España", ha buscado soluciones propias y ajenas. Al estudio propiamente dicho, precede una sucinta exposición del ensayismo español ante la esencia de España, deteniéndose breve pero cuidadosamente en algunos hombres de la generación del 98 y en Ortega y Gasset. Estudia luego detenidamente el pensamiento historiográfico de Américo Castro, para enfrentarlo en el capítulo tercero con las censuras o reservas que le hacen Menéndez Pidal, Spitzer y Bataillon.

Capítulo aparte merecen los artículos de Eugenio Asensio, con los que queda centrado el núcleo de la polémica, y explicados los puntos de vista de Spengler y Toynbee, junto al debate en torno a Santiago, patrón de España y el carácter de los conversos.

En un capítulo final se extracta en términos concisos el significado de la polémica, en tres distintos enfoques, que relacionan los apasionados estudios a que dio origen, con el valor y actualidad de la historia de Castro, proyectado en el futuro de los españoles.

Agradecemos, pues, ese coro de críticas adversas y esa serie de aportaciones en torno al tema central, ya que, merced a ellas, Américo Castro ha ahondado y matizado más sus teorías, expuestas en esta obra con un rigor científico y plenamente didáctico.— T. APARICIO.

ORLANDIS, J., *La Iglesia en la España visigótica y medieval*. Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1976, 23 x 16, 400 p.

La colección "Historia de la Iglesia", que edita la Universidad de Navarra, nos ofrece una nueva y valiosa aportación con la obra del profesor José Orlandis, del que es también "Estudios sobre instituciones monásticas medievales", publicada en esta misma colección.

El libro que nos ocupa recoge una serie de trabajos —unos publicados ya y otros inéditos—, sobre temas de historia de la Iglesia en España durante la época visigótica y medieval.

Gran parte de la obra está dedicada a la Iglesia visigótica, recobrando capital importancia los capítulos que se refieren a la historia de la Iglesia en España durante los siglos VI y VII, y a cuestiones tan fundamentales como la conversión de los visigodos, el impacto del goticismo en el episcopado español, la vida interna de las iglesias hispanas y sus relaciones con Roma o la doctrina y la disciplina conciliar.

A partir del capítulo IX el autor aborda algunos problemas particularmente característicos de la cristiandad española de la Reconquista; como, por ejemplo, los derechos de los laicos sobre las distintas iglesias, que constituyeron la cuestión medular en la problemática eclesial de la Alta Edad Media.

Al tiempo de estudiar la estructura eclesiástica de un dominio monacal, toma como modelo entre todas las grandes y ricas abadías del norte de la Península el monasterio de San Salvador de Leire.

Advirtamos, finalmente, que algunos de estos trabajos fueron publicados hace bastante tiempo; pero revisados ahora, han sido enriquecidos, al ser reeditados en este libro, con lo más sustancial de la bibliografía reciente y que se ocupa de temas parecidos a los estudiados por el eminente historiador y profesor de la Universidad de Navarra.— T. APARICIO.

RAMOS, D., etc., ESTUDIOS SOBRE POLÍTICA INDIGENISTA ESPAÑOLA EN AMÉRICA. Tomo II: *Evangelización, régimen de vida y ecología, servicios personales, encomienda y tributos*. Edita: Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid, 1976, 25 x 17, 505 p.

Bajo la dirección del eminente catedrático y profesor de Historia de América en la Universidad de Valladolid, don Demetrio Ramos, el Seminario de Historia de América viene publicando una serie de trabajos, todos ellos fruto de la distintas Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid.

El presente volumen es el segundo de los tres que comprenden los Estudios sobre Política indigenista española en América, y que fueron expuestos en las Terceras Jornadas Americanistas, de 1974, coincidiendo con el V centenario del nacimiento del P. Las Casas, por lo que tuvieron el carácter de Simposio Hispanoamericano de Indigenismo histórico, el cual tuvo lugar al amparo de los muros del viejo colegio de San Gregorio, donde el polémico dominico se formó intelectualmente y escribió sus mejores obras.

En este volumen se recogen las investigaciones ofrecidas sobre el cambio de ideas, especialmente en aquello que constituyó la aspiración máxima: la extensión de la religión católica; lo relativo a régimen de vida e incluso a los problemas ecológicos; los estudios que trataban de los ser-

vicios personales; y, finalmente, una serie de investigaciones sobre el régimen de encomienda, con especial énfasis en el aspecto de los tributos.

Una obra extensa, profunda, con estudios históricos de indudable interés para especialistas españoles y americanos, aunados en la misma tarea sobre el indigenismo histórico del otro lado del Atlántico.

Citar todos los nombres de los que colaboran en este volumen sería dar demasiada extensión a este breve reseña. Nombrar algunos destacados, sería restar importancia e interés a los demás.— T. APARICIO.

REVUELTA G., M., *La exclaustación (1833-1840)*. B.A.C., Madrid 1976, 20 x 12, 504 p.

Aunque el título abarca solamente siete años, el estudio que nos ocupa extiende sus elucubraciones a toda la década anterior y también a casi toda la siguiente. Manuel Revuelta saca a luz pública documentos interesantes, fehacientes, de primera mano, para asentar sus afirmaciones sobre bases sólidas. Es muy importante y de mucha trascendencia el período histórico que nos pone a consideración. Los hechos político-religiosos reseñados en este libro han tenido incidencias decisorias en el curso azaroso de la historia nacional. De ahí el acierto y la valía que conlleva el imparcial y sereno estudio que nos ofrece M. Revuelta. Acierto por la perennidad y actualidad de las lecciones que, lógica y espontáneamente, se derivan. Valía que viene complementada por la abundancia de citas, notas y documentos que apoyan y esclarecen los asertos y las pruebas de todo este meritorio estudio. En conjunto, es una obra profunda, comprensiva, crítica, aleccionadora y amena, que agradecerán cuantos, amantes de la verdad, buscan sus manifestaciones en las constataciones constantes y permanentes de los sucesos que nos describe, en prolijas narraciones, el decurso de la historia.— M. PRIETO.

CROZIER, B., *Franco —historia y biografía—*. (2 vol.). NyC. Madrid 1975, 18 x 11, 427 y 383 p.

Nos dan ganas de añadir a las palabras del título las siguientes: "para los desmemoriados que vivieron el período de Franco y para los ignorantes que no le conocieron". Brian CROZIER tomó en serio eso de escribir acerca de un hombre que, como Franco, amó a su patria hasta entregarle toda una vida, y pensó que la honestidad del escritor debía aparecer en cada una de sus páginas. Meticuloso, imparcial, buscando contrastar datos y opiniones, así aparece al lector la exposición de la historia del hombre que durante cuarenta años brindó la paz a los españoles que, no teniendo cuentas pendientes con la justicia o careciendo de prejuicios ideológicos, pudieron disfrutarla como nunca se lo habrían imaginado. Es natural que se encuentren en una obra que intenta ser imparcial juicios sobre el biografiado que no gusten a quienes hubieran mitificado al hombre Franco; callar sus defectos hubiera sido equivalente a traicionar al Caudillo y hacer menos verosímil lo auténtico de su persona. Es natural también que se encuentren inexactitudes de las que es difícil se libre quien pretenda hacer historia y sobre todo de tiempos actuales. El traductor se ha encargado de las anotaciones al respecto.

Finalmente creemos que es hoy, especialmente, cuando se está enlodando la fama de este hombre sin que nadie salga a su defensa porque

esta defensa no sería ya egoísticamente rentable, es hoy cuando hay que recurrir a biografías escritas con ojos limpios y sin pasión.— F. CASADO.

ROJAS, J.- VANDERSCHUREN, F., *Chiesa e golpe cileno*.— La política della Chiesa da Frey a Pinochet.— Claudiana. Torino 1976, 20'30 x 14'30, 171 p.

Los autores se proponen examinar y exponer el papel desempeñado por la Iglesia de Chile en tres momentos diferentes de la historia de esta nación: tiempos de Frei, de Allende y de la reacción de Pinochet.

Ni que decir tiene que para la Iglesia de Chile no ha sido fácil actuar. Colaboración ideológica, como era natural, con un gobierno democristiano, pero teniendo que denunciar problemas como la marginación, la violencia, las tensiones sociales, la fuga de capitales, etc. Con el gobierno de UP de Allende tuvo que actuar alabando lo que de aprovechable puede concebirse en un régimen marxista, teniendo, por otra parte, que estar en guardia contra la tentación de totalitarismo innato a todo marxismo comunista. Finalmente con el gobierno Pinochet tendrá que habérselas en lo que pudiera tener de reacción dictatorial y de injusticias ocasionales.

¿Obró siempre la Iglesia con objetividad? ¿Pudo hacerlo? Lo que sin duda será muy cierto es que todas estas situaciones conflictivas de la Iglesia en el mundo pueden ser una lección constante para que cada vez se dedique con más ahinco y solicitud a proclamar el evangelio de la justicia y de la paz.— F. CASADO.

Pedagogía - Psicología

PANNENBERG, W., *El hombre como problema*. Hacia una antropología teológica. Herder, Barcelona 1976, 20 x 12, 207 p.

El Dr. Pannenberg es un distinguido teólogo protestante, director del Instituto Eucuménico —Sección de Teología Evangélica— en la Universidad de Munich. Los once capítulos de que consta el presente libro corresponden a unas lecciones magistrales dadas por el autor en diversas universidades alemanas. Algunos temas de aquellas lecciones fueron reelaborados con destino a una serie de emisiones radiofónicas. Su contenido reaparece en este volumen prácticamente sin otros cambios que la edición de bibliografía y notas.

Un libro que se lee con gusto, porque, aparte del interés que despierta el tema en el hombre de hoy, está escrito con gran corrección y sencillez. El autor llega a las siguientes conclusiones: la apertura del hombre al mundo real connota una relación con Dios; la apertura de la vida humana no está agotada en su significado cuando se pretende entender al hombre como meramente destinado a la cultura; así como caracteriza al animal su vinculación a la vida y al ambiente, distingue al hombre una independencia indigente de Dios de carácter absoluto.— E. ALVAREZ.

FRAISSE, P., *Psicología del ritmo*, Morata, Madrid 1976, 21 x 13, 228 p.

Curioso e interesante el libro de Paul Fraisse. No es fácil encontrar

un estudio tan amplio y profundo sobre la psicología del ritmo como el presente. Por otra parte abre grandes horizontes en las aplicaciones prácticas a los diversos campos de la actividad humana. Y esto es lo más interesante. En estos tiempos en que el ritmo ha adquirido un significado especial en todos los aspectos, el autor nos va llevando a través de una red de sugerencias, desde el estudio del pasado, con las opiniones de los clásicos, hasta la más reciente investigación, a la vez que nos presenta un abanico de posibilidades inmensas que puede darnos el exacto "sentido del ritmo".— E. ALVAREZ.

BERENDT. H. C., *Parapsicología*, Morata, Madrid 1976, 13 x 21, 191 p.

El autor de la presente obra es bien conocido en el mundo de la parapsicología. Y ha logrado darnos en las pocas pero densas páginas de este libro una visión del estado actual de la investigación y la problemática de esta nueva ciencia, que tanto impulso está cobrando actualmente. Nos habla de los conceptos fundamentales y del desarrollo histórico de la parapsicología, de las fuentes de errores, de ciertos fenómenos paranormales y dedica un espacio al estudio de casos bien probados. Finalmente, esboza las más destacadas teorías de los fenómenos parapsicológicos y termina refiriéndose a la importancia de la práctica del conocimiento paranormal.

Un libro que se lee como una novela. Está escrito con el máximo rigor científico, diferenciando con toda claridad lo que es la pura ciencia parapsicológica, de todas esas sectas y creencias que algunos han querido confundir con la parapsicología.— E. ALVAREZ.

TELLENBACH, H., *La melancolía*, Morata, Madrid 1976, 17 x 23'5, 253 p.

Este trabajo de investigación de Tellenbach sobre la melancolía tiene un gran valor teórico y práctico. Director del Departamento de psicopatología clínica de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Heidelberg, el autor nos ha deparado una obra verdaderamente científica y, al mismo tiempo, artística e irrepetible. Una obra que ha nacido en virtud de una investigación dotada de horizontes y profundidad propios y de la experiencia cotidiana, fruto de una vocación. Como dice Freiherr von Gelsattel en la introducción, muy acertadamente, mediante una mezcla de discreto entusiasmo y de un lenguaje de auténtica potencia expresiva, de concentrada energía para discriminar y determinar, de claridad fenomenológica en la visión de lo esencial en cuanto a cuestiones tipológicas y análisis estructurales, pero sobre todo mediante una incomparable sutileza de observación clínica y de exposición epicrítica, esta obra queda incluida entre los raros productos del espíritu científico que gozan de representativa y ejemplar importancia.— E. ALVAREZ.

MAIGRE, A., DESTROOPER, J., *La educación psicomotora*, Morata, Madrid 1976, 13 x 21, 207 p.

Es indudable que nos hallamos en una etapa de reestructuración pedagógica. Todos los sistemas, métodos, estructuras, procederes, etc., han de tender a una formación integral de la persona. Y la educación psicomotora aporta nuevos medios educativos que se encuentran inspirados en las nociones de unidad funcional —superando el dualismo cartesiano— y

que influyen actualmente sobre todos los aspectos de la educación. De ahí la importancia del presente libro, que viene a dar una respuesta clara y convincente a ciertos interrogantes relacionados con el "fenómeno psicomotor", diferentes métodos y sus bases científicas, aportaciones a la acción educativa y, por último, cómo es ésta nueva y poderosa corriente. Los autores estudian detenidamente las distintas concepciones psicomotoras de la educación corporal y analizan con objetividad las principales tendencias que se traducen, ya en los métodos estructurados, ya en las obras de psicopedagogía. Quizá el mérito principal de esta obra sea la superación del modelo descriptivo, logrando un trabajo pleno de originalidad al intentar definir una educación total, que integra la dimensión corporal del ser, se inserta en la filosofía actual y en esas dos grandes corrientes del pensamiento pedagógico que son la escuela activa y la matemática moderna.— E. ALVAREZ.

BONBOIR, A., *Una pedagogía para mañana*, Morata, Madrid 1975, 21 x 13, 208 p.

Nunca la sociedad ha estado tan sensibilizada y tan preocupada por el problema de la educación como en los tiempos actuales. Y es lógico. Pero la rapidez de la evolución, el carácter efímero de las situaciones, de los problemas y, por tanto de sus soluciones; la rapidez de las transformaciones estructurales, etc., están exigiendo continuamente un replanteamiento de los sistemas y métodos educativos. El presente libro, obra de varios especialistas en la materia, adopta la concepción de una educación permanente, que dura toda la vida, que gira sobre el eje de una feliz adaptación a los cambios provocados o previstos. Trata de dar respuesta a los diversos interrogantes que nos plantea y nos planteará en el futuro el complicado y trascendental mundo de la educación. El plan de la obra se basa, especialmente, en algunos de los puntos de una nueva estrategia de la educación que presentó el *Courrier de l'Unesco* en el mes de noviembre de 1972.

Recomendamos el presente libro a todos aquellos que sienten inquietud por una educación nueva, eficaz y actual.— E. ALVAREZ.

Varios

LUCARINI, S., *Informe sobre la droga*. Sigüeme, Salamanca 1976, 19 x 11, 305 p.

Alguien ha dicho que la droga ha nacido de la sociedad opulenta, de su bienestar envilecido, como el gusano nace del cadáver en descomposición. Lo cual puede que sea cierto pero no del todo satisfactorio. Sería mejor decir que es ahora cuando empezamos a darnos cuenta de algunas cosas sobre las drogas y dados sus funestos efectos, nos produce pánico.

El autor de este libro reconoce que después de reunir testimonios escritos y orales de personas que habían entrado en el ambiente de los drogadictos, después de sumergirse en lecturas de psicología y psiquiatría y preguntar el parecer a los expertos, educadores y responsables de la so-

ciudad, con el fin de ofrecer una obra informativa sobre tan alucinante tema, solamente ha conseguido su objetivo a medias.

Y es que se hace difícil tratar de la droga, sencillamente, porque no se trata de un aspecto médico, pedagógico o farmacológico; sino de un problema vital. La droga es el resultado de una crisis global, la epidemia de una sociedad en descomposición, el grito de millares de jóvenes, de uno y otro sexo, que no se resignan a dejarse aplastar por los alienantes esquemas de la civilización actual.

Spartaco Lucarini ha hecho un buen trabajo; y los capítulos de este libro sobre lo que es la droga, por qué se droga nuestra juventud, y cómo curar este mal haciendo sitio al hombre en esta sociedad corrompida, constituyen un buen servicio a los formadores y educadores que forzosamente tienen que tratar estos temas.

Al final, todos vemos que, a falta de ideales, los jóvenes van en busca de la droga como van en busca de la vida, o mejor, para llenar el vacío de una vida carente de otros ideales.— T. APARICIO.

RIVAS T., J. E., *En el Valle de la Paz*. Imp. Oficial/Estado, Mérida 1976, 22 x 15, 55 p.

No es frecuente encontrarnos hoy esta clase de obras. En este caso, un drama histórico sobre la obra de Fray Diego de Navarro, agustino, primer misionero y civilizador de Aricagua, en el Estado de Mérida, Venezuela.

El autor del drama es José Eustorgio Rivas T., ilustre profesor venezolano, especialista en medios de comunicación social y audiovisuales, y autor, asimismo, de otra obra —“Un Tesoro en la Montaña”— En uno y otro libro, sabe combinar admirablemente el paisaje y el dato histórico, con las exigencias más rigurosas del género dramático.

Se centra en el Valle de Makaria, con su eje en Aricagua, donde vivían los Giros y a los cuales llevó por primera vez la luz del Evangelio el P. Diego de Navarro. Observamos cómo en el pequeño volumen escenificado conjuga hábilmente el buen quehacer patriótico con el respetuoso trato a la dignidad sacerdotal del hombre que les lleva la salvación cristiana y la cultura española.

El drama se lee con agrado —ignoro hasta dónde resulte atractivo puesto en escena en la patria donde ha sido escrito—, y creo que justamente allá, en Venezuela, ha de gustar, incluso por el estilo y cadencia del lenguaje que, dentro de un castellano perfecto, nos trae resonancias y tonos sudamericanos.— T. APARICIO.

STEGGINK, O., *Arraigo e innovación*. B.A.C., Madrid 1976, 17 x 10, 186 p.

Decía Simone Weil que el arraigo es quizá la necesidad más importante y menos reconocida del alma humana. Resulta una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz por medio de la participación real, activa y natural, en la existencia de una colectividad, la cual mantiene vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del porvenir.

De aquí, precisamente, de esta afirmación arranca el P. Steggink para el tema que aborda en este interesante libro que edita la B.A.C. en su se-

rie "Minor". En realidad, se trata de un estudio sobre Santa Teresa de Jesús y en lo que se refiere a la participación real y activa, creativa y reformadora a la vez dentro de la Orden carmelitana.

El autor presenta su estudio bajo un doble aspecto: en primer lugar, el de la participación asimiladora del espíritu del Carmelo en los tesoros del pasado por parte de la santa abulense; y en segundo lugar, el de la elaboración personal y creativa de la participación en los presentimientos del porvenir.

El libro consta de dos partes bien diferenciadas. En la primera Stegink nos habla de los beaterios y monasterios españoles al comienzo de la reforma, junto con su valoración; y en la segunda, entra de lleno en el estudio de Santa Teresa, con el historial de su ideología reformadora, su nueva forma de vida, la tensión entre el ideal y la realidad histórica, y los motivos que le movieron a la primera fundación del monasterio de San José de Avila.

Al final de su lectura, sacamos la conclusión de que el tema es actual, por cuanto nadie puede dar su propio pasado por desconocido sin correr el riesgo de verse obligado a vivirlo de nuevo. El hombre no puede negar sus propias raíces sin suicidarse cultural y espiritualmente. Santa Teresa de Jesús, "mujer inquieta", "monja andariega", tiene una visión realista del mundo y del hombre; acentúa los valores humanos y reclama el derecho de ser escuchada como mujer.

Y he aquí cómo nos enseña, a nosotros hombres y mujeres del siglo XX, que "arraigo e innovación" pueden conducirnos a una integración religiosa de los valores humanos en nuestra vida.— T. APARICIO.

INDICE GENERAL

Vol. XI. 1976

I. ARTICULOS

	<i>pág.</i>
ARANA MARTIJA, José Antonio, <i>El Padre Eustoquio de Uriarte</i>	95-114
CAMPELO, Moisés M. ^a , <i>El "Ordo Amoris" eje de la Historia</i>	423-472
CILLERUELO, Lope, <i>Teología Espritual. Tercera parte</i>	45-94
EGIDO, Teófanos, <i>Motines de España y proceso contra los jesuitas</i> ...	219-260
GARRIDO, Alfonso, <i>Presentación de Paul Tillich (1886-1965)</i>	381-421
HERRERO, Zacarías, <i>Pastoral de la confesión en las Conciones de san- to Tomás de Villanueva. I. La conversión como retorno a la amis- tad divina</i>	3-44
II. Líneas de fuerza de la conversión auténtica	95-218
III. El confesor a la luz de la doctrina precedente	353-379
RUBIO, Lorenzo, <i>La Orden de san Jerónimo en España</i>	261-271

II. TEXTOS Y GLOSAS

CAMPO DEL POZO, Fernando, <i>Pastoral de conjunto de clérigos y reli- giosos según san Agustín y el Concilio Vaticano II</i>	473-498
CASADO, Fidel, <i>Santiago de Viterbo ¿un evolucionista preteilhariano en el medioevo?</i>	115-127
HERRERO, Zacarías, <i>En torno a la "declaración acerca de ciertas cues- tiones sexuales"</i>	273-289

III. BIBLIOGRAFIA: LIBROS. INDICE DE RECENSIONES SAGRADA ESCRITURA

ALBERTZ, R., <i>Weltschöpfung und Menschenschöpfung</i>	129
ALSUP, J. E., <i>The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition</i>	135
AUSEJO, S., <i>La Biblia</i> (Herder)	505
AVI-YONAH, M., BRAUN, W., <i>Jerusalem, la Ville sainte</i>	291
BALAGUE, M., <i>El Testamento de Jesús</i>	504
BANKS, R., <i>Jesus and the law in the synoptic Tradition</i>	300
BARTH, Ch. <i>Diessets und Jenseits im Glauben des Späten Israel</i>	130

	<i>pág.</i>
BAUMGARTEN, J., <i>Paulus und die Apokalyptik</i>	291
BECKMANN, A., <i>Orientierung am Beten Jesu</i>	131
BENOIT, P., <i>Exégesis y teología</i>	133
BOECHER, O., <i>Die Joahnesapokalypse</i>	291
BORNKAMM, G., <i>Jesús de Nazaret</i>	301
BORNKAMM, G., BARTH, G., HELD, H. J., <i>Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium</i>	504
BROWN, R., y otros, <i>Der Petrus der Bibel</i>	302
BURGER, Ch., <i>Schöpfung und Versöhnung. Studien zum Liturgischen Gut im Kolosser und Epheserbrief</i>	299
CARDENAL, E., <i>El Evangelio en Solentiname</i>	505
CLEVENOT, M., <i>Approches matérialistes de la Bible</i>	134
GOLLWITZER, H., <i>Vortrupp des Lebens</i>	501
CONZELMANN, H., <i>Grundriss der Theologie des Neuen Testaments</i>	502
DIEZ MACHO, A., <i>Actitud de Jesús ante el Hombre</i>	131
DUQUOC, Ch., <i>Jesús hombre libre</i>	503
FERNANDEZ CARVAJAL, F., <i>El Evangelio de S. Lucas</i>	300
GOLDSTEIN, H., <i>Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief</i>	502
GONZALEZ DE CARDEDAL, O., <i>Jesús de Nazaret</i>	292
GOPPELT L., <i>Theologie des Neuen Testaments</i>	292
GRABNER-HAIDER, A., <i>La Biblia y nuestro lenguaje</i>	293
GRESHAKE, G., LOHFINK, G., <i>Naherwattung-Auferstehung-Unsterblichkeit</i>	294
GROSS, W., <i>Bileam</i>	294
HENGEL M., <i>Der Sohn Gottes</i>	295
ILLIES, J., <i>Brudermord</i>	503
JEREMIAS, J., <i>Jesús un seine Botschaft</i>	500
LACOCQUE, A., <i>Le livre de Daniel</i>	295
LANG, B., <i>Frau Weisheit</i>	503
LAPIDE, P., <i>Ist das nicht Josephs Sohn?</i>	132
LOHFINK, G., <i>Die Sammlung Israels</i>	135
LUJAN, J., <i>Concordancias del Nuevo Testamento</i>	295
MENOUD, Ph. H., <i>Jesus-Christ et la Foi</i>	131
MINDE, H. J. van der, <i>Schrift und Tradition bei Paulus</i>	301
MIYODHI, M., <i>Der Anfang des Reisebericht</i>	129
MORA, G., <i>La Carta a los Hebreos como escrito pastoral</i>	296
NEHER, A., <i>La esencia del profetismo</i>	131
OBERLINNER, H., <i>Historische Ueberlieferung und christologische Aussage</i>	300
PARAMO, S. del, <i>Cultura bíblica y religiosa</i>	296
PESCH, R., KRATZ, R., <i>Solliest man synoptisch</i>	296
POKRANDT, A., HERRMANN R., <i>Elementar Bibel</i>	295
ROSENBERG A., <i>Der Babylonische Turm</i>	134
SAND, A., <i>Das Gesets und die Propheten</i>	133
SCHELKLE, K. H., <i>Teología del Nuevo Testamento</i>	132
SCHICK, E., <i>Die Wahrheit siegt durch die Liebe</i>	300
SCHNACKENBURG, R., <i>Dan Johannes-Evangelium</i>	299
SCHUTZ, J. H., <i>Paul and the Anatomy of apostolic Authority</i>	131
SCHULZ, S., <i>Die mitte der Schrift</i>	134
SCHWAGER, H., <i>Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet</i>	296
SCHWEIZER, E., <i>Matthäus und seine Gemeinde</i>	134
SCHWEIZER, H., <i>Elischa in der Kriegen</i>	296

pág.

SEYBOLD, K., <i>Bilder Zum Tempelbau</i>	130
STECK, O. H., <i>Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift</i>	297
TAYLOR, J. V., <i>Evangile. et croissance</i>	504
UNTERGASSMAIR, F. G., <i>Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannevangelium</i>	302
VARIOS, <i>La Resurrección de Cristo y la exégesis moderna</i>	297
VETTER, D., <i>Seherspruch und Segensschilderung</i>	129
VOSBERG, L., <i>Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen</i>	298
WEBER, H., <i>Kreuz</i>	502
WITZENRATH, H. H., <i>Das Buch Ruth</i>	298
WOLF, H. W., <i>Studien zum Jonabuch</i>	298
ZINK, J., <i>Was wird aus diesem Land?</i>	298

TEOLOGIA

ALFARO, J., RAHNER, K., y otros, <i>Sacramentum mundi, Enciclopedia Teológica</i>	303
ALFARO, J., BALTHASAR, H. U. von, y otros, <i>Problemas de la Iglesia hoy</i>	314
ALONSO, A., <i>Iglesia y praxis de liberación</i>	136
ALTNER, G., <i>Zwischen Natur und Menschengeschichte</i>	309
APPEL, R., VORGRIMLER, H., <i>Kirche und Freimaurer im Dialog</i>	309
AUER, J., <i>El evangelio de la gracia</i>	303
AUER, J., <i>Sacramentos. Eucaristia</i>	304
BALTHASAR, H. U. von, <i>Origene; il mondo, Cristo e la Chiesa</i>	
BARRY, D. W., <i>Ministry of Reconciliation</i>	312
BAUCH, A., <i>Zehn Jahre Vaticanum II</i>	512
BAUER, J., <i>Temas candentes para el cristiano</i>	
BEAUPERE, R., EHRENSTROM, N., y otros, <i>Wandernte auf dem Weg zu Kirchlicher Einheit</i>	137
BEN-CHORIN, SCHALOM, <i>Dialogische Theologie</i>	315
BENEDETTO DE MANTOVA - MARCANTONIO FLAMINIO, <i>Il beneficio, di Cristo</i>	305
BENZO, M., <i>De este mundo y del otro</i>	308
BERGER, P. L., <i>Rumor de Angeles</i>	136
BESREIT, B., <i>Claves para una Iglesia nueva</i>	137
BEUTLER, Y., SEMMELROTH, O., <i>Theologische Akademie</i>	144
BOVET Th., <i>Angst Sicherung-Gebornheit</i>	145
BRAIN, R., <i>Dios... El incomprendible</i>	314
BRAUN, H., y otros, <i>Wie sieht erfülltes Leben aus?</i>	
BREIT H., y otros, <i>Traunng</i>	516
BUBER, M., <i>Das Buch der Preisungen</i>	315
BUHLMANN, W., <i>La tercera Iglesia a las puertas</i>	509
BULTMANN, R., <i>Creer y comprender</i>	
CLAYTON, J. P., <i>Ernst Troeltsch and</i>	508
CONGAR, Y., <i>Eclesiología</i>	510
CILLERUELO, L., <i>Teología espiritual</i>	304
CHENU, M. D., <i>La teología nel Medio Evo</i>	513
DANIELOU, J., <i>Memorias</i>	309
DEISSLER, A., KASPER, W., y otros, <i>Diskussion über Hans Kungs "Christ sein"</i>	

	pág.
DEMICHELI D. G., <i>Il tredicesimo apostolo</i>	304
DESJARDINS, R., <i>Le souvenir de Dieu</i>	516
DIDEBERG, D., <i>Saint Augustin et la première épître de Saint Jean</i>	142
DOMBOIS, H., <i>Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche</i>	
DOPFNER, J., KONIG, F., y otros, <i>Zehn Jahre Vaticanum II</i>	
DULLES, A., <i>Modelos de la Iglesia</i>	314
EDWARDS, D. L., <i>Religion in der veränderten Welt</i>	145
EILEEN, R., <i>Religious Life. A Mystery in Christ and the Church</i>	313
FABRO, C., <i>La aventura de la teología progresista</i>	510
GASSMANN, G., y otros, <i>Neue transkonfessionelle Bewegungen</i>	514
GARCIA-LOPEZ, J., <i>La religión griega</i>	145
GASSMANN, G., <i>Vom Dialog zur Gemeinschaft</i>	313
GLASSER, A., <i>Kirche kontra Gesellschaft?</i>	315
GOLLWITZER, H., <i>Fordeungen der Unkher</i>	507
GRATSCH, E. J., <i>Where Peter is: A Survey of Ecclesiology</i>	313
GUERRA, M., <i>Antropologías y teología</i>	517
GUTIERREZ ALONSO, S., <i>Virgen y Madre</i>	141
HAMPE, J., <i>Sterben ist doch ganz anders</i>	310
HAUSCHILD, W., UTERMÖHLEN, O., <i>Latinitas Christianitas</i>	315
HOCHSTAFFL J., <i>Negative Theologie</i>	514
HOLLENWEGER, W. J., <i>Glaube Geist und Geister</i>	145
IBÁÑEZ, J., MENDOZA, F., <i>Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua</i>	143
ILLANES J. L., RODRIGUEZ, P., <i>Progresismo y liberación</i>	305
JANSEN F., <i>Dinamische Heilsexistenz</i>	144
KANNENGIESSER, Ch., <i>Jean Chrisostome et Augustin</i>	143
KASPAR, P. P., <i>Glaube auf eigen Gefahr</i>	137
KIRCHGASSNER, A., <i>Gespräche mit einen Zwifler</i>	138
KLEIN, N., <i>Teilhard de Chardin und des 2 Vatikanische Konzil</i>	513
KNOCH, O., <i>Der Geist Gottes</i>	508
KRECK, W., <i>Grundfragen christlicher Ethik</i>	146
KUHN, H., <i>Liebe. Geschichte eines Gegriffs</i>	147
KRUGER, H., y otros, <i>Bericht aus Nairobi 1975</i>	515
KUNG, H., LAPIDE, P., <i>Jesus im Widerstreit</i>	
LANGE E., <i>Nicht an den Tod glauben</i>	145
LARRABE, J. L., <i>La Iglesia y el sacramento de la Unción de los enfermos</i>	138
LOTZ, J. B., <i>Tod als Vollendung</i>	512
MARADEI DONATO, C., <i>La fe de mi pueblo</i>	306
MATE, R., <i>El desafío socialista</i>	310
METZ, R., SCHLICK, J., <i>Los grupos informales en la Iglesia</i>	305
MOLTMANN, J., <i>El Dios crucificado</i>	306
MOLTMANN, J., <i>Kirche im der Kraft des Geistes, Ein Beitrag zur Messianischen Eklesiologie</i>	147
MOLTMANN, J., <i>Im Gespräch Ernst Bloch</i>	
MUSCHALEK, G., <i>Gott als Gott ergahren</i>	138
NICOLAU, M., <i>La unción de los enfermos</i>	312
NICOLAU, M., <i>Unidad de la Teología y su legítima pluralidad</i>	144
ODIER, D., SMEDT, M. de, <i>Las místicas orientales</i>	147
OTT, L., <i>Historia de los Dogmas. El sacramento del Orden</i>	511
PANNENBERG, W., <i>La fe de los apóstoles</i>	136

	pág.
PANNENBERG, W., <i>Fundamentos de la Cristología</i>	139
PAREJA, F. M., <i>La religiosidad mulsumana</i>	148
PEINADO, M., <i>Exposición cristiana</i>	305
POWELL, J., <i>Erns Troeltsch and the future of theology</i>	139
PROAÑO, L. E., <i>Concientización, Evangelización, Política</i>	308
PRONZATO, A., <i>La sorpresa de Dios</i>	148
RAMIREZ, J. M., <i>De donis Sp. Sancti deque vita Mystica</i>	310
RENDTORFF, T., LOHSE, E., <i>Kirchenleitung und wissenschaftliche theologie</i>	307
RODIER, J., PIDAL, V. M., <i>Lo que hemos visto</i>	140
RILLIET, J., <i>Tu es Pierre</i>	140
RUDOLPH, K., <i>Gnosis und gnostizismus</i>	511
SARMIENTO, A., <i>La Eclesiología de Mancio</i>	140
SCHULZ, H. J., <i>Anstiftung zum Christentum</i>	311
SIEVI, J., y otros, <i>Teologische Berichte 5</i>	141
SOLLE, D., <i>Die Hinreise</i>	311
STIRNIMANN, H., VISCHER, L., <i>Papsttum und Petrusdienst</i>	311
TAYLOR, M. J., <i>A Companion to Paul</i>	307
TRAPE, A., S. Agostino. <i>L'uomo, il pastore, il mistico</i>	149
VARGAS-MACHUCA, A., y otros, <i>Teología y mundo contemporáneo: homenaje a K. Rahner</i>	311
VENETZ, H., <i>Der Glaube weiss um die Zeit</i>	149
WEIER, R., WILLENMS, A., <i>Soteriología. Desde la Reforma hasta el presente</i>	141
WESTER, M., <i>Konkrete Verkündigung</i>	141

DERECHO

ALVAREZ CAPEROCHIPI, J. A., <i>El derecho patrimonial de los religiosos</i> ...	316
ALVES DE SOUSA, P. C., <i>El sacerdocio ministerial en los libros de S. Juan Crisóstomo</i>	150
AMO, L. del, <i>Interrogatorio y confesión en los juicios matrimoniales</i>	316
AMO, L. del, <i>La demanda judicial en las causas matrimoniales</i>	520
ARIAS, J., <i>La pena canónica en la Iglesia primitiva</i>	153
BIGO, P., <i>La Iglesia y el Tercer Mundo</i>	320
CABREROS DE ANTA, M., <i>Iglesia y Derecho, hoy</i>	317
CANTARERO DEL CASTILLO, M., <i>Historia y libertad</i>	322
DELGADO G., <i>Error y matrimonio canónico</i>	317
DIEGO LORA, C. de, <i>Poder jurisdiccional y función de la Justicia en la Iglesia</i>	521
FLOREZ, R., <i>Libertad y liberación</i>	150
FORNES, J., <i>La noción de "status" en Derecho Canónico</i>	154
FUENMAYOR, A., <i>La libertad religiosa</i>	151
GRIFFEL, A., <i>Der Mensch-Wesen ohne Verantwortung</i>	152
GUTIERREZ DE CABIEDES, E., <i>Estudios de Derecho procesal</i>	318
HIJAS, A., <i>Ante el futuro democrático</i>	521
HUIZING, P. J. M., <i>Für eine neuekirchliche Ehorndung, Ein Alternativenwurf</i>	156
LOBATO, J. M., <i>La cláusula penal en el Derecho español</i>	318

	pág.
MADELIN, H., <i>Les chretiens entrent en politique</i>	522
METZ, R., SCHLICK, J., <i>Ideologías de liberación y mensaje de salvación</i> ...	320
MIGUELEZ, L., ALONSO, S., CABREROS, M., <i>Código de Derecho Canónico</i> ...	152
MIRET MAGDALENA, E., <i>La revolución de lo religioso</i>	319
NEUMANN, J., <i>Menschenrechte auch in der Kirche?</i>	522
PANIZO ORALLO, S., <i>Persona jurídica y ficción</i>	154
QUERALTO, R. J., <i>El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas</i>	523
RAHNER, H., <i>Chiesa e Struttura politica</i>	524
RING, T. G., <i>Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius</i>	318
ROBINSON, J., <i>Teoría económica y economía política</i>	152
SCHWARTE, J., <i>Gustav Gundlach, S. J.</i>	153
SOTO, J. M., <i>El matrimonio "in fieri"</i>	523

MORAL

ARANGUREN, J. L., <i>Talante, juventud y moral</i>	325
BAUSCH, W. J., <i>¡Es el Señor!</i>	322
BECK, I., <i>Das Problem des Bosen und seiner Bewaltigung</i>	518
BILLINGS, J., <i>Regulación natural de la natalidad</i>	324
BOMMER, J., <i>Befreiung von Schuld</i>	518
HEBHARDT, Dr. G., <i>Nach der sexuellen Revolution. Geschlechterziehung in familie, Kindergarten und Schule</i>	155
HOFFMANN, P., EID, V., <i>Jesus vom Nazareth und eine christliche Moral</i> ...	155
KELLEHER, S. J., <i>¿Divorcio y nuevo matrimonio entre católicos?</i>	519
LOBO, R. I., <i>Una moral para tiempos de crisis</i>	520
LOPEZ, A. E., <i>Sexualidad y matrimonio hoy</i>	322
MAGUIRE, D. J., <i>La muerte libremente elegida</i>	325
McFADDEN, Ch. J., <i>The Dignity of Life</i>	323
MONTANEZ DEL OLMO, Dr., <i>Polémica y realidad del aborto</i>	156
RAUCH, F., HORGL, Ch. <i>Die Grenzen des menschlichen Ethos</i>	156
REGAN C., <i>Guía moral</i>	324
VALCARCE, E., <i>La teología moral en la historia de la salvación</i>	519
VIDAL, M., <i>El nuevo rostro de la moral</i>	323
WYSS, D., <i>Estructuras de la moral</i>	520

FILOSOFIA

ALCORTA, J. I., <i>El ser - Conocer trascendental</i>	326
AROSTEGUI, A., <i>La lucha filosófica</i>	329
BLAZQUEZ, F., <i>Persona, revolución y violencia</i>	326
BORUCKI B., <i>Vérständliche Philosophie</i>	163
CAPARROS, A., <i>El carácter social según Erich Fromm</i>	157
CENACCHI, G., <i>Tomismo e Neotomismo a Ferrara</i>	329
CORETH, E., <i>¿Qué es el hombre?</i>	535
COUTURAT, L., <i>El álgebra de la Lógica</i>	7
DIAZ, C., MACEIRAS, M., <i>Introducción al personalismo actual</i>	330
DERISI, O. N., <i>Esencia y ámbito de la cultura</i>	331

	<i>pág.</i>
DIETZGEN J., <i>La esencia del trabajo intelectual</i>	157
DORSCH, F., <i>Diccionario de Psicología</i>	327
FALGUERAS, I., <i>La "res cogitans" en Espinosa</i>	531
FELLERMEIER, J., <i>Die philosophie auf dem Weg zu Gott</i>	158
GEVAERT, J., <i>Il problema dell'uomo</i>	327
GONZALEZ ALVAREZ, A., <i>La Universidad de nuestro tiempo</i>	331
GUICHARD, J., <i>Le marxisme</i>	327
GUIJARRO DIAZ, M., <i>La concepción del hombre en Marx</i>	159
HARTSHORNE, Ch. E., <i>The Aquinas Lecture, 1976</i>	531
HEYTING, A., <i>Introducción al intuicionismo</i>	534
HINTIKKA, J., <i>Lógica, juegos de lenguaje e información</i>	530
JAURES, LENIN, GRAMSCI, MAO, y otros <i>Sobre la religión</i>	159
KLEIN P., <i>Die "kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew</i>	536
KREWANI, W., y otros, <i>Verlust des Subjekts?</i>	163
LAUTH, R., <i>Die Entstehung von Schellings Identitätphilosophie</i>	164
LUYTEN A., SCHEFFCZYK, L., <i>Zufall Freiheit, Vorsehung</i>	164
MARTEN, R., <i>Platons Theorie der Idee</i>	164
MOULOUD N., <i>Lenguaje y estructuras</i>	160
MULLER, S., <i>Vernunft und Technik</i>	532
NOGAR, R. J., <i>La evolución y la filosofía cristiana</i>	160
OCARIZ, F., <i>El Marxismo</i>	162
ORTH, E. W., RICOEUR, P., <i>Phänomenologische Forschungen Phänomenologie heute</i>	331
PEURSEN C. A. van, <i>Orientación filosófica</i>	161
PRIOR, A. N., <i>Historia de la Lógica</i>	328
RAMIREZ, S., <i>Introducción a Sto. Tomás de Aquino</i>	161
ROCHEBLAVE-SPENLE, A. M., <i>El poder desenmascarado</i>	330
RODRIGUEZ, J., RODRIGUEZ, P., <i>Veritas et Sapientia</i>	328
RUSSELL R., <i>La evolución de mi pensamiento filosófico</i>	534
RUBIO, J., <i>Lévi-Strauss</i>	535
SANTOS CAMACHO, M., <i>Ética y filosofía analítica</i>	530
SITTER, B., <i>Dasein und Ethic</i>	164
SOKOLOWSKI, R., y otros, <i>Die Phänomenologie und die Wissenschaften</i>	
TEILHAR DE CHARDIN, P., <i>La coeur de la matière</i>	533
URDANOZ, T., <i>Historia de la Filosofía</i>	162
VAZQUEZ, E., <i>Dialéctica e Historia</i>	162
WAGNER, A., <i>Analogía y evocación</i>	533

HISTORIA

APARICIO LOPEZ, T., <i>Padre Gregorio Suárez</i>	174
ARBESMANN, R., MAYER, C. P. etc., <i>Scientia Augustiniana</i>	177
AYAPE, E., <i>Semblanza del Beato Ezequiel Moreno</i>	175
AYAPE, E., <i>La calzada de Oropesa, su Santo Cristo y sus monjas</i>	335
BAKER, D. etc., <i>Studies in Church History</i>	
BALMAS, E., THEILER, C. A., <i>Storia delle persecuzione e guerra contra il popolo chiamato Valdese</i>	343
BOLIVAR, S., <i>El Libertador. Escritor politico</i>	343
BOWEN, J., <i>Historia de la educación occidental, el mundo antiguo</i>	536
CROZIER, B., <i>Franco, historia y biografía</i>	539

pág.

GARRIDO, A., etc., <i>Política indigenista española en América</i>	
GOMEZ MARTINEZ, J. L., <i>Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de una polémica</i>	537
KUNZELMANN, A., <i>Geschichte der deutschen Augustiner. 7 Teil</i>	
MUNOZ VALLE, I., <i>La verdad sobre Tácito</i>	179
NECTARIO MARIA, Hno., <i>La maravillosa historia de Nuestra Señora de Coromoto</i>	173
NECTARIO MARIA, Hno., <i>Venezuela Mariana</i>	345
OFICIALDEGUI, A., <i>Historia de la Iglesia y convento de San José de Panamá de Agustinos Recoletos</i>	345
ORLANDIS, J., <i>La Iglesia en la España visigótica y medieval</i>	538
RAMOS, D., GONZALEZ, M. y otros, <i>Estudios sobre política indigenista española en América</i>	177
RAMOS, D., SUAREZ, L., <i>El tratado de Tordesillas y su proyección</i>	176
REVUELTA, M., <i>Exclaustración</i>	539
RODRIGUEZ, I., <i>Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. IX. Monumenta Augustiniiana Provinciae Philipinarum</i>	178
ROJAS, J.- VANDERSCHUREN, F., <i>Chiesa e golpe cileno</i>	540
TOVAR, A., BLAZQUEZ, <i>Historia de la hispania Romana</i>	176
ZARAGOZA PASCUAL, E., <i>Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid</i>	343

178

ESPIRITUALIDAD

ALMERICH, P., ARABGUREN, J. L., <i>Cambio social y religión en España</i> ..	341
ALSTEENS, A., <i>Dialogo y sexualidad</i>	167
ARTIGAS, L., <i>El Espiritu Santo en la vida religiosa</i>	341
ASAMBLEA PLENARIA DEL EPISCOPADO FRANCÉS, <i>¿Todos responsables en la Iglesia?</i>	335
BEAUPERE, N., <i>San Pablo y la alegría</i>	172
BELO, F., <i>Una lettura política del Vangelo</i>	172
BEUVE-MERY, H., MARECHAL, etc., <i>Taizé, concilio de los jóvenes, ¿para qué?</i>	168
BOROS, L., <i>La meditación</i>	524
BOUCHAUD J., <i>El fuego</i>	336
BRAIN, R., <i>Dios... el incomprendible</i>	168
BYRNE, A., <i>El misterio de la palabra en el Concilio de Trento</i>	342
CARILLO, G., <i>Mons. Francesco Faberj</i>	333
COFFY, R., y otros, <i>Una Iglesia que celebra y ora</i>	336
COLOMBAS, G. M., <i>El monacato primitivo, II. La espiritualidad</i>	340
COROMINAS, I., PUJOL, J., TUNEU, R., <i>Caminamos con Jesús hacia la casa del Padre</i>	165
CHALET, F., <i>Los locos creyentes</i>	173
DE GREEFF, Dr. E., <i>Nuestros hijos y nosotros</i>	169
DUPONT, J., HORNUNG, A., y otros, <i>La povertá religiosa</i>	529
ESQUERDA, J., <i>Teología espiritual</i>	525
EVELY, L., <i>La cosa empezó en Galilea</i>	337
FARRAS, M., HUGUET, J., <i>Marchamos con Jesús</i>	166
FAUCAULD, D. de, <i>Escritos espirituales</i>	169
FRAND, K. S., <i>Grünzüge der Geschichte des christliche Mönchtums</i>	340

.....165

	<u>pág.</u>
GILI, A., APARICIO T. <i>Sebastián Gili Vives</i>	525
GOMIS, J. y RIBERA, R., <i>Sobre Dios, Jesucristo y... otras cosas</i>	337
GONZALEZ-ANLEO, J., <i>Catolicismo nacional: nostalgia y crisis</i>	342
GORREE, G., BARBIER, J., <i>Amor sin fronteras</i>	173
GREGOIRE LE GRAND, <i>Morales sur Job</i>	167
GUARDINI, R., <i>Gehalten von Gottes Hand</i>	532
GUTIERREZ, A. S., <i>La Santísima Virgen en la Sagrada Escritura y en el Concilio Vaticano II</i>	169
IAMMARRONE, G., <i>Attualità e inattualità di S. Agostino. Lo Spiritualismo nel suo discorso antropologico</i>	340
JAVIERRE, J. M., <i>María Rosa Molas</i>	526
KEMPIS, T. de, <i>Imitación de Cristo</i>	333
LEEUEWEN, A. Th. van, y otros, <i>El futuro de la religión</i>	171
LORENZO, S. G., <i>Cristianismo a examen</i>	338
MARGARET, Vda. de ARTIS, PONS, P., etc. <i>El don de Dios</i>	165
ÓRAISON, M., <i>Ese muerto que vive</i>	527
ORDÓÑEZ, V., <i>Intenta, pausas del espíritu</i>	170
ORBE, A., <i>Anunciación</i>	528
OLIVERAS, O., <i>¿Qué es un orientador familiar?</i>	527
PELLICIA, G., GIANCARLO, R. etc., <i>Dizionario degli Istituti di Perfezione. III.- Conventuali.- Figlie di Santa Rita</i>	529
REGAMEY, R., <i>La renovación en el espíritu</i>	338
RICHARD, P. TORRES, E., <i>Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista</i>	334
ROGUET, A. M., <i>Homilias para el matrimonio y para el bautismo</i>	528
ROGUET, A. M., <i>Homilias para las exequias</i>	528
SCHURMANN, H., <i>El espíritu da vida</i>	339
SECRETARIADO DE LA COMISION MIXTA DE OBISPOS Y SUPERIORES MAYORES, <i>Vida monástica femenina</i>	339
SOLE, J., <i>Apóstoles de Cristo</i>	528
TESTEMALLE, A. M., <i>¿Silencio o ausencia de Dios?</i>	170
TOTASAU, J. M., IZARD, R., <i>En la casa del Señor</i>	166
TRACHSLER, W., <i>Trastornos del desarrollo</i>	171

PEDAGOGIA - PSICOLOGIA

ABRAHAM H. J., <i>Los problemas mundiales en la escuela</i>	180
ALTEENS, A., <i>Diálogo y sexualidad</i>	346
AUZIAS, M., <i>Enfants gauchers. Enfants droitiers</i>	349
BARDWICK, J. M., <i>Psicología de la mujer</i>	10
BERENDT, H. C., <i>Parapsicología</i>	541
BIASUTTI, B., <i>Guía para una educación no represiva</i>	347
BOHM, E., <i>El test de Rorschach</i>	180
BONBOIR, A., <i>Una pedagogía para mañana</i>	542
CARLETTE, J., <i>Un niño como los demás</i>	180
CAVALLINI, G., <i>La fábrica del deficiente</i>	346
DE GREEFF, E., <i>Nuestros hijos y nosotros</i>	348
DURKHEIM, E., <i>Las reglas del método sociológico</i>	181
EDFELD, A. W., <i>Manual de Reversal test</i>	181

pág.

EDMAIER, A., <i>Dimensionen der Freiheit</i>	348
FORNIELES, A., <i>Función dinámica del grupo como mediación de fe</i>	540
FRAISSE, P., <i>Psicología del ritmo</i>	182
HOUAREAU, M. J., <i>El inconsciente descubierto por los test proyectivos</i> ..	182
INHOLDER, B., SINCLAIR, H., <i>Aprendizaje y estructuras del conocimiento</i> ...	541
MAIGRE, A., DESTROOPER, J., <i>La educación psicomotora</i>	182
MAISONNEUVE, J., <i>Introducción a la psicología</i>	348
MORALEDA, M., <i>Educación la fe, apertura a la vida</i>	183
OERTER, R., <i>Psicología del pensamiento</i>	540
PANNENBERG, W., <i>El hombre como problema</i>	183
PINOL-DOURIEZ, M., <i>La construcción de l'espace</i>	349
PLANELLA, J., <i>Vocación, exigencia de vida</i>	541
TELLENBACH, H., <i>La melancolía</i>	349
VALERO, J. M., <i>Educación personalizada</i>	349

VARIOS

AZNAR, C., CERNI, A., y otros, <i>Once ensayos sobre arte</i>	189
BOMMER, J., <i>Befreiung von Schuld</i>	533
CASANOVA, G., <i>Las series matemáticas</i>	186
CASTRO, C. de, <i>Romanticismo, periodismo y política. Andrés Borrego</i> ..	187
DRISCOLL, P., <i>Contacto en Irlanda</i>	184
EZCURRA, J., <i>Danzas incaicas</i>	188
GIUDICE, L., <i>Ohne meinen Mann</i>	542
LINDBECK, J., <i>China: dirección de una sociedad revolucionaria</i>	190
LUCARINI, S., <i>Informe sobre la droga</i>	189
MAHADEVAN, T. K., <i>Gandhi: verdad y no-violencia</i>	352
MOELLER, Ch., <i>Literatura del siglo XX y cristianismo</i>	543
RENDTORFF, R., <i>Israel und sein Land</i>	184
REYNOLDS, Ll. G., <i>Los tres mundos de la economía</i>	351
RIVAS, J. E., <i>En el valle de la paz</i>	543
ROIG, M., <i>Los hechiceros de la palabra</i>	185
SAJNER, J., <i>Johann Gregor Mendel</i>	351
STEGGINK, O., <i>Arraigo e innovación</i>	185
STERN, C., SHERWOOD, E. R., <i>El origen de la genética</i>	351
TRUESDELL, C., <i>Ensayos de Historia de la mecánica</i>	350
VALDIVIESO, E., <i>Pintura holandesa del siglo XVII en España</i>	350

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid, 1965.
- H. ANDRES, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid, 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid, 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid, 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid, 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA (1536-1599)*. Valladolid, 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid, 1963.
- ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid, 1965.
- ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid, 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid, 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid, 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la "Memoria Dei" en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid, 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid, 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid, 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.^a ed. Valladolid, 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao, 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid, 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid, 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid, 1964.
- M. DE LA PINTA, *Critica y humanismo*. Madrid, 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid, 1973.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid, 1968.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid, 1971.
(Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid, 1968.
- R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid, 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá, 1963.
- J. G. GAVIGAN, *La vida monástica en el Africa septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid, 1960.
- C. GOMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid, 1966.
- S. GONZALEZ, *La mística clásica española*. Bogotá, 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid, 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid, 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid, 1975.
- M. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*, Valladolid, 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid, 1965.
- J. MORAN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid, 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid, 1963.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- J. MORAN, *Toma y lee*. Valladolid, 1966.
- J. MORAN, *Esto es absurdo*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta*. Valladolid, 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid, 1972.
- G. SUAREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca, 1948.
- G. SUAREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*. El Escorial, 1949.
- I. RODRIGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid, 1958.
- I. RODRIGUEZ, *Gregorio Aglijay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid, 1960.
- P. RODRIGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas, 1972.
- P. RODRIGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas, 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima, 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora, 1974.