

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XX



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1985

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
J. VEGA, <i>La vocación agustiniana</i>	385
S. SABUGAL, <i>El «Símbolo de la Fe» ayer y hoy</i>	413
F. CAMPO DEL POZO, <i>El derecho particular de la Iglesia según el Código de 1983</i>	473

TEXTOS Y GLOSAS

M. M. ^a CAMPELO, <i>Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana</i>	529
---	-----

LIBROS	571
--------------	-----

ÍNDICE GENERAL	593
----------------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XX



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1985

SUMARIO

ARTÍCULOS

	<u>págs.</u>
J. VEGA, <i>La vocación agustiniana</i>	385
S. SABUGAL, <i>El «Símbolo de la Fe» ayer y hoy</i>	413
F. CAMPO DEL POZO, <i>El derecho particular de la Iglesia según el Código de 1983</i>	473

TEXTOS Y GLOSAS

M. M. ^a CAMPELO, <i>Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana</i>	529
---	-----

LIBROS	571
--------------	-----

ÍNDICE GENERAL	593
----------------------	-----

COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Los Apócrifos del Sacromonte*. Valladolid 1979.
- ALONSO, C., *Una gloria del Levante español*. Sor Juana Guillén 1971.
- ALONSO, C., *Misioneros Agustinos en Georgia*. Valladolid 1978.
- ALONSO, C., *Buenaventura d'Avalos*. Roma 1980.
- ALONSO, C., *Ángel María Cittadino, OP*. Roma 1970.
- APARICIO T., *Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- APARICIO, T., *Sebastián Gili Vives*. Valladolid 1976.
- APARICIO, T., *El «Boom» americano*. Valladolid 1980.
- APARICIO, T., *Trece premios Nobel de Literatura*. Valladolid 1982.
- APARICIO, T., *Una mujer mallorquina ejemplar*. Catalina Maura. Valladolid 1983.
- APARICIO, T., *Veinte novelistas españoles contemporáneos*. Valladolid 1979.
- APARICIO, T., *La Orden de San Agustín en la India*. Valladolid 1977.
- CAMPELO, M. M., *Conocer y pensar*. Valladolid 1981.
- CAMPELO, M. M., *Agustín de Tagaste*. Valladolid 1983.
- CAMPO, F., *Filosofía del Derecho en S. Agustín*. Valladolid 1966.
- CAMPO, F., *Los agustinos y las lenguas indígenas en Venezuela*. Caracas 1979.
- CAMPO, F., *Los agustinos en la Evangelización de Venezuela*. Caracas 1979.
- CASADO, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella*. Valladolid 1981.
- CILLERUELO, L., *El monacato de S. Agustín* 2.^a ed. Valladolid 1966.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín*. Zamora 1983.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Caer hacia lo alto. Agustín de Tagaste y su Orden*. Madrid 1981.

(Sigue en la segunda contraportada)

- DE LUIS VIZCAÍNO, P., y Otros, *Sermones de San Agustín*. 6 vols. BAC. Madrid 1984.
- DOMÍNGUEZ, B., *El ministerio y su repercusión en la unidad*. Zamora 1984.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión en las conciones de Santo Tomás de Villanueva*. Valladolid 1976.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- MARTÍN, I., *Pensamientos*. Valladolid 1984.
- RUBIO, P., *Recordar. La respuesta agustiniana*. Valladolid 1980.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia agustiniana del Ssmo. Nombre de Jesús de Filipinas*. vols. I, II, III, IV, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI.
- RODRÍGUEZ, I., *Updated checklist of Filipiniana at Valladolid*. Manila 1976.
- RODRÍGUEZ, I., *The augustinian Monastery of Intramuros*. Manila 1976.

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Constantino Mielgo Fernández
Fernando Campo

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 227678 y 227679
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN:

España 1000 ptas.
Extranjero 12 dólares USA
Números sueltos 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966
ISSN 0425-430 X
Imprime: Ediciones Montecasino.- Ctra. Fuentesauco, km. 2
49980 Zamora

La vocación agustiniana

(El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de San Agustín)

I. INTRODUCCIÓN

1. *Consideraciones de un lego en S. Agustín*

Escribir sobre S. Agustín es harto difícil. Exige conocer su vida y su época, leer sus obras y entenderlas; y leer y entender, al menos, lo mejor de lo que se ha escrito sobre él. Estoy muy lejos de reunir estas condiciones. Escrito está: «la encina da bellotas; el pero, peras; la parra, uvas; y el honrado, honra, sin poder hacer otra cosa» (Cervantes: *Entremeses: Retablo de las maravillas*, 160. Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Madrid 1966). Pero, como la vocación es lo más difícil de esquivar, heme aquí condenado a bucear de vez en cuando en las obras de S. Agustín y a indagar su pensamiento y sus proyectos. En los momentos en que uno se rinde cuentas a sí mismo, las horas pasadas con él las tengo entre las más gratas de mi vida.

Con gusto comunico estas consideraciones, llamarlas investigaciones sería demasiado, si ello sirve para que también otros compartan el placer de tan agradable compañía.

2. *La realidad y sus interpretaciones*

Estas reflexiones no son artículos de fe ni pretenden que deba verse a S. Agustín tal como aquí se le ve y únicamente así. Tal propósito no lo tendría ni siquiera en temas de mi competencia; mucho menos, moviéndome en un terreno extraño como éste. Que cada uno compruebe y discuta lo que aquí lea y se forme su propia opinión. Sólo así nos hacemos hombres y aprendemos a serlo por cuenta propia. Ésta y no otra es la finalidad de la educación, decía S. Agustín.

Todo lo que leemos o lo que nos dicen no son más que interpretaciones de la realidad; nunca la realidad en sí misma, monda y lironda. La realidad no se nos da fuera de las interpretaciones, pero no se identifica con ninguna de ellas. Por eso, caben tantas interpretaciones. Tenemos que hacer nuestra propia interpretación de la realidad. De hecho la tenemos ya, pobre y elemental o rica y compleja, falsa o acertada; pero nunca será la interpretación exacta de la realidad, hasta el punto de identificarse con ella. No hay vida humana sin alguna interpretación de la realidad y, en este sentido, hasta la mente más menesterosa posee su metafísica. Lo que hay que pretender es que nuestra interpretación sea cada vez más compleja; que se ciña cada vez más a la realidad. Esto es ser hombres, o mejor, hacerse hombres, tarea que sólo se acaba con la muerte.

Un ejemplo aclarará lo que quiero decir: caben muchas interpretaciones de S. Agustín. De hecho hay ya muchas y muchas más vendrán. Basta comparar lo que decían sobre S. Agustín y su monacato los historiadores del siglo XIII al XV con lo que decían los del siglo XVI y XVII o los críticos del siglo XVIII y lo de éstos con lo que se dice hoy en día. Y así en cualquier otro tema de la doctrina agustiniana. Tan distintas son las versiones que a veces nos parece que están hablando de distinta realidad. Y estas diferencias tan profundas no sólo se encuentran cotejando los estudios de hoy con los del pasado, sino también entre los actuales.

¿Quién de ellos nos da realmente a S. Agustín? Ninguno y todos, si realmente versan sobre S. Agustín; si han partido de él, dejándose interrogar por esa realidad histórica, única e irrepetible, que llamamos Agustín. En este asunto, como en todos, a lo más que se puede aspirar es a que un libro sobre S. Agustín no sea pura creación del autor de turno, sino que sea una interpretación de S. Agustín; que el autor logre darnos «su» interpretación «de» Agustín, en la que el «su» y el «de» son igualmente importantes e imprescindibles. Caben interpretaciones divergentes y aun contradictorias, porque así es la realidad. La complementariedad es parte de nuestra visión del mundo. No podemos encerrarnos tercamente en una interpretación determinada. Éste es el mejor camino para no comprender nunca la realidad. Necesitamos tener el espíritu abierto, recibir las informaciones que nos llegan desde distintas partes e ir formando nuestra propia opinión.

3. *Historicidad de la vida humana*

Hoy sabemos que el estudio del pasado nos resulta inaplazable. Somos lo que hemos sido individual y comunitariamente. O mejor, lo que hemos sido nos condiciona a la hora de proyectar nuestro futuro. Tenemos siempre el pasado a nuestra espalda y actúa en nosotros. Aunque lo desconozcamos, está presente y nos presiona. Cuidemos, pues, nuestras ocupaciones, lo que hace-

mos y cómo lo hacemos y también lo que no hacemos, porque con ellas vamos ocupando nuestra vida, dándole determinada figura, esta y no otra, o dejándola desocupada y sin perfil preciso. Américo Castro hablaba de la vividura o morada vital, que los pueblos y comunidades se construyen.

Yo no soy un punto aislado en el universo, una mónada, como quería Leibniz. Mi vida está formada también por las vidas de las otras personas de la comunidad y sociedad en la que vivo. Si esas personas deciden una determinada forma de gobierno, por ejemplo, mi vida, por muy reacio que sea a la innovación, queda afectada, adquirirá una figura nueva. Mi vida, que es individual, es al mismo tiempo intrínsecamente comunitaria. Cada uno de nosotros es un nudo en una sutilísima e inextricable red de relaciones, que nos constituyen.

Pero esta sociedad en la que vivo es el resultado no sólo de la actuación de las personas que la forman actualmente, sino también de todas las generaciones que nos han precedido. Esta sociedad viene «de» otra y va «hacia» otra. Se nace en una fecha y lugar, y no hay modo de evitarlo. Desde siempre, la geografía y la cronología han sido consideradas como los dos ojos de la historia; pero se consideraba que esto, con ser muy importante, era algo externo al hombre; que su vida no quedaba afectada sino muy someramente, en la superficie. El hombre ha caído en la cuenta de que no es así; de que esos dos datos modifican su vida sustancialmente; de que no sólo discurre por la historia, a lo largo del tiempo y del espacio, sino de que ese discurrir le es algo consustancial; y que la misma comprensión que tiene de sí mismo varía, y puede variar sustancialmente, en función del momento histórico en que le ha tocado vivir.

Cada uno ha nacido en una fecha y en un lugar y en una familia. En tal fecha y en tal lugar, y quizá en tal familia, estaban vigentes unos usos y costumbres distintos de los de otras épocas, lugares y familias. La técnica, que hoy ha llegado a los lugares más apartados y recónditos, era ayer desconocida. En los hogares no había comodidad. En muchos pueblos no había escuelas y en aquellos en que las había eran pésimas. La mayoría de la gente no estudiaba. Desde luego, no estudiaban las mujeres. Las relaciones familiares entre esposos y entre padres e hijos eran otras de las que hoy son. Los juegos eran otros y otras las diversiones y placeres. Pues todo esto, lo sabemos muy bien, no fue siempre así ni se lo han regalado mágicamente al hombre. A lo humano se llega por la creación y el esfuerzo del hombre.

Somos romanos, visigodos, árabes..., porque lo hemos sido. Porque los españoles del siglo XVI se dirigieron hacia Occidente y descubrieron América en vez de continuar la cruzada contra los moros y conquistar África, como soñaba Isabel la Católica, el mundo es como es y nosotros somos como somos. Porque se expulsó de España a los judíos y moriscos, tan españoles como los

cristianos viejos, descendientes éstos de la rodilla de los godos, según decían, y se persiguió a todos aquellos sobre quienes recayese la sospecha de tener ascendencia judía y morisca, de estar «manchados de sangre hebrea o mora», España es lo que es y nosotros somos lo que somos; gentes híspidas, prontas al recelo y a la envidia, que «guardan su presa y lloran la que el vecino alcanza», como de los castellanos escribió Antonio Machado; cerradas a cal y canto todo lo que sea innovación. En los siglos XVI y XVII, existía la expresión «andar con la barba sobre el hombro», mirando a derecha e izquierda. Era la actitud del que desconfiaba de todo y de todos, porque a poco que se descuidase, y aun sin descuidarse, daban con él en el Santo Oficio. Fray Luis de León habla de los príncipes que se creen señores, «cuando hallan mejor orden no sólo para afrentar a los suyos, sino también para que vaya cundiendo por muchas generaciones su afrenta, y que nunca se acabe» (*De los nombres de Cristo, Obras Completas*, 561. BAC, Madrid. 1951, 2ª ed.). Durante siglos anduvimos con la barbilla sobre el hombro, viendo enemigos por todas partes porque los había; y, como el erizo, segregamos púas para protegernos de las amenazas exteriores. No parece que hayan desaparecido en absoluto los espías y los recelos, y deben desaparecer.

Porque Jesucristo anunció el evangelio de salvación a todos los hombres y fue crucificado y resucitó, somos nosotros lo que somos. ¿Cómo podríamos ser, si no, cristianos? Hemos sido, a un tiempo, sus seguidores y sus verdugos, y nos hemos dispersado la noche del prendimiento y hemos sido testigos gozosos de su resurrección. Sin exageración, y con un sentido mucho más profundo del que le daba el poeta, podemos decir que «todos en él pusimos nuestras manos». Diríamos mejor «hemos puesto» en vez de «pusimos», porque en nuestra vida está, aunque en forma remota, la injusticia de los que le dieron muerte, como está la justicia que fue su vida y la de los que le siguieron. De allí venimos.

Porque S. Agustín tuvo la vocación que tuvo y fundó monasterios, estamos nosotros aquí como agustinos y somos lo que somos. Y, porque en 1256 la Santa Sede unió diversos grupos de ermitaños en la Orden de Hermanos Ermitaños de S. Agustín, estamos nosotros aquí. «Hemos sido» en los que nos han precedido, porque sus obras o su inercia han llegado a nuestra vida y han hecho que seamos como somos. Nuestra historia pudo ser otra, mejor o peor, no entro en ello, pero ha sido la que ha sido. De ella venimos y de ella tenemos que partir para el futuro. Somos lo que hemos sido y lo que hemos sido nos condiciona en lo que vamos a ser. Y esto, que es evidente en lo individual, no es menos verdad en la vida de los pueblos y las comunidades.

El pasado no se ha quedado allá, en la fecha en que aconteció, sino que está presente en nosotros y actúa en nuestra vida. Pero nosotros podemos

reaccionar contra el pasado, corregirlo y alterarlo. La máxima alteración del pasado se llama conversión. Alteramos constantemente el pasado y esas alteraciones, cuando son sociales, van dando origen a las nuevas épocas históricas. Nuestra vida no es ya la de hace unos años ni puede serlo. Lo sabemos de sobra. Nuestra época no es la de S. Agustín. Por una razón muy sencilla: porque en nuestra época está todo lo que ha ocurrido desde S. Agustín hasta nuestros días. Es inútil que yo pretenda que todo este pasado, que no está en S. Agustín, tampoco está en mí, y quiera, en consecuencia, vivir como si fuera de su época. Y, sin embargo, eso es lo que a veces se pretende, aunque, por descontado, nunca se consigue.

No se trata de angustiar a nadie. De lo que se trata es de incitar a la responsabilidad a cada uno; de hacerle consciente de que sus obras, buenas o malas, tienen una dimensión personal, le hacen a él; pero tienen también una dimensión comunitaria y hacen a los demás con los que convive y a la sociedad en la que vive y, a través de ella, entran a formar parte del gran caudal histórico. Hay hechos decisivos, cuya influencia se ve claramente; pero todos producen una indentación, por mínima que sea, en las generaciones presentes y futuras. No es una humorada, aunque lo parezca, decir con Pascal que «la nariz de Cleopatra cambió el curso de la historia».

Hoy se habla de pecado social e histórico. Con frecuencia, es una manera de cargarle las culpas a la sociedad, a la gente, a los otros, a todos y a ninguno; o de creer en no sé qué poder maligno, que está ahí, enquistado mágicamente en las estructuras sociales, en la matriz comunitaria, que a todos nos moldea, en el inconsciente colectivo. No. No hay más pecados que los individuales. Lo que ocurre es que el pecado individual, como todo lo humano, tiene una dimensión social y también una dimensión histórica; que es, como la vida humana, constitutivamente social e histórica. Con lo que hacemos y con lo que no hacemos nos hacemos a nosotros mismos o nos quedamos sin hacer, y contribuimos, queramos o no, a formar y deformar a los otros. Y esto ha sido así desde que hay hombres sobre la tierra. Nacemos en un mundo hecho de libertad y esclavitud, de pecado y gracia, de amor y odio, «de amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo y de amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios» (S. Agustín: *De Civ. Dei*, XIV, 28), de espíritu y carne, si usamos el lenguaje bíblico. Nos hemos encontrado «arrojados a este mundo» (Id.: *De beata vita*, I, 1), que es nuestra circunstancia, nuestro pasado colectivo. Lo que nosotros hagamos será una contribución, inevitable, a que ese mundo sea tal como lo van a encontrar las generaciones venideras.

No nos angustieemos, pero seamos responsables. Entre las oraciones que se llevó la reforma litúrgica había una en la que se rezaba: «libranos, Señor, de todos los males, pasados, presentes y futuros». «¿Qué será esto de librarle

a uno de los pecados pasados?», se preguntaron quizá los liturgistas; y, al no hallarle respuesta, suprimieron el sintagma y resultó otra oración. Pues sí; hay que pedir a Dios que nos libre de los pecados pasados, no por pasados, menos perniciosos; y no sólo de los pecados pasados personales, sino también de los que han cometido los demás, porque en cuanto sociales forman parte de nuestro pasado y son nuestra circunstancia. Es nuestra vida entera la que tenemos que reorientar en la novedad de la Buena Noticia traída por Cristo. «Ni está el mañana / ni está el ayer está el ayer escrito», escribió con certera intuición Antonio Machado. Es cada uno quien debe escribir su mañana, reescribiendo a la vez su pasado. La conversión tiene que alcanzar a todo el hombre. También la gracia tiene una dimensión social e histórica; y se proyecta hacia el futuro y reobra sobre el pasado, haciéndonos renacer íntegramente a una vida nueva. En realidad, no hay en el hombre nada dado de una vez para siempre, definitivamente hecho, concluso. Todo en él está siempre *in fieri*, haciéndose. Somos seres cuya consistencia es estar siendo, es decir, no tener esencia fija. Lo propiamente humano es siempre histórico, no natural. Hay, sin duda, en el hombre elementos naturales; pero lo específicamente humano es qué hará con ellos y esto no es natural. Será creación suya. Mientras viva, nadie está condenado, es una de las enseñanzas fundamentales del cristianismo. En su mano está escribir su futuro y reescribir su pasado, hacerse mejor de lo que es. Entre los versos más hermosos de Cervantes hay que contar éstos en que un personaje está dispuesto a contrariar su pasión por una mujer árabe y correr los riesgos de la huida a tierras cristianas: «y he de llevar mi libertad en peso / sobre los propios hombros de mi gusto» (*La Gran Sultana*, I, *Obras Completas*, 373. Edic. de A. Valbuena Prat. Aguilar, Madrid 1960).

4. *La historia, ciencia de la dimensión social de la vida humana*

¿Qué se deduce de todo esto? La consecuencia es evidente. Para comprendernos a nosotros mismos, para saber por qué somos como somos, necesitamos, entre otras cosas, contar lo que hemos hecho, lo que ha hecho la comunidad religiosa a la que pertenecemos y la sociedad en que vivimos; y lo que hicieron nuestros antepasados y los antepasados de nuestros antepasados. «Tomando las cosas en todo su rigor, no se puede entender ni un segundo de la vida de un hombre, si no se entiende la historia universal» (Ortega y Gasset: *Un rasgo de la vida alemana*, en *Viajes y países*, 165. Edic. de la Rev. de Occidente. Madrid, 1968, 3.^a edic.).

La historia nos da cuenta y razón de nuestra vida y, por ello, es la ciencia de esta realidad que llamamos vida humana en su dimensión social. No es, pues, ciencia del pasado, sino del más riguroso presente; porque, al contarnos el pasado, nos da razón, si es que es historia, de por qué nos pasa lo que nos

pasa. Por eso, así como se habla de razón filosófica, física, matemática, biológica o psicológica..., que es la filosofía, la física, la matemática, la biología o la psicología... dando razón de un problema, podemos y debemos hablar de razón histórica, que es la historia dándonos razón de nuestra vida. Método, como es bien sabido, postulado y elaborado por Ortega y Gasset para apresar realidad tan fugitiva como la vida, la más fugitiva de todas.

Nada de lo que el hombre ha hecho debe sernos ajeno. No debemos saltar sobre nuestra circunstancia próxima en busca de los grandes horizontes; pero tampoco encerrarnos en ella desdiciendo las lejanías. Es todo el pasado humano el que tenemos que entender, porque, sólo conociéndolo, podremos construir con tino nuestro futuro. En el desconocimiento de lo que hemos sido se originan algunos de nuestros males, y no los menos importantes.

5. Necesidad de conocer a S. Agustín

Como agustinos, necesitamos conocer nuestra historia desde sus mismos orígenes. Necesitamos conocer a S. Agustín.

Si alguien nos dice que tiene vocación de agustino, quiere decirnos que se siente atraído hacia una Orden religiosa concreta, llamada Orden de S. Agustín. Como de quien nos dice que tiene vocación de médico concluimos que quiere ejercer la profesión llamada medicina. En ambos casos, se trata de algo que está ya ahí, la Orden agustiniana o la profesión médica, modos de vivir, formas de estar en la vida, que otros han elaborado.

Así sucede ordinariamente. Ante nosotros se presentan una serie de profesiones que nos vienen del pasado y cada uno sigue aquella a que su vocación le lleva, si es que sabe cuál es su vocación. Pues lo mismo sucede con la vocación religiosa. En cada época, hay todo un muestrario de Órdenes, Congregaciones, Institutos... Circunstancias personales hacen que una de ellas o varias aparezcan en la vida de un hombre; que tenga noticia de ellas; que entren en su horizonte vital. Hay quien pasa de ellas; y hay quien se siente atraído por una Orden concreta y en esa atracción se encuentra a sí mismo, porque en ella encuentra lo más auténticamente suyo. Resulta, pues, que para entender la vocación individual necesitamos entender la profesión o la vocación comunitaria en que aquella se va a encarnar. Para entender la vocación de quien elige ser agustino, primero hay que entender en qué consiste ser agustino, cuál es la realidad de esta Orden que llamamos Orden de S. Agustín. Pero esta Orden tiene una larga historia y su consistencia le viene del pasado. Hay que acudir a la historia de esta Orden para saber lo que es, remontándose hasta su mismo origen, hasta aquel a quien tiene por padre y fundador.

Una Orden religiosa no es un bólido caído del cielo ni una flor nacida casualmente a la vera del camino. Una Orden comienza siempre por ser una di-

minuta nebulosa que se agita en el corazón de un hombre; una llamada, una aspiración, una atracción que tira de él en una dirección determinada. Los orígenes de una Orden están siempre en los orígenes de la vocación de su fundador. Preguntar por la vocación agustiniana es, por consiguiente, preguntar por la vocación de S. Agustín. ¿Quién fue Agustín? ¿Cuál fue su más auténtica realidad? ¿Cuál fue su proyecto de vida? ¿En qué consistió esa realidad humana que llamamos Agustín, que nació en Tagaste en el año 354 y murió en Hipona en el año 430, realidad personal y, por lo mismo, única e irreductible a cualquier otra?

6. *La Gran Unión*

Desde que en 1256 Alejandro IV, por la bula «Licet Ecclesiae catholicae», reunió una serie de Congregaciones de ermitaños en la Orden de Hermanos Ermitaños de S. Agustín, siempre S. Agustín ha sido nuestro punto de referencia y nos hemos sentido herederos y continuadores de los monasterios que él fundó. No sólo nos hemos regido por su Regla, coincidiendo en esto con otros muchos, sino que ha estado siempre presente entre nosotros como nuestro padre y fundador. Ésa es la conciencia que hay en la Orden desde sus mismos orígenes y es la que reflejan los primeros historiadores. Esa conciencia es también historia, tanto como los documentos y los hechos.

Es verdad que, al lado de datos ciertos, los historiadores de la Orden recogieron muchas leyendas o se inventaron otras muchas; pero en esto no se distinguieron de los de otras Órdenes ni de los historiadores en general. Lo pertinente en este caso es estudiar cuál era la estructura mental de aquellos hombres que les dotaba de tan rara capacidad de invención, con la que los críticos modernos se han encontrado siempre incómodos. Por lo demás, la leyenda tiene también su verdad; distinta de la verdad de los datos, pero no menos verdad. Con frecuencia, de una envergadura mucho mayor que la ofrecida por éstos. El Gary Cooper con el que sueñan los millones de espectadores que han hecho de él el ídolo de su devoción tiene una realidad tan consistente y más que el Gary Cooper de carne y hueso, aunque de otro orden. Habrá existido o no Abraham; pero la realidad de un pueblo que puso en la obediencia radical a Dios el sentido de su vida colectiva y atribuyó a un antepasado, cabeza de todo el linaje, un acto de esa obediencia incondicional, hasta el punto de no dudar en sacrificar a su único hijo por someterse confiadamente a Dios, es tan realidad con partida de nacimiento como sin ella. Los mitos y las leyendas son también realidad y nos transmiten verdades que los historiadores amigos del dato y el documento son incapaces de comprender. Incumbencia de la verdadera historia es explicar y dar razón de la realidad humana en todas sus dimensiones.

Y ¿qué es eso de la objetividad de que tan orgulloso se sentía el hombre moderno? El positivismo pedía hechos. Y Unamuno hablaba, y con cuánta razón, de la «hechología». En realidad, no hay hechos. Hay acontecimientos, experiencias, vivencias; y todos llevamos dentro un ácido corrosivo que viola cuanto observamos. Nadie recoge los hechos en su desnudez. Nuestra memoria, después, no se limita a conservar el pasado, sino que lo corrige en función de los hechos presentes porque lo ve desde ellos. El resultado es muy parecido al de la ficción, ya que en un caso y otro los hechos han sido transformados. Añádanse a todo esto los problemas y malentendidos a que da lugar la comunicación lingüística y se verá que las posibilidades de reconstruir la realidad histórica son muy limitadas. Pero ¿es que son mayores las de cualquier otra realidad? No hay por qué insistir en lo que nos han revelado antes que nadie los hombres de la objetividad, los físicos. Resulta ahora que la física no es ciencia exacta de la realidad, sino sólo aproximativa y precaria; que toca la realidad tan sólo en algunos puntos y en lo demás es ciencia imaginativa, construida por el hombre; tan imaginativa como pueda serlo la poesía. Mi visión de la realidad y, en concreto, mi visión del pasado están inevitablemente modificadas por mí, porque yo me introduzco, quiera o no, en la realidad. Mi punto de vista y la realidad no son separables. ¿Cómo podrían serlo, si el único acontecimiento absoluto es mi vida, yo habiéndomelas con las cosas? Por eso, si me modifico yo, se modificará mi visión del pasado. El inolvidable Marcel Bataillon decía que «trabajamos según nuestro tiempo y para nuestro tiempo». Y, sin embargo, necesitamos ser objetivos; esforzarnos una y otra vez por ceñir nuestra visión, aunque sea a la carrera, al álabe de la realidad, que huye, e interpretarla lo más exactamente posible.

Cuando se habla sobre la Orden de S. Agustín, siempre hay algún aficionado que se adelanta al proscenio y agita su papela: S. Agustín no fundó ninguna Orden religiosa. De acuerdo; pero yo no diría eso. Yo trataría de comprender, he escrito «comprender», el proyecto monástico de S. Agustín; de seguir la dispersión de los monjes africanos por las islas del Mediterráneo, por España, Italia y las Galias; de entender el espíritu que les animaba; de hacer el mapa de todos los monasterios que mantuvieron encendido el recuerdo de S. Agustín en los siglos oscuros, hasta que se impuso en Europa oficialmente la Regla de S. Benito, más adecuada sin duda para hombres de cuero y malla; de ver cómo y por qué se volvió a S. Agustín, abriéndose camino de nuevo su Regla y su espíritu; y así hasta llegar a las Congregaciones de Ermitaños que se fusionaron en la Gran Unión, dando origen a una Orden religiosa que se siente la heredera del espíritu monástico de S. Agustín y le tiene por padre y fundador. Ésta no es generación de carne y sangre, ni por escisión de la colmena, ni por esqueje y trasplante de un monasterio a otro, ni ajustada al Derecho

Canónico. ¿Pero viene, por eso, en menor medida de S. Agustín? Los padres engendran biológicamente, pero el hijo se hace humanamente según las normas que elige y los modelos a los que da su adhesión. La generación espiritual no se transmite, se elige. No es generación «de linaje humano, ni por impulso de la carne ni por deseo de varón» (Jn., 1,13), ni de atenerse al rigor de unas normas canónicas, sino asunto de elección y seguimiento. Sigamos a S. Agustín y seremos con todo rigor sus hijos. No es cuestión de descendencia canónica, sino de forma de vida. Preguntémosnos cuáles son las exigencias que derivan de esa conciencia que todos tenemos de ser hijos de S. Agustín y que ellas orienten nuestra vida.

7. Estudio de S. Agustín

¿Cómo conocer a S. Agustín? ¿Cómo saber cuál fue su proyecto vital? ¿Cómo podemos nosotros indagar cuál fue su vocación y por qué pasos llegó a articularla en un proyecto concreto, si es que llegó a eso?

Nosotros no podemos conocer directamente a Agustín. No podemos oír su palabra, ni ver sus gestos, ni percibir sus actitudes íntimas, ni asistir al espectáculo de su vida, ni colaborar en sus proyectos ni sentirnos estimulados por su acción. Tiene razón Posidio, al ponderar la ventaja que tuvieron los que le oyeron y trataron respecto a sus lectores. «Sin duda pudieron recabar mayor provecho los que le oyeron y vieron predicar en la iglesia y, sobre todo, conocieron su vida ejemplar entre los hombres» (*Vita*, XXXI).

Para conocer a Agustín no tenemos otro camino que el de acudir a sus escritos, al testimonio de sus contemporáneos y a lo que sobre él se ha dicho en los siglos posteriores.

Nosotros tenemos que conformarnos con sus enseñanzas, con la imagen que nos formemos de él a través de sus escritos. Es el gran tesoro que nos legó a todos. «No hizo ningún testamento, porque, como pobre de Dios, nada tenía que dejar» (Ib.). No dejó riquezas materiales; pero dejó a la iglesia su biblioteca, con sus obras y las de otros santos. No hay reliquia que se les pueda comparar. «En ellas, se conoce quién y cuál grande fue, por don de Dios, en la Iglesia, y los fieles le encuentran siempre vivo» (Ib.).

Sé de sobra que la lectura de cualquier texto antiguo, y más en una lengua extraña, resulta siempre difícil. Hay que conocer, en primer lugar, la vida de su autor, porque en ella, como una de tantas acciones, surgió la obra literaria. Hay que conocer la circunstancia, el contexto cultural o situación en que se apoya; eso que, al expresarnos, nunca decimos, porque «por sabido se calla». Cuando S. Agustín escribe la palabra «obediencia», hay que tener en cuenta, entre otros muchos aspectos, su mundo romano, en el que la obediencia tenía un significado en nada parecido al que nosotros le damos. ¿O es que esa pala-

bra, usada en un mundo en que la esclavitud era un elemento esencial de la estructura de la sociedad (es «natural» que haya esclavos, había dicho Aristóteles) y la autoridad omnímoda e implacable del Pater familias estaba legitimada por el derecho, puede significar lo mismo que en un mundo donde la libertad y la igualdad están reconocidas como derechos fundamentales del hombre? ¿O puede significar lo mismo que al comienzo de la Edad Moderna, en que el modelo de disciplina y obediencia son los ejércitos que entonces nacen, como tropas nacionales, y en los que el mando se organiza rígidamente de arriba abajo, siendo el de abajo mero ejecutor de unas órdenes de las que sería infractor por el mero hecho de preguntar sobre ellas?

Hay que conocer la lengua en que el texto está escrito. Conocer el sistema de esa lengua en el momento preciso en que el texto fue escrito, pero también su historia, es decir, su sincronía y diacronía en términos de Saussure. ¿Cómo descodificar, si no, el mensaje que el texto nos transmite sin caer en anacronismos? Hay que entender lo que dice, lo que quiere decir y lo que dice sin querer; pero también lo que se calla. El silencio es a veces más expresivo que todas las palabras. El autor «pide se le den alabanzas, no por lo que escribe, sino por lo que ha dejado de escribir» (Cervantes: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, p. II, c. XLIV, t. VII, 124-125. Espasa-Calpe. Madrid, 1968). Hay que tener en cuenta al lector o público a que la obra se dirige... Todas estas dificultades se agrandan, cuando se trata de un autor de la categoría de Agustín, una auténtica montaña para escaladores natos.

¿Qué hacer entonces? Comenzar a leerlo. No se puede esperar a tener la suma de conocimientos precisos, porque nunca llegará ese momento. Nunca estaremos cumplidamente preparados. Basta con adquirir la información biográfica que nos permita situarlo en su época, enterarnos de sus preocupaciones y anhelos, de lo que hizo y dejó de hacer, de sus ideas y proyectos, de por qué hizo lo que hizo y escribió lo que escribió; saber qué pretendía con ello y cuáles fueron de hecho los resultados. Y al agua; a leer directamente a S. Agustín, a sumergirnos en sus obras. Porque de eso se trata de sumergirnos literalmente en la lectura; de romper amarras con todo lo que nos rodea y bajar a las profundidades de la alta mar, solos él y nosotros. Y así, entregados a su obra, Agustín irá entrando en nosotros y entregándonos sus secretos. Al final, volveremos a nuestro mundo enriquecidos. Es la hora de revisar lo que hemos capturado y tomar nota de ello y reflexionar desde nuestra propia vida sobre lo que Agustín nos ha dicho y discutir con él sus afirmaciones y ver que queda de todo ello para nosotros. Es ésta una tarea que, hoy, dada nuestra relación conflictiva con el pasado, nos es imprescindible. No adoptemos una actitud beata ante los viejos textos, aceptando sumisamente lo que nos dicen. No permitáis que los muertos os gobiernen, decía Kant. La discusión tiene que ser

implacable, un cuerpo a cuerpo con él ante el tribunal de la vida. Precisamente, porque nos va en ello la vida, necesitamos aclarar nuestra relación con él y comprobar si contesta o no a nuestras preguntas.

Luego, deberemos volver a los libros que nos iniciaron en su lectura, hay libros a los que hay que volver siempre, y ampliar nuestros horizontes con otros nuevos. Pero, antes y después, siempre hay una ocupación necesaria a todo agustino: leer personalmente a S. Agustín.

Fundamental para conocer a S. Agustín es el testimonio de sus contemporáneos. Tenemos uno inapreciable. La biografía que de él escribió su amigo S. Posidio. Debiera ser libro de cabecera de todo agustino durante el noviciado. No es posible adquirir en otra parte la devoción que en ella se respira por Agustín, ni nadie ha sabido entregarnos la vera efigie del santo como lo hizo Posidio. Quien no ha hecho la experiencia de darse a su lectura y dejarse impregnar por ella hasta poseer las claves de Agustín que en ella se nos dan debe hacerlo. Se ahorrará muchos silabarios con pretensiones de libro y a ella volverá gustoso para enjuagarse de tanta banalidad como hay que leer.

Posidio sabía bien lo que decía. A Agustín hay que contarle entre los astros que, a lo largo de los siglos, Dios va enviando al cielo de su Iglesia. Aparecen, hacen rápidamente su carrera y desaparecen. Son señales en el cielo y hay que descifrar lo que Dios nos quiere decir por ellos. Por eso, él, que ha sido su amigo íntimo y ha recibido sus enseñanzas y con él las ha vivido, aunque sea el menor de los dispensadores de los misterios, se cree en el deber de interpretar para nosotros lo que Dios nos ha dicho en Agustín; de darnos la señal celeste, sin defraudar a los buenos hijos de la Iglesia, que esperan la interpretación, ni falsear la verdad que el Padre nos reveló por ella ¿Qué nos ha querido decir Dios, al darnos a Agustín? Esto es lo que Posidio se propone descifrarlos, según nos dice en el prólogo.

La *Vita Sancti Augustini* debe ser estudiada por algún buen conocedor de las técnicas hagiográficas o seguiremos sin saber descifrarla. El prólogo demuestra que Posidio sabe leer la vida de los santos; que está dentro de una ya larga tradición cristiana, que, a su vez, conoce los procedimientos utilizados en las biografías de los héroes paganos. Son estas técnicas las que los investigadores tienen que explicarnos para que podamos comprender los libros hagiográficos que nos legó la antigüedad cristiana.

Finalmente, para conocer a Agustín no podemos prescindir de sus intérpretes; de los que en el curso de la historia se han acercado a él y a él le han dedicado sus vigiliias; en especial, de sus intérpretes actuales, que desde nuestro presente han intentado comprenderle. Aprender a separar la paja del grano es menester en el que cada uno debe ejercitarse.

II. RAZÓN VITAL DEL PROYECTO (1.º), NACIMIENTO, DESARROLLO Y REALIZACIÓN DE LA VOCACIÓN

8. *La vocación de Agustín*

¿Quién fue en verdad Agustín? Para mí no hay duda. El Agustín que nos interesa es el Agustín que en el año 391 fue elegido *sacerdote* por aclamación del pueblo; el que poco después, en el 395, fue consagrado obispo auxiliar y en el 397 sucedió a S. Valerio en la sede episcopal de Hipona. Es ahí donde encontramos al Agustín más auténtico, donde nos da lo mejor de sí mismo; porque fue ahí donde su vocación adquirió su rostro definitivo. No podemos prescindir de su vida anterior, cierto; porque nos quedaríamos sin una pieza fundamental para explicarnos por qué Agustín fue el sacerdote que fue y actuó como actuó. Pero quedarnos en Tagaste y presentar a Agustín únicamente como monje, afirmando que su vocación fue simplemente monástica y que el sacerdocio fue algo accidental en su vida, es mutilarle lo mejor de él mismo. ¿Accidental su dedicación al «ministerio de la palabra y el sacramento» y su entrega a los demás, incluso en los asuntos temporales? Predicación, sacramentos, administración de los bienes temporales de la iglesia, administración de justicia a cristianos y no cristianos, cuidado de los pobres, polémicas con los herejes, redacción de cartas y otros escritos que le solicitaban redacción de obras por propia iniciativa, estudio, contemplación, oración... «Por el cuidado de las Escrituras..., convinimos vosotros y yo en que nadie me molestase durante cinco días a la semana... Pero muy poco tiempo lo observasteis, pues en seguida volvisteis a irrumpir con violencia y no me dejasteis holgura para lo que quiero. Antes y después de mediodía, me atan los asuntos de los hombres» (*Ep.*, 213,5). ¿Accidental en Agustín su entrega a la Iglesia y su grito desgarrador de pertenecer a todos y no querer encontrarse para siempre sin ellos? «No quiero salvarme sin vosotros» (*Serm.*, 17,2).

Acierta Posidio, cuando comienza diciéndonos que quiere contarnos la vida del *sacerdote* Agustín. Hacer otra cosa hubiera sido contarnos algunas anécdotas, más o menos interesantes; pero no nos hubiera entregado el núcleo de su personalidad, aquello que hizo de Agustín lo que realmente fue. Hay un estilo Agustín de ser sacerdote y esto es lo que Posidio quiere explicar. Para ello, necesita decirnos quién era Agustín antes de llegar al sacerdocio, y qué hizo, una vez ordenado sacerdote. Agustín fue un sacerdote *sui generis*, una especie rara entre los sacerdotes. Era monje, cuando llegó al sacerdocio, y no dejó de serlo, ordenado sacerdote. Su vocación fue ser monje sacerdote o sacerdote monje, una sola y única realidad. Como fue un monje sacerdote que antes había sido filósofo y no dejó de serlo nunca. Pero, si el monacato modificó su condición de filósofo, el sacerdocio modificó su condición de monje.

Filosofía y monacato pasaron a formar parte de una nueva forma de vida, el sacerdocio; que, a su vez, se vio modificado por aquellas. Los tres elementos son imprescindibles, si queremos entender a Agustín; pero es el sacerdocio, el elemento que ilumina y da cohesión a la estructura de su vocación y, por consiguiente, desde él y sólo desde él podremos llegar a saber quién fue Agustín.

Es verdad que el sacerdocio no entraba en sus planes; que incluso huía de él, no presentándose en las ciudades en que corriera peligro su vida monástica. Pero ¿desde cuándo la vocación se da hecha nada más nacer? ¿Desde cuándo se presenta con la evidencia del día y la noche? Como todo lo humano, la vocación se va descubriendo y se hace. Es la vocación, sobre todo, lo que no nos es dado de una vez para siempre; lo que con más propiedad que cualquier otra realidad tenemos que hacer, porque es lo más propiamente humano. Y hay quien no la encuentra hasta su muerte o no la encuentra nunca; quien la encuentra y luego se extravía o quien huye de su vocación por no encontrarse con ella. Cada vocación es un caso; como que es lo más individual de cada uno.

Los profetas se resistían a seguir su vocación. «¡Ah, Señor, Yahvé! No sé hablar. Soy todavía un niño» (*Jer.*, 1,6). Pero los profetas terminaban por seguir su vocación. «Irás adonde te envíe yo y dirás lo que yo te mande» (*Jer.*, 1,7). Agustín supo también lo que es someterse a los designios de la Providencia, que en un momento determinado coge todos los caminos y no deja más salida que la de seguir el que ella señala. Las *Confesiones* son la narración de este drama.

El sacerdocio no entraba en el proyecto monástico de S. Agustín; no sólo no entraba, sino que lo rechazaba expresamente. Agustín huía de ser sacerdote; pero el sacerdocio le salió al encuentro un día inesperadamente y no tuvo más remedio que elegir entre lo que él había proyectado y el proyecto que se le imponía. Y Agustín, retorciéndose de amargura, porque veía frustradas sus ilusiones y se le obligaba a entrar en una carrera de honores y privilegios que contradecían el evangelio, dijo que sí. Pero ¿hubiera sido para él menos amargo renunciar al sacerdocio? ¿No hubiera sido esto renunciar a sí mismo, al rechazar la voz de Dios, que hablaba por su pueblo, y condenarse de por vida a no ser Agustín? ¿Desde cuándo seguir la vocación es caer en un lecho de rosas?

Seguir la vocación es vivir sin distracciones ni concesiones a cuanto aparte de ella, aceptando de antemano las amarguras y fracasos que el seguirla traiga, tan necesarios y aun más que los éxitos para que la vocación se forje y madure. «La sabiduría, por el sufrimiento», escribió ya Esquilo. Lo admirable de los genios y de los santos es la fidelidad con que van hacia la meta, siguiendo la voz de su vocación, sin mirar a derecha ni izquierda ni tener los la-

dridos y asechanzas que de una y otra parte les llegan. Tiene razón Papini, al afirmar en *Diventar genio*: «cualquiera, a condición de saber claramente lo que quiere llegar a ser y de no perder un solo segundo de su vida, puede alzarse al nivel de los que dictan leyes a las cosas y crean vidas más dignas». Cueste lo que costare, aunque tenga que retorcerse de dolor y contradecir su dulce inclinación contemplativa, en la que se había formado como buen filósofo grecorromano, Agustín seguirá el sacerdocio, porque es su vocación; y ésta es la única forma de afirmarse a sí mismo y de recobrar la vida, que sólo perdiéndola se salva.

«No os espantéis, hijas, de las muchas cosas que es menester mirar para comenzar este viaje divino, que es camino real para el cielo... Tornando a los que quieren ir por él y no parar hasta el fin —que es llegar a beber de esta agua de vida— cómo han de comenzar, digo que importa mucho y el todo una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajase, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo» (Sta. Teresa de Jesús: *Camino de perfección*, códice de Valladolid, c. 21, n. 2, *Obras completas*, 260-261. BAC. Madrid 1979, 6.^a edic.).

No fue fácil para Teresa dejar la casa de sus padres, pero su vocación tiraba de ella y la arrastró. «Acuérdome a todo mi parecer, y con verdad, que cuando salí de casa de mi padre, no creo será más el sentimiento cuando me muera; porque me parece que cada hueso se me apartaba por sí, que como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande que, si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante» (Id. *Vida*, c. 4, n. 1, *Obras Completas*, 34).

A Agustín se le descoyuntaban los huesos, mientras le ordenaban y era su dolor como el del árbol desarraigado de su tierra nutricia, que eso eran para él el apartamiento y la contemplación. Pero ¿podemos decir por esto que el sacerdocio fue algo marginal para Agustín, y extraño a su proyecto vocacional? Algo que sólo por obligación aceptó, pero en cuyo ejercicio se sentía ajeno y extraño? Aprendamos a leer los textos. Posidío, que lo conocía bien, se propuso escribir la biografía del *sacerdote* Agustín.

Y, sin embargo, a pesar de ser verdad todo lo dicho, hay que advertir que, al describir la vocación, no es exacto hablar de renunciaciones y privaciones ni ponderar los sacrificios que se hacen. Por el contrario, Jesucristo hablaba de alegría. Porque es la alegría de haber encontrado un tesoro y una perla de gran valor (Cf. Mt., 13,44-46), la que mueve a hacer lo que se hace. No es la renuncia lo primero, sino la vocación; y, porque se ha decidido seguir ésta, se da de mano a todo lo que la estorbe. Cuando anda la vocación por medio, no se ha-

bla de dolor ni de sacrificio, por muchos que sean los sacrificios y dolores, sino de alegría, placer y felicidad.

Según el P. Monceaux, «el ideal monástico de S. Agustín comprendía tres elementos: *un elemento ideal*, el recuerdo de la comunidad primitiva de Jerusalén; *un elemento real*, el recuerdo de los monasterios visitados en Italia; *un elemento personal*, su antiguo ideal de ascetismo y de vida común, asociada al retiro y al estudio en compañía de otros amantes de la sabiduría. De la combinación de estos tres elementos nació el programa de Agustín» (*Saint Augustin et Saint Antoine, Miscell. Agost.*, II, 71. Roma 1931).

Estos elementos forman parte, efectivamente, del proyecto de Agustín; pero ni sus designaciones son las adecuadas ni son esos solos. Falta el más importante de todos ellos, el que le obligó a rehacer su proyecto y dar a su vida un viraje opuesto, renunciando al retiro y quedándose en la ciudad: el sacerdocio. La referencia a la primitiva comunidad de Jerusalén, por ejemplo, es tan real en la vida de Agustín como su amor por la sabiduría, y éste tan ideal como aquélla. El amor al retiro y el estudio en compañía de amigos y gentes afines no fue un invento de Agustín. Lo encontró en su entorno, tanto en las escuelas filosóficas como en los monasterios de Italia. La vocación de Agustín se tejió, como toda vocación, tomando o rechazando lo que su época le daba, los usos, costumbres, instituciones, formas de vida... entonces vigentes. Aun en los casos de mayor innovación, lo que se hace es plasmarla genialmente con los elementos que brinda la circunstancia. La originalidad es siempre una gota en el inmenso océano de lo recibido; es el poder que tienen ciertos hombres de absorber la circunstancia, mientras los demás se dejan absorber por ella. Con más razón de la que solemos darle escribió S. Pablo: «Vamos a ver, ¿quién te hace a ti superior?, y, en todo caso, ¿qué tienes que no hayas recibido? Y si de hecho lo has recibido, ¿a qué tanto orgullo, como si nadie te lo hubiera dado?» (1Cor.,4,7. *La traducción de los textos bíblicos está tomada de la Nueva Biblia Española*). Somos herederos y vivimos de las rentas que nos han legado. El monacato, desde sus orígenes, vio en la primitiva comunidad de Jerusalén su modelo y ejemplar, su punto de referencia histórica. Los monjes tenían conciencia de ser los continuadores de la vida apostólica, como se llamaba la forma de vida de la primitiva comunidad cristiana. A partir de Casiano se avanzó aún más y se la tuvo por la primera forma de monacato.

Todo nos lleva a conocer la vida de Agustín, si queremos entender algo de lo que a él se refiere. Pero no hay otro modo de conocer una vida humana que el de contar su cuento, el de narrar lo que esa vida fue y lo que en ella aconteció. Es lo que Ortega y Gasset llamaba razón vital, es decir, la misma vida de un hombre dándonos cuenta y razón de por qué ese hombre es quién es y hace lo que hace.

9. *Los primeros indicios*

Al resumir Agustín su niñez (desde los siete a los catorce años, según los antiguos), escribe: «porque yo, ya entonces, existía, vivía, sentía, cuidaba mi integridad, huella de la misteriosa unidad de que había salido; y guardaba también, con mi sentido interior, la integridad de mis sentidos, y me deleitaba en la verdad de mis pequeños pensamientos sobre cosas pequeñas. No quería que me engañasen; mi memoria era lozana; me instruía conversando; me regalaba con la amistad; huía del dolor, de la abyección y la ignorancia. ¿Qué hay en un hombre así que no sea admirable y digno de alabanza? Pero todas estas cosas son dones de mi Dios; yo no me las he dado. Todas son buenas y todas soy yo» (*Conf.*, I, 20,31).

Unidad o integridad, memoria (¿se le hubiera presentado más tarde el problema de la memoria, si no hubiera tenido una memoria feliz?), huir de la ignorancia y amar la verdad, confianza en las personas (ni engañar ni ser engañado), amistad, afición a la conversación y al diálogo, rechazo del dolor y de la humillación. ¿No están ya aquí los grandes temas que preocuparán a Agustín a lo largo de su vida? ¿Y no está ya aquí el pergeño de su vocación? «Tal soy yo», termina Agustín. Tal es también en el momento en que escribe sus *Confesiones*. Tal es su yo vocacional.

No encuentro en el texto citado ningún problema de vocabulario, salvo la palabra *abiectione*, que significa abyección, humillación, abatimiento, comportamiento vil, falso y cobarde. ¿A qué realidad concreta se refiere? ¿Qué halo de connotaciones la rodea? ¿Cómo vivía Agustín su significado? Posidio escribe que el calzado de Agustín era modesto, ni demasiado lujoso ni demasiado «abyecto», y que estas cosas suelen ser para los hombres «motivo de jactancia o de abyección» (*Vita*, XXII). En las *Confesiones*, más adelante, nos cuenta Agustín su repugnancia a las burlas y ultrajes con que los trabucadores o volteadores (*eversores*), «nombre siniestro y diabólico», recibían a los estudiantes novatos (III, 3,6). Antes, nos ha contado los métodos escolares, lamentándose de ellos. «Si era perezoso en aprender las letras, me azotaban. Y los mayores lo alababan. Los que nos precedieron en este género de vida trazaron estos agrios caminos, por los que se nos obliga a caminar, multiplicando así las humillaciones y dolores de los hijos de Adán» (*Conf.*, I, 9,14). El texto latino dice «labore et dolore». Traducir «labore» por «trabajo» (así A. Custodio Vega y Lorenzo Riber) no da en el español actual el significado latino. En latín, la palabra «labor» significa directamente sufrimiento (como «trabajo» en español medieval y clásico), trabajo duro y humillante, como el de los esclavos y el de los labradores, peso que abrumba y que hay que aguantar. El referente latino es siempre «humillación»; y éste es el que hay que conservar en español, también directamente y no por el rodeo metafórico, si queremos que

nuestra traducción no sea una traición. Agustín odiaba cualquier desprecio y humillación que se hiciera al hombre. Para él las desvergonzadas burlas a las que se sometía a los estudiantes, lo mismo que los castigos corporales, eran humillantes y abyectos.

¡Cuántas situaciones de abyección se hubieran evitado en los conventos de haber seguido esta norma de Agustín: huir de todo lo que humille al hombre; huir de los castigos corporales, de las cárceles y disciplinas; huir de las ostentosas y humillantes prácticas de locura que siglos más tarde pusieron de moda los *mundi moriones*; huir de todo lo que degrade al hombre! Pero la historia ha sido como ha sido; y en los conventos se prefirió la ley del terror a la del amor y la ascética de la humillación a la de la convivencia fraterna. «Aunque la gracia del bautismo redime a todos los fieles del pecado original, Dios el justo discriminó en la existencia a los hombres e hizo a unos esclavos y a otros señores, con el propósito de que la libertad de cometer el mal fuese restringida por los poderosos. Pues, ¿cómo podría prohibirse el mal, si nadie temiese?» (S. Isidoro: *Sentencias*, III, 47. PL, 83,717). Para que la libertad no haga estragos en el hombre, dice S. Isidoro, Dios hizo a unos hombres superiores o amos y a otros inferiores o esclavos (*Aristoteles dixit* y sanseacabó) para que aquellos mantengan el orden y refrenen a éstos por el terror, el garrote y la represión. Y ¿quién es el encargado de poner coto a los desmanes de los poderosos? El poderoso nunca se desmanda y, si por un casual lo hace, ya responderá ante Dios. La obligación del esclavo es obedecer, no pedir cuentas. Apenas leer las Constituciones de las Órdenes religiosas con su parte obligada sobre los castigos, entre los que abundaban los corporales, como la cárcel y los azotes. Es verdad que, situadas en el contexto social en que se producían, no disuenan; pero quienes tan mal hablaban del mundo debieran haberlo copiado menos.

10. *La vocación filosófica*

a) *El amor*

Recordando su adolescencia (de los catorce a los veintiocho años, según los antiguos), dice Agustín: «y ¿qué era lo que me deleitaba, sino amar y ser amado?» (*Conf.*, II, 2,2). «No amaba todavía, pero amaba el amar. Buscaba qué amar, amando el amar... Tenía dentro de mí hambre del alimento interior; de ti mismo, Dios mío, aunque entonces yo no sentía esta hambre así. Antes bien, vivía sin ansias de los alimentos incorruptibles, no porque estuviera ahito de ellos, sino porque, cuanto más vacío, tanto más hastiado me sentía» (*Ib.*, III, 1,1). Andan ya por estas líneas el neoplatonismo y la filosofía como amor intelectual en ejercicio.

b) *La lectura del Hortensio: conversión a la filosofía*

Esta hambre de alimento interior se vio acrecida por la lectura del *Hortensio* de Cicerón, libro en el que Agustín encontró una ferviente exhortación a la filosofía. Es seguro que el *Hortensio* era, en relación con la sabiduría, mucho más templado de lo que Agustín dice. Cicerón no era Agustín, pero cada uno encuentra lo que anda buscando. Hay muchas lecturas de un libro y cada uno hace la suya, dirá Agustín años después. «Aquel libro orientó mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fuesen otros. De repente, toda esperanza vana se volvió vil a mis ojos, y con increíble ardimiento de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría y comenzaba a levantarme para volver a ti... ¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía por volar de lo terreno a ti, aunque yo no sabía que tú estabas actuando en mí! *Pues en ti está la sabiduría* (Job., 12,16). El amor a la sabiduría tiene el nombre griego de filosofía, en el que me encendían aquellas letras... Pero yo en aquel tiempo, tú lo sabes bien, luz de mi corazón, como aún no conocía el consejo del apóstol (*Col.*, 2,8: *ved que no os engañe nadie con vanas filosofías, según la tradición de los elementos de este mundo y no según Cristo*), sólo me deleitaba en aquella exhortación porque me excitaba con su palabra a amar, buscar, alcanzar, retener y abrazar fuertemente la misma sabiduría, fuese la que fuese, no la de esta o aquella secta. Y ardía y crepitaba. Lo único que abatía tan gran incendio era no encontrar allí el nombre de Cristo, mi Salvador, tu Hijo; nombre que por tu misericordia, Señor, había mamado mi corazón con la leche de mi madre y lo retenía profundamente; y todo lo que se hallaba sin este nombre, por muy literario, pulido y verídico que fuese, no me arrebatava del todo» (*Ib.*, III, 4, 7-8). «Desde que a los diecinueve años leí en la escuela de retórica el libro de Cicerón titulado *Hortensio*, prendió en mí con tanta fuerza el amor de la filosofía, que pensé dedicarme inmediatamente a ella» (*De beata vita*, I, 4).

Bajo el influjo de su lectura, Agustín comenzó a tratar las *Escrituras Santas*; pero aún no estaba preparado para entenderlas, y le parecieron muy pobres de estilo al lado del rozagante período ciceroniano (Cf. *Conf.*, III, 5,9. *Serm.*, 51,6).

El rasgo que define a Agustín en su adolescencia es amar. Agustín ama y, en tal grado, que ama el mismo amar. Nada humano calma su sed de amor. Más tarde caerá en la cuenta de que su hambre era hambre de Dios, del alimento interior. «Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti» (*Ib.*, I, 1,1). En su camino se cruza Cicerón y el *Hortensio* es la gran bocanada de aire fresco que necesita. Agustín tiene, en su misma adolescencia, la primera emoción intelectual de su vida, su primer encuentro con la sabiduría.

Fue uno de esos raros momentos en que el hombre se siente invadido por

una presencia a la vez misteriosa y clara, entrañado en la gran armonía. Agustín quedó marcado a fuego, estigmatizado por el dedo de Dios, segregado de la masa, puesto aparte. Fue un encuentro lleno de presagios, porque en él estaba ya lo que Agustín iba a ser en su futuro, lo que tenía que ser, su vocación. Agustín tendrá que hacer esto, porque esto es ser Agustín: amar, buscar la sabiduría, perseguirla hasta alcanzarla, a ella en persona, no lo que sobre ella diga esta o aquella secta. Y, una vez alcanzada, retenerla, abrazarla estrechamente con los fuertes abrazos del hombre interior, juntos para siempre ella y él, olvidada toda esperanza vana. Fue una iluminación súbita, como ocurre siempre; pero, como siempre, venía de lejos, de los años que se pierden en la infancia olvidada. «Me deleitaba en la verdad», nos ha dicho Agustín recordando sus primeros años. Y un buen día, en su adolescencia, bajo la incitación de la lectura del *Hortensio*, la sabiduría se le presentó ante sus ojos deslumbrados y quedó transverberado por ella de por vida. En adelante, ya no sabrá hacer ninguna otra cosa más que buscar la sabiduría, filosofar. Y, cuando la sabiduría se le identifique con Dios, Agustín será el ungido, el consagrado, el dedicado a buscar a Dios. Y, si a Dios se le encuentra en la soledad y en la catarsis neoplatónica, se retirará a la soledad y se entregará a la purificación. Y, si la soledad y la catarsis se han hecho realidad en el monacato cristiano, se hará monje con sus amigos, sólo por encontrar a Dios, que es la sabiduría.

Pero los cristianos de Hipona desbaratarán un día su proyecto, eligiéndolo sacerdote. Agustín sabrá ya entonces que los caminos de Dios son inescrutables y que, al fondo de los designios de los hombres, está Dios. Tendrá que comenzar un nuevo camino para buscarlo. Esta vez, el de la caridad, aunque él nunca se había apartado tan radicalmente de la sociedad como solían hacerlo los monjes. Consagrado obispo, su preocupación será aprender a «ser cristiano con los cristianos y obispo para ellos» (*Serm.*, 340,1). No tardará en desengañarse de los entusiasmos neoplatónicos de su juventud y sabrá que a Dios se le encuentra tan sólo en la caridad, porque «Dios es amor» (*IJn.*, 4,8). «Si amas a tu hermano al que ves, verás al mismo tiempo a Dios; pues verás la caridad misma, en cuyo interior habita Dios» (*In ep. Joan.*, V, 7). Éste será, por fin, el camino y la meta: la caridad revelada en Jesucristo, en quien habita «la plenitud de la divinidad» (*Col.*, 2,8). Si la ausencia del nombre de Jesús amorteció un tanto sus fervores en la lectura del *Hortensio*, ahora lo beberá a raudales en medio de su pueblo. Buscar la sabiduría terminó identificándose con practicar la caridad, porque «no se entra en la verdad sino por la caridad» (*C. Faust.*, 32,18). Buscar la sabiduría es escudriñar los tesoros de las Sagradas Escrituras, que nos hablan de la caridad de Dios y su Hijo Jesucristo, que «murió por todos» (*2Cor.*, 5,15; Cf. *Conf.*, X, 43,70). La sabiduría, a la que se había entregado en su adolescencia, le reveló por fin su rostro y Agustín se

esforzó por darla a conocer a los cristianos y vivirla con ellos. Y ésta es la lección que Posidio quiere que aprendamos, «lo que de él aprendía y con él experimenté durante muchos años de amistad» (*Vita*, prólogo).

Quien quiera conocer la vocación de Agustín tendrá que releer este texto inapreciable y dejarse impregnar por su vocabulario. En él está Agustín en cuerpo y alma. Buscar la sabiduría, renunciar a las esperanzas seculares no son cosas que haya inventado él. Otros lo habían hecho antes. Buscar a Dios, anunciar a Jesucristo, amar al prójimo...; nada que no conocieran muchos de sus contemporáneos. Pero Agustín elige seguir la sabiduría porque en esa elección se encuentra a sí mismo; porque en ese que busca la sabiduría se reconoce él, «tal soy yo». Y suya y sólo suya será la combinación originalísima que hará de estos elementos, a los que dará un contenido peculiarísimo; y, sobre todo, les dará un timbre inconfundible, el suyo propio, distinto de cualquier otro.

c) *El maniqueísmo*

Agustín quedó malherido con la lectura del *Hortensio*, con un vacío inmenso en su corazón y una nostalgia infinita de la sabiduría. Sólo ella podía curarle la herida.

Tras el señuelo de la verdad, dio en los maniqueos. Decían: ¡Verdad! ¡Verdad! Y sin cesar me lo decían, pero no se hallaba en ellos... ¡Oh verdad, verdad! ¡Cuán entrañablemente suspiraban por ti, también entonces, los meollo de mi alma, cuando aquellos hombres te hacían resonar en mis oídos con frecuencia y de muchas maneras; aunque sólo de palabra y con muchos mamotretos! Estaba yo hambriento de ti y me servían en tu lugar el sol y la luna» (*Conf.*, III, 6,10).

Buscando la verdad cayó en los maniqueos y por no encontrarla se salió de ellos; pero en el fondo de su alma quedó para siempre la huella maniquea. Agustín conoció el fracaso que la secta tuvo en el ensayo de un monacato comunitario (Cf. *De mor. manich.*, 20,74; *C. Faust.*, 5,5).

d) *Amigo de sus amigos*

En el año 374, Agustín vuelve a Tagaste y enseña retórica. Allí se reencontra con un amigo de la infancia, que a los pocos meses muere. «Mis ojos le buscaban por todas partes y no parecía... Estaba hecho un lío; y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me turbaba tan profundamente, y no sabía qué responderme» (*Conf.*, IV, 4,9). «¡Oh locura, que no sabe amar a los hombres humanamente! ¡Oh hombre insensato, que sufre las cosas humanas sin moderación! Tal era yo en aquel tiempo. Así que me abrasaba y suspiraba y lloraba y me turbaba y no hallaba descanso ni consejo. Llevaba a cuestras mi

alma rota y ensangrentada, impaciente de ser llevada por mí; pero no encontraba dónde ponerla. Yo mismo era para mí mismo morada de tormento; y ni podía estar en ella ni de ella alejarme. ¿A dónde huir de mí mismo?» (*Ib.*, IV, 7,12).

En el año 375, va a Cartago y abre cátedra de retórica. Allí le confortan los consuelos de otros amigos. Lo que más le cautivaba era «conversar y reír juntos y obsequiarnos a porfía con mutuas benevolencias; leer en común libros de dulce pasatiempo; bromear unos con otros y honrarnos mutuamente; discutir algunas veces, pero sin odio, como disiente un hombre de sí mismo, y con muy escasas discrepancias sazonar las muchísimas coincidencias; enseñarnos recíprocamente alguna cosa o aprender unos de otros; suspirar con ansiedad por los ausentes y recibir con alegría a los que vuelven. Con éstas y otras señales semejantes se funden las almas y de muchas se hacen una sola» (*Ib.*, IV, 8,13).

Éste es Agustín: amigo de sus amigos; amigo de la conversación y de la lectura disfrutada en común; amigo del diálogo, en el que se es a la vez maestro y discípulo, enseñando y aprendiendo a un tiempo; amigo que aspira a tener una sola alma y un solo corazón con sus amigos.

e) *El escepticismo*

En el año 383 llega a Roma y en el 384 está en Milán. Su madre Mónica le sigue. «Hallóme en grave peligro por mi desesperación de encontrar la verdad» (*Ib.*, VI, 1,1). «Dudaba de todo y creía que no era posible encontrar el camino de la vida» (*Ib.*, VI, 2,2); pero, «inquieto, seguía buscando y discutiendo» (*Ib.*, VI, 3,3). Escucha los sermones de Ambrosio, obispo de Milán y las *Escrituras* ya no le parecen absurdas (Cf. *Ib.*, VI, 4,5). A Milán acuden sus amigos, entre ellos Alipio y Nebridio, quien sigue a Agustín «para vivir con él en el ardentísimo amor de la verdad y la sabiduría, por la que, enardecido investigador de la vida feliz y escudriñador acérrimo de los más arduos problemas, suspiraba como nosotros; y, como nosotros, fluctuaba» (*Ib.*, VI, 10,17). «Me maravillaba sobremanera, recordando cuidadosamente cuánto tiempo había pasado desde aquel año decimonoveno de mi edad, en que comencé a hervir en el amor de la sabiduría, proponiéndome, así que la hallase, abandonar todas las esperanzas huera y las mendaces locuras de las pasiones vanas» (*Ib.*, VI, 11,18).

f) *Un proyecto de vida filosófica comunitaria*

Agustín y sus amigos «deseaban desde hacía tiempo vivir juntos en ocio tranquilo, dedicados a la sabiduría» (*Ib.*, VI, 12,21). «Piérdase todo, abando-

nemos estas bagatelas y démonos por entero a buscar solamente la verdad. La vida está llena de miserias y la muerte no tiene fecha fija. Si nos sorprendiera de repente, ¿en qué estado saldríamos de aquí? Y ¿dónde aprender lo que aquí desdennamos? ¿Acaso no seríamos castigados por nuestra negligencia? Y ¿qué hacer, si la muerte, al destruir los sentidos, acaba también con toda preocupación? Habrá que averiguar también esto. Pero lejos de nosotros que así sea. No en vano se difunde por todo el orbe el cimero prestigio de la autoridad de la fe cristiana. Nunca haría Dios por nosotros tantas y tales cosas como hace, si con la muerte del cuerpo se acabase también la vida del alma. ¿Por qué, pues, retrasamos abandonar la esperanza del siglo y dedicarnos por completo a buscar a Dios y la vida feliz? ¡Espacio! Estas cosas son placenteras; tienen poca dulzura; no hay que apartarse de ellas precipitadamente, pues sería indecoroso retornar a ellas» (*Ib.*, VI, 11,19). «Mientras me decía estas cosas, se sucedían en mí estos vientos contrarios y llevaban mi corazón de acá para allá. Se pasaba el tiempo y retrasaba convertirme al Señor. Difería de un día para otro vivir en ti, aunque no difería morir diariamente en mí. Amando la vida feliz, la temía donde mora; y, huyendo de ella, la buscaba» (*Ib.*, VI, 11,20). «Muchos amigos habíamos pensado y, discurriendo con abominación sobre las perturbadoras molestias de la vida humana, casi habíamos decidido ya apartarnos de las turbas y vivir en ocio tranquilo. Lo habíamos organizado así: pondríamos en común todo lo que poseyéramos y haríamos con todo ello una hacienda familiar; de tal modo que, en virtud de la amistad sincera, no sería una cosa de éste y otra de aquél, sino que de lo de todos se haría un solo caudal y todo sería de cada uno y de todos. Calculábamos que podríamos reunirnos unos diez varones, entre los cuales los había muy ricos, como Romano, comunicípe nuestro y muy familiar mío desde la infancia. Y habíamos decidido que cada año dos, como acostumbra los magistrados, nos procurasen todo lo necesario, despreocupándose los demás» (*Ib.*, VI, 14,24).

El proyecto se vino abajo en cuanto pensaron en el permiso de las mujeres, que algunos ya tenían y Agustín pensaba tener muy pronto. El proyecto fracasó, pero sólo de momento. Cada loco con su tema, y el tema de retirarse a la soledad con sus amigos para buscar la sabiduría, que ronda a Agustín desde su adolescencia, comienza a asediarse cada vez más estrechamente, porque ese tema es él y tiene que llegar a encontrar la forma de hacerlo realidad. Si no lo hiciera, se sentiría mutilado, frustrado, irrealizado. Bastará que desaparezca la dificultad que lo impidió, es decir, que Agustín decida vivir en castidad, para que en el mismo momento decida también buscar el modo de poner en práctica su largamente acariciado programa de vida comunitaria. Por eso, una vez convertido, visita los monasterios de Italia, empezando por el de Milán. Quiere enterarse y se entera detenidamente de su género de vida, de sus

costumbres y ocupaciones, de su horario y organización. El monacato se le presenta como la forma de vida ideal para realizar su proyecto y surgirá en Occidente una nueva forma de vida monástica. «Ninguna fortuna, sino la de disfrutar de ocio para filosofar, me parecía favorable; ni ninguna vida feliz fuera de la que se vive en la filosofía...Nunca hemos cesado, le recuerda a Romaniano, de suspirar por la filosofía y aquel género de vida que con gusto proyectamos. No pensábamos en otra cosa y, aunque con menos empeño, lo intentábamos constantemente. Creíamos, sin embargo, hacer lo suficiente. Como aún no se había encendido en nosotros la llamarada que nos iba a arrebatarnos, creíamos que la que nos inflamaba era la mayor posible» (*C. Acad.*, II, 2, 4-5).

g) *El neoplatonismo*

Agustín entra en la juventud (de los veintiocho a los cincuenta años, según los antiguos). «Tú me agujabas con agujones interiores para que no tuviera reposo hasta que tú me fueses cierto por la mirada interior» (*Conf.*, VII, 8,12). Alguien le proporciona unos libros neoplatónicos —¡cuánto daríamos por conocer estos textos, tal como los leyó él!— y en ellos encuentra una nueva manera de hablar de Dios. Allí está todo lo que S. Juan dice en el prólogo de su Evangelio, salvo aquello de que «el Verbo vino a su casa y los suyos no le recibieron, y a cuantos le recibieron les dio potestad de hacerse hijos de Dios creyendo en su nombre» (*Ib.*, VII, 9,13). Era el año 386.

«Por el testimonio de la creación entera te había hallado a ti, Creador nuestro, y a tu Verbo, Dios en ti y contigo un solo Dios, por quien creaste todas las cosas» (*Ib.*, VIII, 1,2). Agustín halla a Dios y a su Logos o Verbo, Dios y Logos, neoplatónicos, pero pasados por el tamiz de la cultura eléctrica del traductor Victorino, fuertemente influenciado por los cristianos. De hecho, el descubrimiento de la creación y, por consiguiente, del hombre como criatura de Dios, en relación subsistente con él, es una de las verdades fundamentales de la revelación judeo-cristiana, extraña a los griegos.

«Amonestado por ellos a que volviera a mí mismo, entré en mis penetrales, guiado por ti. Lo pude hacer porque tú me ayudaste. Entré y vi con el ojo de mi alma, tal como éste es, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable. No era esta vulgar y visible a toda carne; no era ésta aquella luz, sino cosa muy distinta. No estaba sobre mi mente, como el aceite encima del agua, sino que estaba sobre mí por haberme hecho, y yo estaba debajo de ella porque soy hechura suya. Quien conoce la verdad conoce esta luz, y quien la conoce conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad y amada eternidad! Tú eres la verdad y la caridad y la eternidad, Dios mío. Por ti suspiro día y noche... La vehemencia de tu ra-

yo reverberó en mi débil mirada y me estremecí de amor y de horror. Y me encontré lejos de ti, en la región de la semejanza; y me parecía oír tu voz desde la altura: «yo soy manjar de adultos; crece y podrás comerme; pero no me asimilarás a ti, como el manjar que comes, sino que tú te asimilarás a mí» (*Ib.*, VII, 10,16). «Yo mismo me admiraba de que te amaba ya a ti y no a un fantasma en tu lugar; mas no podía permanecer en tu gozo. Me arrebatava tu hermosura; pero al punto me arrancaba de ti mi propio peso y caía de nuevo, llorando, a tierra. Mi peso era mi costumbre carnal. Pero en mí tenía ya memoria de ti, y en modo alguno dudaba de que había un ser a quien yo tenía que unirme, aunque todavía no era capaz de darle mi adhesión» (*Ib.*, VII, 17,23).

Agustín recorre, siguiendo a Plotino, el camino de regreso del alma a Dios, del que salió. Al término de su ascensión, llega a ver «lo que es», el ser subsistente, «con el rayo de mi mirada temblorosa» (*Ib.*, *ib.*), en un azorado abrir y cerrar de ojos. Es el éxtasis plotiniano. Lo volverá a tener hablando con su madre en Ostia.

«Cierto estaba yo de todas estas verdades, pero era en demasía débil para gozar de ti. Hablaba mucho sobre ellas, como si fuera sabio» (*Ib.*, VII, 20, 26). Bajo el influjo de la lectura de los neoplatónicos, vuelve a las *Escrituras*, sobre todo a S. Pablo, y encuentra que en ellas se dice todo lo que ha leído en los neoplatónicos; pero aquí está realzado por la gracia, que nos da el poder ver y el ver, y nos exhorta a ver a Dios y nos sana para que podamos poseerlo (Cf. *Ib.*, VII, 21,27).

La lectura de los neoplatónicos es el segundo encuentro de Agustín con la sabiduría, que desde ahora tiene nombre propio: Dios. Si antes fue arrebatado por el amor de la sabiduría, ahora lo es por el amor de Dios, en quien se ve inmerso. Siente que se le estremecen las raíces humanas. Las últimas galerías interiores, donde bulle la vida, apenas un hilillo, se le iluminan súbita y fugazmente. Una luz interior, como un relámpago, rasga su tiniebla humana y se ve en la mano de Dios, hechura suya, vinculado a él, viniendo de él, siendo en él. Una violenta descarga «de amor y horror» le sacude desde los cimientos, al encontrarse orillas del abismo fascinante y aterrador de lo sagrado, recibiendo de él, en su mismo manantial, el agua de la vida; pero el peso de su costumbre carnal lo devuelve a la tierra.

Esta experiencia le deja una verdad fundamental en su vida: el hombre es relación con Dios; no relación de cualquier modo, sino relación esencial. La consistencia del hombre es ser relación con Dios. Somos memoria de Dios. De él venimos y sin él no existiríamos. Dependemos constitutivamente de él, chortales de su hontanar, para seguir existiendo. Él es nuestro apoyo y raíz. Somos, como dice Agustín, hechura de Dios, criaturas suyas. Somos sustancialmente indigentes, menesterosos de Dios. No podemos valernos por nosotros

mismos. «¿Qué es el hombre sino mendigo de Dios?», se preguntará más tarde S. Agustín (*Serm.*, 56,9).

Los neoplatónicos le dieron un gran caudal de conceptos y palabras que le acompañarán a lo largo de su vida y por él pasarán definitivamente al cristianismo: interioridad, trascendencia, memoria de Dios, regreso del alma a Dios, ascensiones, purificación o catarsis, éxtasis, deificación... Y las palabras cristianas se teñirán de neoplatonismo. En ellos, y en S. Pablo, aprendió que el hombre es campo de combate de dos tendencias contrarias, espíritu y cuerpo, hombre interior y exterior, ley de Dios y ley del pecado, voluntad espiritual y carnal, caridad y concupiscencia, amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo y amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios (Cf. *Conf.*, VII, 21,27).

«Podemos decir muy bien que Agustín vivirá sobre el fondo neoplatónico acumulado en el primer entusiasmo de los años 385-386. No lo acrecentará nunca; se surtirá de él cada vez con menos gusto, según vaya envejeciendo; pero toda su técnica filosófica provendrá de él» (Etienne Gilson: *La filosofía en la Edad Media*, 119. Edit. Gredos. Madrid 1982, 2.^a edic.). «La definición del hombre —dialécticamente justificada por Platón, en el *Alcibiades*, y resumida después por Plotino— ha ejercido una influencia decisiva en el pensamiento de Agustín: el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo. Cuando habla como simple cristiano, Agustín tiene buen cuidado de recordar que el hombre es la unidad de alma y cuerpo; cuando filosofa, vuelve a caer en la definición de Platón» (id.: *ib.*, 120-121).

Con razón recordará Agustín más tarde esta experiencia juvenil. «Creo que quisiste que vinieran a mis manos antes que meditase tus *Escrituras* para que se me grabase en la memoria cómo me afectaron» (*Conf.*, VII, 20,26). «Tan pronto como derramaron sobre mí los perfumes de Arabia y cayeron algunas gotas de su bálsamo precioso sobre la llama que ardía en mí, es increíble, Romaniano, es increíble el incendio que provocaron en mí; mucho más grande de lo que tú puedes imaginar de mí, que es lo más que se puede decir. Incluso para mí mismo resultaba increíble. Ya no me atraían los honores, la pompa vana, el vano deseo de adquirir fama; ni me ataban los incentivos y amarras de esta vida mortal. Rauda y derechamente, me volvía por entero a mí mismo» (*C. Acad.*, II, 2,5). «Tanto me enardecí, que hubiera deseado cortar todas las amarras; pero se interpuso el aprecio de algunos hombres. ¿Qué faltaba sino que, detenido como estaba en cosas superfluas, me empujase un golpe de fortuna, aunque todavía a mi juicio adversa?» (*De beata vita*, I, 4).

En los neoplatónicos, sin embargo, tampoco se leía el nombre de Jesucristo, el Dios hecho hombre, «la sabiduría por la que Dios alimenta nuestra infancia» (*Conf.*, VII, 18,24). Agustín vuelve de nuevo a las *Escrituras* y ahora percibe la diferencia «entre los que ven a dónde se debe ir, pero no ven por

dónde se va, y el camino que lleva a la patria bienaventurada, no sólo para contemplarla, sino también para vivir en ella» (*Ib.*, VII, 20,27; *Ib.*, 21,27).

La lectura de los neoplatónicos tuvo consecuencias decisivas en orden a la vocación de Agustín. Se le hizo aún más acuciante el deseo que le atormentaba de «servir por fin al Señor mi Dios, según lo había dispuesto mucho tiempo antes» (*Ib.*, VIII, 10,22). No tenía ya más remedio que seguir buscando afanosamente, hasta dar con el lugar de su descanso. Cicerón y Plotino, un Plotino muy entremezclado ciertamente de vetas cristianas, fueron los ayes paganos que le llevaron hasta el umbral del cristianismo.

JOSÉ VEGA

El Símbolo de la Fe, ayer y hoy

Una introducción al «Símbolo de la Fe» debe iniciar por precisar el significado de la palabra inicial «símbolo», comúnmente usada para designar cualquier realidad tomada como figura representativa de un concepto: la bandera es símbolo de la patria, el color negro simboliza la muerte, etc. Uso general, por lo demás, enraizado en su *acepción etimológica*. Pues aquel vocablo proviene del respectivo griego «*symbállein*» (= juntar, fusionar, encontrarse, hacer un contrato), cuyo sustantivo «*sýmbolon*» significa principalmente no sólo «señal» y «distintivo», sino también «garantía» y «credenciales»; su *significado conceptual* más antiguo proviene de usos jurídicos previos a la escritura: dos o más partes de un objeto —moneda, sortija, bastón etc.— se distribuían entre otras tantas personas, siendo la coincidencia de aquellas partes «señal» o «garantía» de su reconocimiento como huéspedes, mensajeros o contrarios, quienes por ello tenían derecho a recibir una cosa, un privilegio u hospitalidad ¹. Con este significado fue usado el vocablo «símbolo» —desde el siglo III— por los Padres de la Iglesia ², para designar específicamente al Credo en cuanto «*signo*» de la fe cristiana ³: transmitido y explicado a los catecúmenos, para ser por ellos devuelto o solemnemente profesado como «garantía» de poseer el don de la fe, era confesado por los neófitos durante su regeneración bautismal, siendo luego diariamente profesado por los fieles como «reconocimiento» y «distintivo» de su vocación cristiana. El Símbolo era, pues, elemento insustituible de la gestación a la fe y de su profesión: *el «signo»* exigido por la Iglesia a los catecúmenos, *el «sello»* impreso en el corazón de los neófitos así como *el «distintivo»* y «credencial» de los ya fieles. De ahí su alcance.

1. Cf. H. Stephanus, *Thesaurus linguae graecae*, VIII, Graz 1954, 1045-49. 1058-72; H.G. Liddel-R. Scott, *A greek-english lexicon*, Oxford 1968, 1674-77; F. Corradini-J. Perin, *Lexicon totius latinitatis*, IV, Pavia 1940, 641. 2. El primero en usarlo fue San Cipriano (*Epist.* 69,7; 75,11: «*Symbolum Trinitatis*») y luego: Conc. Laodicea, *Can.* 4; San Ambrosio, *Explan. Symboli*, 1; Rufino A., *Expos. Symboli*, 2 etc.; San Agustín, *De fide et symboli*, I, 1.9.16; *Serm.* 56,1; 57,2; 58,1; 212,1.2; 213,1.5.7.9; 214,1.8.12; 215,5.9; *Enchir.* 7 etc. Al mencionado significado prístino del Símbolo se refieren expresamente: San Ambrosio (*loc.cit.*), San Agustín (*Serm.* 212,1) y San Ildefonso de Toledo, *De cognit. baptismi*, 33. 3. A este respecto, Cf. H-H. Carpenter, «*Symbolum*» as a title of the Creed: *JThSt* 43 (1942) 1-11; C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim hl. Augustinus*, St. Ottilien 1960, 9-41; V.H. Neufeld, *The earliest christian confessions* (NTTSt 5), Leiden 1963, 1-7; J.H. Emminghaus, art. *Symbol*: *LThK*, IX 1208-10 (bi-

1. Importancia del Símbolo

Si el Padrenuestro sintetiza todo el mensaje central de Jesús y es la oración paradigmática de la Iglesia, mediante la que los hijos de Dios *invocan, alaban y suplican*, a su Padre celeste ⁴, premisa necesaria e insustituible complemento de aquella plegaria es el Símbolo de la Fe. Pues, «¿cómo invocarán a aquél, en quien no *han creído?*» (Rm 10,14a). Un resumen de esa fe —presupuesto esencial de toda plegaria cristiana— es precisamente el Credo, por ello consignado a los catecúmenos —en la Iglesia antigua y hodierna— antes de la Oración dominical, *para que invoquen al Dios, en quien previamente han creído* ⁵. El Símbolo, en efecto, es:

1) *El compendio de la fe*

Así fue valorado siempre el Credo por la Iglesia: como la síntesis de la fe cristiana, la más lograda reunión o fusión (= «*symbállein*») de las verdades, que caracterizan la fe de la Iglesia. Como tal lo entendieron, por lo demás varios de sus más renombrados comentaristas antiguos, cuando le designan «la Fe» ⁶ y, más exactamente, «la Fe santa y apostólica» ⁷; pues el Símbolo es «*el breviario de la fe*» redactado por «los santos apóstoles», antes de separarse a evangelizar a todo el mundo, como «pauta de su predicación» ⁸, siendo asimismo «*la cifra*» lograda o «*sucinta fórmula de la fe*» ⁹ cristiana, por constituir «la breve pero grande norma de nuestra fe» ¹⁰ o «*la síntesis de la fe católica*» ¹¹, es decir, «la colección de todas las verdades de la fe» ¹² de la Iglesia o su

bliogr.): G. Mainberger, *Vom Zeichen zum Symbol*: WuW 26 (1971) 413-21; J.M.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London ³1976, 52-61 (trad. españ., 71-81). 4. Cf. S. Sabugal, *El Padrenuestro*, Salamanca 1982; Id., *Abba... La Oración del Señor*, Madrid 1985 (bibliogr.). 5. Cf. San Agustín, *Serm.* 56,1; 57,1; 58,1; 59,1; 214,1; S. Congregación del Culto, *Rituale Romanum. Ordo initiationis christianae adultorum* (Ciudad del Vaticano 1972), N^{os}. 183-192; Cf. a este respecto, *infra*. 21.39ss. 6. San Cirilo J., *Cat.* V 12; XV 2; Cf. XIII 32; XIV 24.27; XVIII 26.32; Teodoro Mops., *Hom.* II 4; San Pedro Cris., *Serm.* 56 (PL 52,355C.356C). 57 (*Ib.* 360B). 58 (*Ib.* 361A). 59 (*Ib.* 362C). 60 (*Ib.* 365C. 366A). 61 (*Ib.* 369A). 62 (*Ib.* 373A); San León M., *Hom.* 24,6; *Epist.* 165,3 [= «la Fe católica»]; Eusebio C., *Hist. Eccl.*, V 28,13; San Basilio M., *Epist.* 51,2; etc. Es pues probable que la *designación primitiva* del Símbolo fuese «La Fe»; así con F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, II, Leipzig 1900, 509. 7. San Cirilo J., *Cat.* XVIII 32. 8. San Ambrosio, *o.c.*, 1. La brevedad y el origen apostólico del Símbolo es subrayado también por: Nicetas de Remesiana, *Explan. Symboli*, 13; Rufino A., *o.c.*, 2; San Máximo T., *Hom.* 83 (PL 57,333A); San Ildefonso T., *De cogn. bapt.*, 32; Cf. a este respecto F. Kattenbusch, *o.c.*, II 9-17. 9. San Agustín, *Serm.* 58,1; 212,2; Cf. *Serm.* 212,1; 213,1. El Símbolo es «un inagotable tesoro en breves palabras de comprender» (Teodoro M., *Hom.* I 7) o «la perfecta profesión de la fe», y «la enseñanza sin ambigüedad alguna»: San Juan Cris., *Cat. baut.*, V 19. 10. San Agustín, *Serm.* 59,1. 11. Id., *De fide et simbolo*, I 1; Cf. también Teodoro M., *Hom.* I 7; II 4. En el Símbolo, expresión de nuestra fe y con el que «bautizamos en la Trinidad consustancial», *están «resumidos en pocas palabras todos los testimonios»* sobre «lo que la Sagrada Escritura dice del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (San Basilio, *De fide*, 3-4); pues los apóstoles, «recogiendo testimonios de todas las Escrituras Sagradas, formaron este único y breve edificio de la fe», de modo que «en el Símbolo está consignada para los fieles *la fe católica*»: San Ildefonso T., *De cogn., bapt.*, 32.35. 12. Sto. Tomás A., *Summa Theol.*, II-II,

acertado «compendio»¹³, en aquél expuesta y concentrada con brevedad e ilación insuperables. La confesión de aquella fe es, pues, signo y garantía o credencial (= «símbolon») del verdadero creyente en Jesucristo, por ser el Símbolo «la señal de la fe»¹⁴ cristiana o «la carta de fundación de nuestra Sociedad», de modo que «en quien lo profesa se reconoce a un fiel cristiano»¹⁵. Por «el signo del Símbolo», en efecto, se distingue aquél del «extraño a la fe y del enemigo de la Iglesia»¹⁶, cualificándose a la vez como verdadero y legítimo hijo suyo: ¡en la confesión del Credo, —«precioso *compendio de la fe de la Iglesia*»¹⁷ y unitario documento de nuestra fe¹⁸—, se diferencia tanto del pagano como del hereje y cismático el miembro genuino del Cuerpo místico de Cristo! El verdadero cristiano, en efecto, se caracteriza y distingue no sólo de cualquier otro hombre religioso sino también de los que «naufragaron en la fe» cristiana o «se desviaron de ella» (1Tim 1,19; 6,10) y, por ello, son «descalificados en la fe» (2Tim 3,8) que justifica y salva (Rm 3,28; 10,9-10), por llevar impresa en su espíritu —y testimoniada en su propia historia— la marca o «señal de la fe» bautismal y ortodoxa, condensada en las verdades teológicas o dogmas del Credo. Pues el Símbolo es asimismo:

2) *La síntesis de la teología*

Resumen o breviario de la fe cristiana, el Credo es efectivamente también —y por ello— la cifra del esfuerzo racional por entenderla —«fides quaerens intellectum»— o de su reflexión teológica, el más apretado *compendio de la dogmática de la Iglesia*¹⁹: en él están resumidos todos los dogmas centrales del

18: el gran teólogo precisa seguidamente, que «los artículos de la fe... están reunidos debidamente en el Símbolo», de modo que «no hay en él nada inexacto» (*Ib.*, I 9). De ahí que en su *Exposición del Símbolo de los Apóstoles* condensa la explicación de toda la teología cristiana: Cf. *infra*, n. 19. 13. Catecismo Romano, I 12,1 («fidei nostrae summa»). Así lo designó también, unos años antes, M. Lutero (*Der grosse Katechismus* [a. 1529]: «Luthers Werke», XXX.1, Weimar 1910, 192: El Credo es «la suma» de la fe) y J. Calvino, *Institution de la foi chrétienne*, II, XVI 5: El Símbolo de los Apóstoles es «el sumario de la fe» cristiana. 14. Rufino A., *o.c.*, 2; Cf. San Ambrosio, *o.c.*, 1; San Ildefonso T., *o.c.*, 33. 15. San Agustín, *Serm.* 214,12; Cf. *Serm.* 212,1; San Máximo T., *Hom.* 83 (PL 57, 444A); San Ildefonso T., *o.c.*, 33. 16. San Máximo T., *Hom.* 83 (PL 57, 433A-B). El Símbolo es, pues, «la regla de fe ortodoxa»: San Ildefonso T., *De cogn. bapt.*, 31. 17. J.N.D. Kelly, art. *Apostolisches Glaubensbekenntnis*: LThK, I 762. 18. Cf. H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, París 1969, 223-254. 19. Así lo entendió ya San Agustín, compendiando prácticamente todas las verdades de fe cristiana en el comentario al Símbolo de su obra (a.421) *Enchiridion*, 9-113. Siguiéron su pauta luego dos de los teólogos antiguos más grandes de la Iglesia: Según Sto. Tomás de Aquino, el Símbolo contiene todas las verdades de la fe de la Iglesia (Cf. *Sum. Theol.*, II-II 1,8-9) o «la íntegra verdad de la fe» (*Ib.* 1,10 ad 3), condensando por ello su *Exposición del Símbolo de los apóstoles* («Opuscula Theologica», II, Roma 1954, 193-217) la explicación de todas las verdades fundamentales de la dogmática cristiana [= teología, cristología y soteriología, mariología, pneumatología, eclesiología y sacramentología, escatología], pudiendo por ello ser designado aquel comentario al Credo una mini-Suma Teológica; análoga convicción abrigó san Buenaventura, cuyo *Breviloquio* es en realidad una exposición de toda la teología cristiana a raíz de los artículos del Credo, desde la fe en Dios (I 1-9) hasta la creencia en «el juicio» y en «la gloria

cristianismo sobre el Dios uno y trino así como sobre la creación, redención y santificación, formulados en torno al «Símbolo de la Trinidad»²⁰ o a la profesión de fe «en un solo Dios «padre» y «en un solo Señor Jesucristo» y «en el Espíritu Santo». Ésa es, en efecto, la estructura literaria y teológica —esencialmente ternaria y trinitaria— del Credo²¹. Su confesión trinitaria constituye, por tanto, como *el sólido tronco del árbol de la fe*, del que nacieron y en el que se alimentan e incesantemente se renuevan las ramas fructíferas de las verdades, que integran la dogmática cristiana. La cual, por lo demás, también se enraiza en el Símbolo. La reflexión teológica del cristianismo, en efecto, surgió y se fraguó en torno a la confesión trinitaria, como renovado y tenaz «empeño por conservar» y desarrollar «la única fe» cristiana en «un solo Dios y Padre», así como en «un solo Señor» Jesucristo y en «un solo Espíritu» (Cf. Ef 4,3-6), nutriéndose por tanto en el humus de aquella Confesión tanto «la fe que busca inteligencia» como «la razón iluminada por la fe». *La teología de la Iglesia hunde, pues, sus raíces en el fecundo subsuelo del Símbolo*: de él se nutre y en él se consolida. Por lo demás, la reflexión teológica progresa o avanza también en la medida de su fidelidad al Símbolo: «Pauta de la predicación» cristiana y «breve pero grande norma de nuestra fe» así como síntesis de la dogmática de la Iglesia (Cf. *supra*), el Credo es asimismo —y por ello— no sólo *guía experto de la reflexión teológica* sino también garante o *sendero seguro de su progreso*. Pues quienes «se descarriaron en la fe» ortodoxa y perseveran en su descarrío «no avanzaron más» (2Tim 3,8b-9a) por la

del paraíso» (VII 1-7). Como *síntesis teológica* valoraron también el Símbolo, sin duda tanto los dos grandes reformadores protestantes —M. Lutero y J. Calvino— como el Catecismo Romano, al designarle respectivamente «la suma» de la fe o «el sumario de la fe» y «la suma de nuestra fe» (Cf. *supra*, n. 13). Y en esta línea se sitúa también uno de los primeros teólogos protestantes, cuando (a. 1557) afirma que «los Símbolos» contienen «brevemente sintetizada la suma de la doctrina» cristiana: PH. Melancthon, Prefacio a la *Enarratio Symboli niceni* de C. Cruciger: «Corpus Reformatorum», XXIII (Brunschwig 1885) 196-346: 197. Análogamente se expresó un gran conocedor de los antiguos dogmas cristianos y pionero de la moderna investigación del Símbolo, cuando afirma que su «*explicación teológica*, en el curso de la historia, *coincide evidentemente con el desarrollo* de la dogmática y de la teología» (A. Harnack, *Apostolisches Symbol*: RE I 741-55:755). De modo más explícito y del todo acertadamente, pues, el mayor teólogo protestante de nuestro siglo afirma, que la Dogmática es «la explicación del Credo»: K. Barth, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Zollikon-Zürich 1946, 11. Análogo sentir abrigan los teólogos y patrólogos católicos, cuando afirman que «los más importantes» Símbolos «*expresan la fe de la Iglesia*», por «*contener... la fe divina y católica*» y subrayar [sus artículos] la importancia central de estos dogmas en la economía de la salvación» (P. Franzen, *Glaubensbekenntnis*. I: LThK IV 935-38:937), siendo por ello «el Símbolo de los apóstoles» valorado acertadamente como «un *resumen de las principales doctrinas* del cristianismo» así como «un *compendio de la teología* de la Iglesia»: J. Quasten, *El Símbolo de los apóstoles*: «Patrología», I, Madrid² 1968, 32-38:32 (Sobre la importancia dogmática del Símbolo, Cf. P. Franzen, *a.c.*, 937s). Si esto es exacto, los diversos tratados teológicos deberían —en asonancia, por lo demás, con su *renovación* requerida por el Conc. Vat. II, (Cf. *Decr.* OT 17)— ser reorganizados, de modo que reflejen en su misma ordenación o secuencia la *unitaria estructura trinitaria* del Símbolo: Cf. *infra*, 29. 20. San Cipriano, *Epist.* 75,11. 21. Cf. *infra*, 48-52.

senda de la teología, asegurando por el contrario la fidelidad al Símbolo el éxito final o madurez de toda reflexión teológica. Y esto, por su estrecha relación con el Credo de la Iglesia. En efecto, si aquélla reanuda constantemente el esfuerzo por entender las verdades dogmáticas, contenidas en sus artículos, es con el fin de acercar al hombre de su tiempo hasta el sagrario de sus misterios salvíficos. De ahí que todo progreso teológico es, en rigor, un avance hacia la plena inteligencia del Credo, cuya hermenéutica —¡siempre necesaria!— equivale por tanto a la interpretación de los centrales dogmas cristianos. Es, pues, normal que el grado de fidelidad o infidelidad a ese insustituible origen y raíz de la teología cristiana o de la dogmática de la Iglesia condicione decisivamente tanto la ortodoxia de la fe como la solidez y talla de toda reflexión teológica, genuinamente cristiana: si la herejía es fundamentalmente infidelidad racional a una o varias verdades del Símbolo, la ortodoxia teológica se caracteriza esencialmente por la lealtad de la razón al «depósito» de la fe (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14) concentrado en sus artículos, determinando asimismo el grado de esa lealtad tanto la endeblez como la embergadura de todo pensamiento, reflexión y expresión verdaderamente cristianos. El Símbolo, en efecto, es:

3) *El eje del cristianismo*

En el «olivo» de la Iglesia (Cf. Rm 11,16-24) es el Credo como el tronco, del que se nutren y por el que fructifican las «ramas santas» de los miembros de aquélla, cuya «casa» o «templo de Dios» (1Cor 3,9-17) se sostiene asimismo por la columna maestra del Símbolo. ¿No se mantiene erguido un cuerpo por la cohesión de sus huesos y vértebras con el eje de su columna vertebral?: «el Cuerpo» de la Iglesia (1Cor 10,17; 12,12-27; Rm 12,4-5), enriquecido por el Espíritu de Dios con diversidad de carismas (1Cor 12,4-11.28-30; Rm 12,6-8; Ef 4,11-13) y animado por ese mismo Espíritu del Señor, —su Cabeza—, se mantiene erguido por la cohesión de la fe de sus miembros con las verdades centrales de aquélla, sintetizadas en el Símbolo. Por ello es éste *la esencia del Cristianismo*, la «síntesis de su contenido esencial»²². En efecto, toda la multisecular historia de la cultura y civilización cristiana, —de su filosofía y teología, de su literatura y arte, de su acción evangelizadora y pastoral, incluso de su investigación científica—, es en realidad el despliegue histórico del Símbolo: el renovado intento de la Iglesia por explicar y reinterpretar, para el hombre de su tiempo, alguna o varias de sus verdades dogmáticas. Las cuales, por ello, sellaron y sellan profundamente la cultura y civilización genuinamente cristianas. Éstas son, pues, inseparables del Símbolo: sólo a su luz pueden ser objetivamente valoradas, rectamente interpretadas y eficazmente renovadas. Lo que significa: sin el Credo, la historia del cristianismo sería un indescifrable enigma. Más aún: de aquél no quedaría más que un montón de

22. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 25 (trad. españ., Salamanca 1971, 29).

ruinas, si eliminásemos de su historia los artículos del Símbolo. ¿Qué subsistiría, por ejemplo, del arte y literatura cristianos, sin las verdades centrales del Credo? ¡Nada o casi nada! Pues a la consistencia y cohesión de aquellas verdades dogmáticas se debe, por lo demás, el que la civilización y cultura cristiana hayan resistido victoriosamente a los frecuentemente destructores embates del tiempo. Éstos aniquilaron efectivamente grandes empresas humanas, hundieron en la sombra del olvido numerosos y fuertes imperios, sofocaron multi-seculares y arraigadas religiones así como sólidas ideologías, redujeron a restos arqueológicos o a documentos históricos civilizaciones y culturas florecientes... Si fracasaron, sin embargo, ante la civilización y cultura cristiana, si no lograron enmudecer la voz de la Iglesia ni detener su acción benéfica, se debe principalmente —sin duda— al hecho de estar cimentadas sobre la sólida «roca» (Mt 7,24-25par) del Símbolo de la Fe, verdadero *eje central de la historia cristiana*. Ya la historia de Israel recibió de la fe su impulso primitivo y su orientación posterior: «Por la fe... fue creado el universo» y agradó «Abel a Dios» y «fue trasladado Henoc» y «construyó el arca» Noé; también «por la fe obedeció Abraham» a la vocación de Dios «y salió» de su casa «y peregrinó por la tierra prometida» y «presentó a Isaac como ofrenda», recuperándolo «para que fuese figura» de Cristo resucitado; «por la fe bendijo Isaac a Jacob» y éste «a cada uno de los hijos de José», quien «por la fe... evocó el éxodo de los hijos de Israel», realizado mediante Moisés «por la fe»; por ésta conquistaron aquéllos la tierra prometida y «sometieron reinos» e «hicieron justicia» tanto «Gedeón, Barac, Sansón y Jefté» como «David, Samuel y los profetas», animados por la misma fe, que vigorizó luego a los mártires de Israel, «alabados todos ellos por su fe» aun «sin haber conseguido el objeto de las promesas» (Cf. Hebr 11,3-39). Realizadas éstas en el «nuevo Israel», quien asimismo nació y se puso en marcha, a impulsos de la fe condensada en el Símbolo. La Iglesia, en efecto, surgió al renacer «del agua y del Espíritu» (Jn 3,5) quienes fueron bautizados «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19), es decir, confesando la fe en el Dios uno y trino. Y a la fuerza, conferida por esa fe, se debe principalmente la predicación eficaz de sus evangelizadores, —«¡creemos, por eso hablamos!» (2Cor 4,13)—, el testimonio valiente de sus mártires, la enseñanza cristalina de sus maestros y el celo de sus pastores, la cálida intuición de sus místicos, la gigantesca obra de sus misioneros, la fecunda inspiración de sus artistas y, sobre todo, la vida ejemplar de sus santos. Pues el Símbolo de la Fe es:

4) *La espina dorsal del cristiano*

La espiritualidad de éste, en efecto, está forjada en el contenido de la fe sintetizada en el Credo: si mediante la explicación de sus artículos educó y educa la Iglesia en la fe cristiana a los catecúmenos (cf. *infra*), también en la catequesis de niños y de adultos ocupa —¡debe ocupar!— el Símbolo un puesto central (cf. *infra*), alimentando asimismo los fieles su fe en el Credo, por

ellos recitado —desde el s. VI— durante la celebración de la eucaristía ²³, como *sostén de su existencia cristiana*. La vivencial confesión del Símbolo, efectivamente, robustece la espiritualidad del cristiano y supera sus crisis de fe, haciendo del creyente «no una caña zarandeada por el viento» (Mt 11,7par) de los sucesos y pasiones, sino un robusto «árbol bueno» (Mt 7,17par) y, más aún, un «hombre nuevo» (Ef 2,24). A ese «hombre en Cristo» (2Cor 12,2) y «hombre de Dios» (1Tim 6,11) o creyente adulto se refería sin duda san Pablo, en su exhortación a los fieles de Corinto: «¡Mantenéos firmes en la fe! ¡Sed hombres!» (1Cor 16,13). No hay duda: *la estatura del «hombre nuevo» se mide por la talla de su vivencia del Símbolo*, la cual hace del catecúmeno un fiel cristiano y, más aún, del neófito un adulto en la fe. Y es que sólo la vivencia del Símbolo o la fidelidad a la fe, —condensada en el Credo de la Iglesia—, hace del creyente inicial un espiritualmente adulto: sólo aquella vivencia del Símbolo, traducida en confesión pública da cohesión a los eventos de su vida y mantiene erguido el edificio de su historia, haciendo de la existencia cristiana una «antorcha» (cf. Fil 2,15) o «la luz» que ilumina al mundo con el amor de sus «buenas obras» (Mt 5,14-16); sólo la experiencia personal del Credo hace asimismo del cristiano «la sal», capaz de salar con el amor «la tierra» (Mt 5,13) y, también, la «levadura», que puede —con el amor— «fermentar toda la masa» (Mt 13,33par) de los hombres. *¡La vivencia del Símbolo garantiza —sólo ella— tanto la santidad personal como el testimonio del verdadero creyente en Jesucristo!*: De quien, mediante la fe justificado (Gál 3,8; Rm 3,26-28) y salvado (Ef 2,8), está «cimentado en la fe» (2Cor 1,24; Col 1,23) del Credo, por ella camina (2Cor 5,7) y en ella progresa (2Cor 10,15), combatiendo diariamente «el buen combate de la fe» (1Tim 6,12). Para esto necesita naturalmente aquél una protección o salvaguardia. Y eso es también el Símbolo:

5) «El escudo de la fe»

Así designó, en efecto, Pablo —entre «las armas de Dios» (Ef 6, 11-18)— a «la fe» cristiana: «El escudo» o la coraza del cristiano, en su cotidiana lucha contra «el maligno» (Ef 6,16), es decir, contra el diabólico «león rugiente» (cf. 1Pe 5,8-9), cuya victoria está condicionada precisamente por su fidelidad al Credo. Pues éste es, en efecto, «una gran defensa contra... la tentación del adversario» ²⁴ y, también, «nuestra coraza contra la adversidad» ²⁵ o nuestro protector «escudo contra el maligno» ²⁶, siendo por ello aquella Confesión de

23. Cf. a este respecto: E. Jammers, *Credo*: RGG, I 1880; J.A. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, Madrid 1953, 509-23: 516ss; L. Lunz, *Credo*: LThK, III 88s; A Stenzel, *Glaubensbekenntnis, II. Liturgisch*: *Ib.*, IV 938-39: 939. 24. San Ambrosio, *o.c.*, 1; Cf. *Id.*, *De virginibus*, III 5,20. 25. San Agustín, *Serm.* 58,13. 26. Sacrament. Gelasiano, 35 (PL 74, 1091). Así lo entendió ya san Agustín, comentando el Símbolo en su obra *Sobre el combate cristiano* (XII 13-XXXIII 34), tras la inicial exhortación a «luchar» victoriosamente «contra los dominadores de este mundo» (Ef 6,12) o «el diablo» (I 1-III 3).

la Fe cristiana «la característica y señal» de «los genuinos soldados de Cristo»²⁷: así valoran al Símbolo algunos de sus más ilustres comentaristas antiguos, precisando que aquél es asimismo «un remedio contra el veneno de la serpiente» diabólica²⁸, recibido por «los fieles para saber cómo deben prepararse a la lucha personal contra el diablo»²⁹, a quien deben vencer resistiéndole «firmes en la fe» (1Pe 5,9a), que solemnemente profesaron «ante muchos testigos» (1Tim 6,12). Por eso el Credo se entrega y explica a los catecúmenos, como su «viático durante todo el tiempo de la vida»³⁰: *¡No se puede caminar sin el Símbolo!* De ahí la exhortación a que «lo reciten diariamente, al levantarse y al acostarse»³¹, protegiéndose con su «Símbolo antes de dormir y de comenzar la jornada»³², de modo que «lo que habéis aprendido y recitado, tenéis que guardarlo siempre en el Corazón y en el alma: Rumiándolo en el lecho y meditándolo por las plazas públicas, no olvidándolo al comer y sí soñando con él»³³. Esta cálida exhortación sintetiza, sin duda, otro antiguo comentarista para sus catecúmenos, cuando los amonesta: *«¡Que nadie se olvide del Símbolo!»*³⁴. Es, en efecto, un precioso tesoro, conservado en el cofre de la Iglesia desde sus orígenes apostólicos. Pues a éstos se remonta:

2. La antigüedad del Símbolo

La investigación sobre el Símbolo tiene ya una secular y rica historia¹. Desde finales de la pasada centuria hasta el presente, en efecto, renombrados especialistas —exégetas y patrólogos, historiadores y teólogos— han consagrado sendos y detenidos análisis a estudiar la *génesis y formación* de la Confesión de Fe² cristiana o «Símbolo de los apóstoles». Así fue aquélla designa-

27. Catecismo Romano, I 3. 28. San Quodvultdeus, *Serm. I de Symbolo*, I 9; Cf. *Serm. II*, I 4; *Serm. III*, I 4. 29. San Ildefonso T., *o.c.*, 33. 30. San Cirilo J., *Cat.* V 12. 31. San Agustín, *Serm.* 58,13. 32. Id., *Serm. ad catech. de Symbolo*, 1. 33. Id., *Serm.* 215,1. 34. San Pedro Cris., *Serm.* 62 (PL 52, 372C).

1. Cf. a este respecto: D. G. Monrad, *Die erste Kontroverse über den Ursprung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Gotha 1881; S. Bäumer, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Seine Geschichte und sein Inhalt*, Mainz 1893, 37-39 (bibliogr.); C. Blume, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Freiburg 1893, 66-210; Th. Zahn, *Das Apostolische Symbolum*, Erlangen-Leipzig 1893, 4-48; F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, I, Leipzig 1894, 1-37; W. Sanday, *Recent research on the history of the Creed*: JThS 1 (1899) 3-22; 3 (1902) 1-21; J. Lebreton, *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, en: RSR 13 (1923) 349-53; J. de Ghellinck, *L'histoire du Symbole des Apôtres*: RSR 18 (1928) 118-25; Id., *Patristique et Moyen Age. Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, Bruxelles-Paris 1946; P. Feine, *Die Gestalt des Apostolischen Glaubensbekenntnis in der Zeit des Neuen Testaments*, Leipzig 1925, 5-40; F. J. Badcock, *The history of the Creeds*, London² 1938; B. Lohse, *Bekenntnis. IV. Theologiegeschichte*: RGG, I 993s; H. Laur, *Bekenntnisbildung*: *Ib.*, 1009-11; J. Quasten, *Symbolforschung*: LThK, IX 1210-12; R. Murray, *Recent studies in early Symbolic Theology*: HeyJ 6 (1965) 412-33. 2. Cf. A. Harvey, *The history and theology of the three Creeds*, London 1852; M. Nicolás, *Le Symbole des*

da, efectivamente, desde mediados del s. IV³. No sin motivo. Pues aquel nombre traduce la convicción del origen apostólico del Credo. Es lo que atestigua expresamente una *tradicón antigua*, reproducida en los albores del s. V por un comentarista del Símbolo: antes de dispersarse por el mundo, los apóstoles decidieron establecer «una norma común para su futura predicación» y, «llenos del Espíritu Santo», redactaron «el breve compendio de» aquélla, «aportando cada uno lo que pensaba» y considerando como «norma doctrinal para los creyentes» ese compendio que, «por muchas y justificadas razones, denominaron Símbolo»⁴. Esta tradición vetusta, luego *legendariamente* ampliada⁵, fue aceptada como histórica durante el período patrístico y medieval, hasta que, a principios del concilio de Florencia (a. 1438), el representante de los griegos —Marcus Eugenios— aseguró ignorar tal «Credo apostólico»: ¡un duro golpe de piqueta, asestado con ello a la mencionada y venerable tradición multiseccular! No el único. Pues el origen apostólico del Símbolo fue negado desde entonces —más o menos radicalmente— por varios autores⁶, siendo actualmente unánime la valoración crítica de aquella tradición como *una piadosa leyenda*. ¡No desprovista, sin embargo, de un sólido fundamento histórico! Así lo reflejan:

Apôtres. Essai historique, Paris 1867; R. Lumby, *The history of the Creed*, Cambridge-London 1873; A. Swainson, *The Nicene and Apostles' Creed...*, London 1875; A. Harnack, *a.c.* («Apostolisches Symbol»), 744-52; Id., *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Berlin 1892; Th. Zahn, *Das Apostolische Symbol*, Erlangen-Leipzig 1893; S. Bäumer, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Seine Geschichte und sein Inhalt*. Mainz 1893; H.B. Swete, *The Apostles' Creed: Its relation to primitive Christianity*, London 1894; F. Kattenbusch, *o.c.*, II, Leipzig 1900, 3-347; A.C. McGiffert, *The Apostle's Creed. Its origin, its purpose and its historical interpretation*, New York 1902; A. Vacant, *Apôtres (Symbole des)*: DYhC I 1673-79: 1673-76; A. Westphal, *Le Symbole des Apôtres. Sa formation, le valeur religieuse de son enseignement*, Neuilly 1928, 48-101; H. Lebreton, *Le Symbole baptismal*, en: «Histoire du dogme de la Trinité», II, Paris 1928, 141-173; Id., *Les origines du Symbole baptismal*: RSR 20 (1930) 97-124; J. Ruiz Goyo, *Los Orígenes del Símbolo apostólico*: EstEcl 13 (1934) 316-37; Th. Camelot, *Le Symbole des Apôtres. Origines, développement, signification*: LumVie 2 (1952) 29-80; Id., *Símbolo de la fe*: SM, V (Barcelona 1976) 359-366; H. Leclercq, *Symbole*: DAFL, XV 1756-78 (bibliogr.); J.D.N. Kelly, *Apostolisches Glaubensbekenntnis*: LThK, I 760-62 (bibliogr.); A. Adam, *Apostolikum. I. Entstehung*: RGG, I 510-13; P. Franzen, *Glaubensbekenntnis. I. Geschichte und theologische Bedeutung*: LThK, IV 935-38; C. Eichenseer, *o.c.*, 75-107; H. Lietzmann, *Zur Geschichte des Symbols*: «Kleine Schriften», III (TU 74), Berlin 1962, 161-281: 163-248; J. Quasten, *Patrología*, I, Madrid 1968, 32-38 (bibliogr.); H. de Lubac, *o.c.*, 19-53; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 1-99 (trad. españ., 15-124). Más bibliografía, *infra*, n. 99. 3. Cf. San Ambrosio, *Ep.* 42,5; *Explan. Symb.*, 2.3.7; Const. Apost., VI 14; San Jerónimo, *Contr. Juan Jer.*, 28; Juan Casiano, *De incarn. Christi*, VI 3.4; etc. El Símbolo es, pues, «la regla apostólica»: San Ildefonso, *De cogn.bapt.*, 32. 4. Rufino A., *o.c.*, 2; Cf. también San Ildefonso, *T. De cogn.bapt.*, 32. 5. Hacia el s. VIII se atribuyó a cada uno de los doce apóstoles la redacción de uno de los doce artículos del Credo: Cf. Seudo-Agustín, *Serm.* 240 (PL 39, 2189), reproducido por J.N.D. Kelly, *o.c.*, 3 (trad. españ., 17). A este respecto, Cf.: S. Bäumer, *o.c.*, 24-25; C. Blume, *o.c.*, 200-205; F. Kattenbusch, *o.c.*, II 3-24; A. Vacant, *a.c.*, 1676-79; C. Eichenseer, *o.c.*, 49-53; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 1-4 (trad. españ., 15-18). 6. Cf. D.G. Morad, *Die erste Kontroverse über den Ursprung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*,

1. Las raíces neotestamentarias del Símbolo

El Credo no es obra de la Iglesia: no es producto de su liturgia, ni elaboración de su catequesis, ni resultado de su reflexión teológica. El testimonio litúrgico, catequético y teológico del mismo hunde sus raíces, más bien, en el subsuelo de la revelación neotestamentaria ⁷, a este respecto anticipada y preparada en alguna medida tanto por los credos veterotestamentarios como —y sobre todo— por las confesiones judaicas. En efecto:

1) Ya Israel expresó su fe ⁸ en credos históricos ⁹ e himnicos ¹⁰, *confesando* ¹¹ «entre las naciones» y «ante todas las gentes» ¹² al Dios que, además de crear «el cielo y la tierra» ¹³, libró a su Pueblo de Egipto y lo condujo a la

Gotha 1881; W. Bornemann, *Der Streit um das Apostolicum*, Magdeburn 1893; Th. Zahn, *Der Kampf um das Apostolikum*, Nürnberg 1893; J. de Ghellinck, *o.c.*, 18-220; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 4-6 (trad. españ., 19-21); V.H. Neufeld, *o.c.*, 2-6. 7. A este respecto, además de la monografía de H.B. Swete (*supra*, n. 2), Cf. S. Bäumer, *o.c.*, 158-75; C. Clemen, *Die Anfänge eines Symbols im Neuen Testament*: NKZ 6 (1895) 323-36; P.B. Whitfoord, *The presence of an Creed in the New Testament*: *The Thinker* 8 (1895) 416-22; A.E. Burn, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London 1899, 8-26; F. Kattenbusch, *o.c.*, II, 335-47; A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903, 45-210; J. Kunze, *Das Apostolisches Glaubensbekenntnis und das Neue Testament*, Berlin 1911, 37-70; P. Feine, *o.c.*, 41-59.89-139; C. Fabricius, *Urbekenntnis der Christenheit*: «Fs. R. Seeberg», I, Leipzig 1929, 21-41; C.H. Moehlmann, *The origins of the Apostles' Creed*: JR 13 (1933) 301-19; E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1945, 212-31; M. Meinertz, *Das Palästina-buch*, Köln 1946, 22-37 (= el Símbolo apostólico y el NT); Id., *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid ²1966, 631-41; P. Benoit, *Les origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament*: LumVie 2 (1952) 39-60:50-58; H. Lietzmann, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnis*: «Kleine Schriften», III 163-81; Id., *Die Urform des Glaubensbekenntnis*: Ib., 182-88; V.H. Neufeld, *o.c.*, 42ss; O. Cullmann, *Las primeras confesiones de fe cristiana*: «La fe y el culto en la Iglesia primitiva», Madrid 1971, 63-122; H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*: «Zur Frühgeschichte der Christologie» (QD 51), Freiburg 1970, 13-58. 8. Cf. O. Procksch, *Das Bekenntnis im AT*, Leipzig 1936; Ch. Charlier, *La profession de foi dans l'AT*: LumVie 2 (1952) 16-38: 16-25.30-38; C. Westermann, *Bekenntnis. II. Im AT und Judentum*: RGG, I 989-91: 989s; R. Schnackenburg, *Bekenntnis, II. Biblisch*: LThK, II 143-44:143; G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Salamanca 1972, 167-70.187s; Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, 13-17; L. Rost, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965; J. Schreiner, *Die Entwicklung des israelitischen «Credo»*: Conc 2 (1966) 757-62; W. Richter, *Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des «kleinen geschichtlichen Credo»: Wahrheit und Verkündigung»* (Fs. M. Schmaus), München 1967, 175-212; E. Zenger, *Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel*: Ztschr. d.d.t. morgenl. Ges., Suppl. 1 (1969) 334-342; J.I. Durham, *Credo, Ancient Israelite*: IDB Supl. vol. (1976) 197-99; G. Wallis, *Die geschichtliche Erfahrung und das Bekenntnis zu Jahwe im Alten Testament*: ThLZ 101 (1976) 801-816; B. Lang, *Confesiones de la fe de la Sagrada Escritura*: Conc 138 (1978) 13-23:13-18. 9. Cf. Dt 6,20-24; 26,5-9; Jos 24,2-13. 10. Cf. Sal 78.105.136; ¡confesiones himnicas de Israel! 11. Así lo subrayan los LXX, con el reiterado uso del verbo *exhomologein*: Gén 29,35; 2Sam 22,50; 1Re 8,33.35 etc.; Is 45,24 etc; Tob 11,17; 13,3.6-8.10.16; Sal 6,5; 7,17; 9,1; 17,49 etc; Eclo 39,7.15; 51,1.2.12; Dan 6,10 etc; 2Mac 7,37; 8,27; Cf. a este respecto, O. Michel, *Homologéo*: ThWNT, V 203-5. 12. Sal 17,49 (LXX); Tob 13,3 (LXX). 13. Gén 1,1; Cf. Sal 136,4-9.

tierra prometida ¹⁴. Una fe en el Dios de la creación y de la historia salvífica, condensada en el «Shemá» (Dt 6,4-5) o confesión de fe ¹⁵ en la unicidad de Dios y su exigencia de amor total, que hizo de Israel *el Pueblo de la confesión*.

2) Eso se consideró también **el judaísmo** antiguo, cuyas reiteradas *confesiones de fe* ¹⁶ se concentran asimismo en el «Shemá», unánimemente considerado como la característica confesión de fe en el único Dios y en su sólo señorío ¹⁷.

3) **Jesús** condividió, sin duda, esa confesión de fe judaica en el *único Dios* y en su exigencia de amor total ¹⁸, no sin subrayar que «el Señor del cielo y de la tierra» es «*el Padre*» (Mt 11,25par) suyo y de sus discípulos ¹⁹, quienes como tal lo invocan en su Oración característica ²⁰. No fue ésa, sin embargo, la única confesión de **los Doce**. Pues tras haberles sido revelada gradualmente por el Maestro su dignidad mesiánica, ellos la confesaron por boca de Pedro con la profesión de fe —«Tú eres el Mesías» (Mc 8,29par)— más antigua del cristianismo ²¹.

4) Reasumida y completada luego en las confesiones de fe propias de las primeras **Comunidades cristianas** ²².

14. Cf. Dt 6,23-24; 26,8-9. 15. Subrayado por: G. von Rad, *Deuteronomium* (ATD) 8), Göttingen 1964, 45s; Id., *Teología AT*, I 290; E. Quell, ThWNT, III 1079s; Ch. Larcher, *art. cit.*, 20; Cf.: N. Lohfink, *Höre Israel*, Düsseldorf 1965, 63ss; S.D. Bridge, *The Yoke of the Kingdom. An exposition of Dt 6, 4-5*: Interpr 27 (1973) 273-306. 16. Cf.: Ch. Larcher, *a.c.*, 25-30; C. Westermann, *a.c.*, 990s; O. Michel, *a.c.*, 205s; V.N. Neufeld, *o.c.*, 34-41. 17. Así se expresan todos los autores: J.D. Eisenstein, *Shemá*: JewEnc, XI 266s; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Tübingen 1925, 190; STR.-BILL., IV 189s; Id., II 28-30; J.-M. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris ³1931, 464s; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, Frankfurt 1931, 24s; A. Vincent, *Le Judaïsme*, Paris 1932, 79; Ch. Larcher, *a.c.*, 26s; V.H. Neufeld, *o.c.*, 35; Ch. Ben Chorim, *Betendes Judentum*, Tübingen 1980, 48; S. Sabugal, *Abbá...*, 344s (bibliogr.). 18. Mc 12,28-29par (Cf. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 128; trad. españ., Salamanca 1974, 220s). Por lo demás, en el contexto de Su mensaje central sobre el Reinado de Dios enseñó Jesús asimismo, que no se puede «servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24=Lc 16,13), sin duda por ser aquél «el único Dios verdadero» (Jn 17,3). Parece, pues, claro que «la confesión del único Dios verdadero es uno de los elementos centrales del mensaje de Jesús»: K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, en: «Escritos de Teología», I, Madrid 1961, 93-167: 117. 19. Cf. J. Jeremias, *Abba*, Göttingen 1966, 33-37 (trad. españ., 37-73); Id., *o.c.*, 67-73 (trad. españ., 211-18); S. Sabugal, *Abbá...*, 345. 20. Cf. J. Jeremias, *Theologie NT*, 191s (trad. españ., 231s); S. Sabugal, *El Padrenuestro*, 107-118; Id., *Abbá...*, 397-421. 21. Cf. S. Sabugal, *Christós*, Barcelona 1972, 85-94: 92s; V. H. Neufeld, *o.c.*, 108-126.142s. 22. Además de la bibliografía citada (supra, n. 7), Cf.: O. Michel, *Homologéo*: TWNT, V 206-217; E. Kamlah, *Bekenntnis. III. Im NT*: RGG, I 991-93 (bibliogr.); Ch. H. Dodd, *The apostolic preaching and its development*, London 1936; E. Zeller, *Bekenntnis, III*: LThK, II 145-46; H.F. Campenhausen, *Das Bekenntnis im Neuen Testament*: ZNW 63 (1972) 210-253; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT, 7), Gütersloh 1972; B. Lang, *Confesiones de fe en la Sagrada Escritura*: Conc 138 (1978) 13-23: 19ss; X. Pikaza, *Las confesiones de fe en la Biblia. Sus formas y significado*, en: Com 2 (1979) 7-19; D. Fürst, *Confesar la fe*: DTNT I 292-95: 294s.

a) Quienes, en efecto, según el preanuncio del *Señor* resucitado recibieron «la promesa del *Padre*» y fueron «bautizados con el *Espíritu Santo*» (Act 1,4-5.7-8) el día de Pentecostés (Act 2,1-4), anunciaron seguidamente al pueblo²³ y a los paganos²⁴ el cumplimiento de las Escrituras mesiánicas en la pasión y muerte de *Jesús de Nazaret* así como la Buena Nueva de su resurrección por «el *Dios*²⁵, que hizo el mundo y cuanto hay en él» (Act 17,24.31), quien lo exaltó a su derecha y le dio la potestad de infundir el *Espíritu Santo* (Act 2,33), constituyéndolo «Señor y Mesías» (Act 2,36), el Portador de la bendición (Act 3,26) y el único Salvador (Act 4,12), el «Juez de vivos y muertos» (Act 10,42; cf. 17,31); Él es, pues, el Mesías²⁶ y el mesiánico Hijo de Dios²⁷, por quien se concede «el perdón de los pecados»²⁸ a quienes, convirtiéndose y creyendo en Él²⁹, se bautizan en su nombre (Act 2,38). Y los que se bautizaban «en el nombre del Señor Jesús»³⁰ y recibían el *Espíritu Santo*³¹ formaban «la comunidad» (Act 2,47; 15,30) de los creyentes aunados en «un solo corazón y un alma sola»³², es decir, «la *Iglesia*» de los judíos³³ y paganos³⁴. Aquella nació, pues, por la fe en «la Palabra de Dios» (1Pe 1,23) y el bautismo (Tit 3,5; Jn 3,5-6).

b) Pero los que creyeron «en su corazón, ...para conseguir la justicia», deben asimismo «confesar» esa fe «con la boca, para obtener la salvación» (Rm 10,9-10). De ahí que la fe interior de los creyentes se traduce necesariamente en la *confesión* exterior³⁵, solemnemente realizada ya por ellos durante el bautismo (cf. 1Tim 6,12-13) y en la que deben «mantenerse firmes» (Hebr 4,14; 10,23).

c) ¿Qué contenido envuelve esa confesión o profesión de fe?:

—Ciertamente la existencia de «un solo *Dios*³⁶ y *Padre* de todos»³⁷, por ser «el Padre de nuestro Señor Jesucristo»³⁸ y «Padre nuestro»³⁹, siendo asimismo «el Señor *todopoderoso*»⁴⁰, a quien «nada es imposible» y «todo lo puede»⁴¹, por ser «el *Creador*»⁴² de cuanto existe⁴³ y, por tanto, del hombre⁴⁴.

—Pero aquella confesión afirma sobre todo que «*Jesús es el Señor*»⁴⁵, *el*

23. Act 2,22-36; 3,12-26; 4,8-12; 9,20-22; 13,16-41; 17,1-3 etc. 24. Cf. Act 10,34-43; 17,22-31; 28,31. 25. Cf. Act 2,23-32; 3,13-15; 4,10; 10,39-42; 13,27-37; 17,3.18.21; 26,8. 26. Act 9,22; 17,3; 18,5; Cf. 3,13.18 27. Act 9,20; Cf. 13,33. 28. Act 13,38; Cf.10,43; 26,18. 29. Act 3,19; 13,39; Cf. 14,16; 26, 18.20. 30. Act 8,16; 10,48; 19,5; 22,16. 31. Cf. Act 2,38; 8,15-17; 10,44-47; 19,6 32. Act 4,32-35; 2,42-47. 33. Act 8,1.3; 9,31; 11,22.26; 12,1.5 etc. 34. Act 13,1; 14,23; 15,41; 16,5. 35. Cf. Fil 2,11; 1Tim 6,12-13; Hebr 3,1; 4,14; 10,23; Mt 10,32; Lc 12,8; Jn 9,22; 12,42; 1Jn 2,23; 4,2-3.15; 2Jn 7. 36. Gál 3,20; 1Cor 8,4; Rm 3,30; Ef 4,6; 1Tim 2,5; Sant 2,19. 37. Ef 4,6; 1Cor 8,6a. 38. 2Cor 1,3; 11,31; Rm 15,16; Ef 1,3; Col 1,3. 39. 1Tes 3,11.13; 2Tes 1,1; 2,16; Gál 1,3.4; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Ef 1,2; 4,20; Flm 3; Cf. Gál 4,6; Rm 8,15. 40. 2Cor 6,18; Cf. Apoc 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22. 41. Lc 1,37; Mc 10,27par. 42. Rm 1,25; 1Pe 4,19; Mt 19,4; Cf. Rm. 1,20. 43. Cf. Ef 3,9; Col 1,16; 1Tim 4,3; Apoc 4,11; 10,6. 44. Cf. 1Cor 11,9; Col 3,10; Mt 19,4=Mc 10,6. 45. Rm 10,9a; Fil 2,11; Cf. 1Cor 8,6b; Ef 4,5.

Mesías ⁴⁶ y *el Hijo de Dios* ⁴⁷, por Él «enviado al llegar la plenitud de los tiempos» y «nacido de mujer» ⁴⁸ —o «del linaje de David según la carne» ⁴⁹— por obra del Espíritu Santo ⁵⁰; Él «murió y resucitó» ⁵¹, pues «*fue crucificado*» ⁵² y «*murió por nuestros pecados*» y «por nosotros» ⁵³, *bajo Poncio Pilato* ⁵⁴, «y *fue sepultado*» ⁵⁵; pero «Dios lo *resucitó* de entre los muertos» ⁵⁶ y «lo *elevó al cielo*» ⁵⁷, donde «está sentado a la derecha de Dios» ⁵⁸ y de donde «ha de venir a juzgar a vivos y a muertos» ⁵⁹, —«¿todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo?» ⁶⁰—, tras *haber resucitado* aquéllos ⁶¹.

—Como no existe más que «un solo Dios Padre» y «un solo Señor» ⁶²; también hay «un solo **Espíritu**» ⁶³, es decir, «*el Espíritu Santo*» ⁶⁴, el cual, por «proceder del Padre» y ser enviado por el Hijo «de junto al Padre» ⁶⁵, es «el Espíritu de Dios» ⁶⁶ y «el Espíritu de Cristo» ⁶⁷, que *habló por los profetas* ⁶⁸; también es «el *Espíritu vivificante*» (Jn 6,63), en cuanto autor de la regeneración bautismal ⁶⁹ y filiación divina ⁷⁰ de los fieles, en quienes habita ⁷¹, vivificando y santificando también —mediante sus dones— a la Iglesia ⁷², en cuyo Cuerpo mora (1Cor 3,16-17). Pues como existe «un solo Espíritu», también hay «un solo Cuerpo» ⁷³, es decir, «el Cuerpo de Cristo» ⁷⁴ o «*la Iglesia*» ⁷⁵, de la que éste es su «Cabeza suprema» ⁷⁶; aquélla es, pues, *una* ⁷⁷ y además *santa* ⁷⁸, pues Cristo la «amó y se entregó para santificarla... y presentarla

46. Cf. Mt 16,16par; Jn 9,22; 11,27; 20,31; 1Jn 2,22; 4,2; 5,1. 47. Cf. Rm 1,3-4; Hebr 4,14; Lc 4,41; Mt 14,33; 16,16; 27,54par; Jn 1,49; 11,27; 20,31; 1Jn 4,15; 5,5. 48. Gál 4,4; Cf. Mt 1,25-2,1; Lc 2,1-7. 49. Rm 1,3; Cf. 2Tim 2,8; Mt 1,1.6-16; Lc 3,23-31. 50. Cf. Mt 1,18-25; Lc 1,26-38. 51. 1Tes 4,14; Rm 4,25; 8,34; 14,9; 1Pe 3,18 etc. 52. 2Cor 13,14; Act 2,36; 4,10; 1Cor 2,8; Cf. Mt 27,33-44par; Jn 19,16-22; Gál 3,13. 53. 1Tes 5,10; Gál 1,4; 2,20; 1Cor 15,3; 2Cor 5,14; Rm 4,25; 5,6-8; 1Tim 2,6; Tit 2,14; 1Pe 2,21-22; 3,18; Cf. Mt 20,28par. 54. Cf. Act 3,13-14; 4,27-28; 13,28; 1Tim 6,13; Mt 27,15-56par; Jn 18,28-19,37. 55. 1Cor 15,4a; Cf. Rm 6,4; Mt 27,57-61par; Jn 20,38-42. Complemento de la fe en la sepultura o verdadera muerte de Jesús es la fe en su «descenso a los infiernos» o ida a «los muertos» (1Pe 3,18-20; 4,6; Cf. Act 2,27.31; Ef 4,9), expresión de la «predicación» o «anuncio» (1Pe 3,19; 4,6) cristiano tanto de la ilimitada eficacia salvífica de su muerte expiatoria (Cf. 1Pe 3,18), —¡incluso «los muertos» pueden participar de ella!—, como de Su total victoria sobre la muerte (Cf. Apoc 1,18; Mt 27,52; 2Tim 1,10). 56. 1Tes 1,10; 1Cor 6,14; 15,4b.15; 2Cor 4,14; Gál 1,1; Rm 4,24; 6,4; 10,9; Col 2,12; Ef 1,20; 1Pe 1,21. 57. Lc 24,51; Act 1,2. 9-11; Mc 16,19; Cf. Ef 4,8-10. 58. Rm 8,34; Ef 1,20; Hebr 1,3-13; 8,1; 10,12; 12,2; 1Pe 3,22; Mc 16,19b; Cf. Mt 22,44par; 26,64par; Act 7,55 etc. 59. 2Tim 4,1; 1Pe 4,5; Cf. Rm 2,12-16; Act 17,31; Mt 13,40-43.48-50; 25,31-46; Jn 5,27; 12,48; Apoc 11,18; 20,12-13. 60. 2Cor 5,10; Cf. Rm 14,10. 61. 1Tes 4,16; 1Cor 6,14; 15,12-53; 2Cor 1,9; 2,14; Rm 8,11; Apoc 20,3; Cf. Mt 22,23-32par; Jn 11,24. 62. 1Cor 8,6; Ef 4,5-6. 63. Ef 4,4. 64. 1Tes 1,5.6; 4,8; 1Cor 6,19; Rm 5,5; 9,1; 14,17 etc; 1Pe 1,12; 2Pe 1,21; Jds 20. 65. Jn 15,26; Cf. 7,39; Act 2,33; 1Cor 2,12. 66. 1Cor 2,11.14; 3,16; 7,40; 2Cor 3,3 etc; Rm 8,9; 1Jn 4,2. 67. Rm 8,9; Cf. Gál 4,6; 2Cor 3,17. 68. Cf. 2Pe 1,20-21; 1Pe 1,10-12; 2Tim 3,16; Mc 12,36par. 69. Cf. Jn 3,5-6; 1Cor 6,11; 12,13; Ef 1,13; 4,30; Tit 3,5-6. 70. Cf. Gál 4,6; Rm 8,14-17. 71. 1Cor 6,19; Cf. 2Cor 1,22; 5,5; Rm 5,5; 2Tim 1,14. 72. 2Tes 2,13; 1Cor 6,11; 1Pe 1,2; 1Cor 12,4-11. 73. Ef 4,4; 1Cor 12,13; Rm 12,5; Ef 2,16; 3,6; Col 3,15. 74. 1Cor 12,27; Ef 4,12.16; 5,30. 75. Ef 1,23; 5,23; Col 1,18.24. 76. Ef 1,23; Cf. 5,23; Col 1,18; 2,19. 77. Cf. 1Cor 1,11-13; 10,16-17; 12,4-27; Rm 12,4-8; Ef 4,3-6; Col 1,15.

santa e inmaculada»⁷⁹; también es *católica* o universal⁸⁰, en cuanto enviada por su divino Fundador «a todas las gentes»⁸¹, para llamar «a todos» los hombres al banquete del Reino⁸² y ser tanto «la sal de la tierra» como «la luz del mundo»⁸³; es finalmente *apostólica* la Iglesia⁸⁴, que reconoce «un solo *bautismo*» (Ef 4,5), conferido «en el nombre del Señor Jesús»⁸⁵ o «en Cristo»⁸⁶ y «en el Espíritu Santo»⁸⁷, «en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1Cor 6,11), es decir, «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19); es el bautismo requerido para obtener *el perdón de los pecados*⁸⁸ y necesario para la salvación⁸⁹ de quienes esperan conseguir el don divino de *la Vida eterna*⁹⁰.

d) Todas estas verdades, centradas en torno a la confesión trinitaria, constituyen el objeto de «la buena» y «sana *enseñanza*»⁹¹ apostólica o «las palabras sanas», a las «que hay que atenerse» como «*norma*»⁹² **de la fe**, por ser «*el depósito*»⁹³, que se debe conservar «con la ayuda del Espíritu Santo» (2Tim 1,14), ya que en él se contienen «las palabras de la fe» (1Tim 4,6) o «el misterio de la fe», que se debe «guardar con una conciencia pura» (1Tim 3,9), por ser el compendio de «una sola fe» (Ef 4,5) o «la fe»⁹⁴, que se debe «conservar sana»⁹⁵. Ahora bien, todas estas expresiones son del todo afines a las designaciones del Símbolo por los Padres de la Iglesia, calificándole de «brevariario de la fe» o su «cifra» y «sucinta fórmula», la «breve pero grande norma de la fe» o simplemente «la fe» y, más exactamente, «la fe santa y apostólica»⁹⁶.

La vetusta leyenda sobre la composición del Símbolo por los Apóstoles⁹⁷ tiene, pues, un *sólido fundamento histórico*: Aunque no haya sido redactado por los Doce, *sí compendia «el depósito» de «la fe» o «la enseñanza» transmitida por los Apóstoles y confesada por la Iglesia*⁹⁸ o comunidad de los creyen-

78. Cf. 1Cor 1,2; 3,17; 5,1-8; 6,1-2.11 etc; 2Cor 1,1; 8,4 etc; Rm 1,7; 8,27 etc; 1Tes 4,3-7; Ef 1,1.4.15; 2,21 etc; Fil 1,1; 4,21; Col 1,2; 3,12 etc; Hebr 3,1; 6,10; 13,24; 1Pe 1,15-16; 2,9; Apoc 22,11. 79. Ef 5,26-27; Cf. Col 1,22; Hebr 13,12. 80. Cf. Rm 1,8; 10,18; Col 1,6; Mt 13,43=Lc 13,20s. 81. Mt 28,19; Cf. Mc 16,15. Lc 24,47; Act 1,8. 82. Mt 22,9-10=Lc 14,21-23. 83. Mt 5,13-16; Cf. Fil 2,15. 84. Cf. Rm 12,28 (=Ef 4,14); Ef 2,20; Apoc 21,14. 85. Act 2,38; 8,16; 10,48; 19,5. 86. Gál 3,27; Cf. Rm 6,3-4; Col 2,12. 87. 1Cor 12,13; Cf. Act 11,16. 88. Act 2,38; Cf. 22,16. 89. Cf. Mc 16,16; 1Pe 3,21. 90. Rm 6,22-23; Cf. 2,7; 5,17.21; 8,11; 1Cor 15,22; 2Cor 5,4; Gál 6,8; Col 3,4; 1Tim 1,16; 6,12; Tit 1,2; 3,7; 1Jn 2,25; Jds 21 etc. 91. 1Tim 4,6; 2Tim 4,3; Tit 1,9. 92. 1Tim 6,3; 2Tim 1,13. 93. 1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14. 94. 1Tim 1,19; 4,1; 6,10.21; 2Tim 4,7; Tit 1,13; Jds 3. 95. 1Tim 1,19; 2Tim 4,7; Tit 1,13. 96. Cf. supra, 4s. 97. Cf. supra, 11. 98. A esta conclusión llegan también: Th. Zahn, *o.c.*, 37.46s; J. Kunze, *o.c.*, 100; P. Feine, *o.c.*, 79-83.144s; A. Seeberg, *o.c.*, 271-73; E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, 269-73: 273; M. Meinertz, *Teología NT*, 639; P. Benoît, *a.c.*, 59s; H. Leclercq, art. *Catéchèse*, en: DACL, II 2544; Id., *a.c.*, 1762s; E. Kamlah, *a.c.*, 992; J.N.D. Kelly, *a.c.* (supra, n. 2), 760s; Id., *o.c.*, (trad. españa.) 25:27.39.45; E. Schillebeeckx, *Revelación y Teología*, Salamanca 1968, 197-210: 203; H. de Lubac, *o.c.*, 52; W. Pannenberg, *La fe de los apóstoles*, Salamanca 1975, 14; Th. Camelot, *Símbolos de la fe*, (supra, n. 2), 362. Esa conclusión condividen también, con respecto a la parte cristológica del Símbolo: H. Lietzmann, *Die Anfänge...*, 181; H. Schlier, *a.c.*, 58. Está, pues, definitivamente superada la antigua —patrística y medieval— concepción sobre la composición del Cre-

tes, que, «elegidos según el previo conocimiento de Dios *Padre*, —con la acción santificadora del *Espíritu*—, para obedecer a *Jesucristo*» (1Pe 1,2), fueron «lavados... en el nombre del *Señor Jesucristo* y en el *Espíritu* de nuestro *Dios*» (1Cor 6,11) o bautizados «en el nombre del *Padre* y del *Hijo* y del *Espíritu Santo*» (Mt 28,19). De esta neotestamentaria fórmula bautismal se hace reiterado y amplio eco:

2. El testimonio post-apostólico

1) Que el Símbolo de la Fe se formó a raíz de esta última fórmula bautismal (Mt 28,19), como desarrollo o ampliación catequética de la misma, es un hecho atestiguado ya por los **primeros Padres** de la Iglesia ⁹⁹. En efecto, la cristológica *confesión monomembre* o profesión de fe en la concepción virginal de Jesús, su crucifixión bajo Poncio Pilato y su resurrección es atestiguada por san IGNACIO Antioqueno ¹⁰⁰ y, más tarde, por san JUSTINO mártir, quien la completa con la fe en la Ascensión del Señor y su retorno como «Juez de todos» ¹⁰¹. Asimismo, de la *confesión bimembre* o profesión de fe en Dios y en

do por los apóstoles, sostenida aún en la época moderna por un autor católico, según el cual sus indiscutibles raíces neotestamentarias muestran que el Símbolo apostólico «es en su forma original» no sólo «la reproducción más fiel de la doctrina apostólica» sino también «una obra de hombres apostólicos», es decir, «de los mismos apóstoles o de discípulos de los apóstoles», (S. Bäumer, o.c., 158-75: 175). Las raíces neotestamentarias del Credo (Cf. *supra*), sin embargo, muestran que *aquella leyenda «contiene más verdad y sabiduría que la afirmación de que el Símbolo es producto del siglo V o VI»*: Th. Zahn, o.c., 48 (Lo cursivo es nuestro). ⁹⁹ A este respecto, además de la bibliografía citada (*supra*, n. 2), Cf. en particular: C. Blume, o.c., 210-292; A.E. Burn, o.c., 33-44; F.Kattenbusch, o.c., II, 24-179.277-335.354-60; P. Battifol, *Apôtres (Symboles des)*; DThC I 1660-73; 1670ss; J. Kunze, o.c., 19-37; A. Nussbaumer, *Das Ursymbolum nach dem Epidexis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins*, Paderborn 1921; H. Lebreton, a.c., (RSR 1930), 122ss; Th. Camelot, a.c., (LumVie 1952), 63-71; H. Leclercq, a.c., (*supra*, n. 2), 1763-76; A. Adam, a.c., 511s; C. Eichenseer, o.c., 60-75.79-94; H. Lietzmann, *Symbolstudien V-IX: «Kleine Schriften» III*, 213-29; J.N.D. Kelly, a.c., 761; Id., o.c., 65-99 (trad. españ., 87-124). Los textos originales son reproducidos por A. Hahn-G.L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alter Kirche*. Berlin ³1897 (Hildesheim 1962), 1-13.35. La *instrucción catequética previa* al bautismo conferido «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19), atestiguada expresamente por el Didajista (Cf. *Did* 7,1), san Justino (Cf. *1Apol.* 61, 2-3) y san Hipólito R. (Cf. *Trad. Apost.*, 17-18.21), así como la *ausencia de polémica antidoceta y antignóstica* en el contexto inmediato de las confesiones trinitarias y fórmulas bautismales de san Ignacio A. (*Magn* 13, 1-2), san Justino (Cf. *infra*, nn. 106.113), san Ireneo (Cf. *infra*, nn. 107.114) y Tertuliano (Cf. *infra*, nn. 109.115), muestra ya que el Símbolo se originó no *directamente* a raíz de la polémica antignóstica (contra: A.C. McGiffert, *The Apostle's Creed*, New York 1902, 62s; G. Krüger, *Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederchlag des Kampfes gegen Marcion*: ZNW 6 [1905] 72-79:77ss), sino como *normal desarrollo o ampliación catequética* de la fórmula bautismal primitiva (Mt 28,19). Así con A. Harnack, *Apostolisches Symbol*: RE I, 741-55:756s; Cf. también: H. Lietzmann, *Die Urform des Glaubensbekenntnis*: o.c., 182-88:185; J.N.D. Kelly, o.c., 145s (trad. españ., 177s). ¹⁰⁰ *Esm.* 1,1-2; Cf. también: *Ef.* 18,2; *Trall.* 9. ¹⁰¹ Cf. *1Apol.* 21,1; 31,7; 42,4; 46,5; *Diál.* 63,1; 85,2; 132,1; Cf. 126,1. Así también Meliton S., *Sobre la Pascua*, 70.104.

Jesucristo se hacen claro y reiterado tanto san IGNACIO ¹⁰² como san POLICARPO ¹⁰³ y, luego, san IRENEO ¹⁰⁴. Más frecuente, sin embargo, es la *confesión trinitaria*: latente ya en algunos PADRES APOSTÓLICOS ¹⁰⁵, es atestiguada sobre todo por san JUSTINO ¹⁰⁶ y, más ampliamente, por san IRENEO ¹⁰⁷, quien ofrece una forma casi completa del Símbolo o «la fe» recibida por «la Iglesia... de los apóstoles y sus discípulos» ¹⁰⁸; esto mismo reproducen los textos de TERTULIANO sobre «la regla de fe» ¹⁰⁹, así como los de ORÍGENES sobre «las verdades claramente transmitidas por la predicación apostólica» ¹¹⁰ y sobre «la fe completa» del cristiano ¹¹¹. Este reiterado testimonio de la confesión de Fe, designado «Regla de la verdad» (San Ireneo) o «Regla de la fe» (Tertuliano) por sintetizar «la Fe completa» (Orígenes) de la Iglesia, *no se identifica* con el Símbolo: éste sintetiza la catequesis pre-bautismal y, en cuanto tal, no expresa toda la fe de los bautizados (de ahí que no se aluda en él p.e. a la eucaristía, enseñanza post-bautismal reservada a los neófitos), formulada en la «Regla de la verdad» o «de la fe», elaborada como desarrollo teológico del Símbolo bautismal ^{111a} a raíz, sin duda, de la *bautismal fórmula trinitaria* mateana (Mt 28,19). Reproducida ésta por el DIDAJISTA ¹¹² y luego ampliamente por san JUSTINO ¹¹³, de ella se hace reiterado eco san IRENEO ¹¹⁴, veladamente TERTULIANO ¹¹⁵ y, de modo explícitamente más amplio, san HIPÓLITO Romano, según el cual al bautizando «le impone la mano» quien bautiza y le sumerge tres veces en el agua, tras haber respondido aquél «creo» —antes de cada inmersión— a las tres preguntas:

102. Cf. *Magn.* 8,2. 103. *Fil* 2,1. 104. *Adv. Haer.*, III 1,2; 4,2; 16,6. 105. Cf.: San Clemente R., *1Cor* 46,5; San Ignacio A., *Magn.* 13,1-2. A este respecto, Cf. infra, 53, n. 33 (bibliogr.). 106. Cf. *1Apol.* 6,2; 13,1-3; 65,3; 67,2; Cf. a este respecto infra, 53, n. 33 (bibliogr.). También Aristides, *Apol.* 15,1,2. 107. Cf. *Exposición de la predicación Apostólica*, 6; *Adv. Haer.*, IV 33,7 («la regla de nuestra fe»): Textos en A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 6-8; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 77s (trad. españ., 100s); a este respecto, Cf. infra, 53, n. 34 (bibliogr.). 108. Cf. *Adv. Haer.*, I, 10,1; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 79 (trad. españ., 102). 109. *De praescr.*, 13,1-6; *Adv. Prax.*, 2,1-2; Cf. también: *De praescr.*, 36,4-6; *De virg. vel.*, 1. A este respecto, Cf. infra, 53, n. 35 (bibliogr.). 110. *De princ.*, I pref. 4-5.7-8. 111. *In Ev. Ioan.*, 32,16. Los textos de Orígenes son reproducidos por A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 11-13; Cf. J.N.D. Kelly, *o.c.*, 92s (trad. españ., 117s). A este respecto, Cf. infra, 54, n. 38 (bibliogr.). 111a. Así lo insinúa explícitamente san Ireneo, mencionando «la Regla de la verdad recibida mediante el bautismo...» (*Adv. Haer.*, I 9,4). Sobre la relación entre «el Símbolo» y «la Regla de fe», Cf.: D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris 1933, 280-313; B. Haegelund, *Die Bedeutung «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen*: St Th 12 (1958) 1-44: 3-4; C. Eichenseer, *o.c.*, 108-24; J. Quasten, art. *Regula fidei*: LThK, VIII 1102s (bibliogr.); Th. Camelot, *Símbolos de la fe*: SM V (Barcelona 1976) 359-66: 364s; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 76-82 (trad. españ., 99-112). 112. *Did.* 7,1.3. 113. *1Apol.* 61,3.10. Los textos confesionales de san Justino en: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 4-5; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 71-75 (trad. españ., 94-98). 114. Cf. *Adv. Haer.*, III, 17,1; *Exposición*, 3.7.10. 115. Cf. *De spect.*, 4; *De corona*, 3,2-3; *Adv. Prax.*, 26,9; *De bapt.*, 6,2. Los textos de Tertuliano en: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 9-11 (reconstrucción de su Credo: *Ib.*, 54s); Cf. J.N.D. Kelly, *o.c.*, 85s (trad. españ., 108-110).

Πιστεύεις εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα;

[*Credis in deum patrem omnipotentem?*]

Πιστεύεις εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,

Credis in Christum Iesum, filium dei, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est [et sepultus], et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in caelis et sedit ad dexteram patris, venturus iudicare vivos et mortuos?

τὸν γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀποθανόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ζῶντα ἐκ νεκρῶν, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς;

Πιστεύεις εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ;

Credis in Spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem? ¹¹⁶.

La tercera pregunta es diversa en el texto griego y en la trad. latina, la cual —según las últimas investigaciones— nos conservó mejor la forma literaria original, cuya versión hispana reza:

—«¿Crees en Dios, Padre omnipotente?

—¿Crees en Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que nació de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, fue crucificado bajo Poncio Pilato, resucitó al tercer día de entre los muertos, subió al cielo, está sentado a la derecha del Padre y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos?

—¿Crees en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia y en la resurrección de la carne?».

La estructura ternaria del Símbolo (cf. *infra*), reflejada en este triple interrogatorio bautismal, es evidente: «No se puede negar, que tenemos ante nosotros un Credo formal y completo» ¹¹⁷, es decir, el Símbolo de la Fe *profesado en el bautismo* ¹¹⁸.

116. *Trad. Apost.*, 17-21:21 (texto original en: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 35; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 91; trad. españ., 116); a ete respecto, Cf.: F. Kattenbusch, *o.c.*, II 354-60; R.H. Connolly, *On the text of the baptismal Creed of Hippolytus*: JThSt 25 (1924) 131-39; B. Botte, *Note sur le symbol baptismal de saint Hippolyte*: «Mél. J. de Ghellinck», I, Paris 1951, 189-200; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 45-46, 89-91 (trad. españ., 63-64, 113-17); D.L. Holland, *The baptismal interrogation concerning the Holy Spirit in Hippolytus' Apostolic Tradition*: StPatr 10 (1970) 360-65; Id., «*Credis in Spiritum Sanctum et sanctam ecclesiam et resurrectionem carnis?*»: *Ein Beitrag zur Geschichte des Apostolikums*: ZNW 61 (1970) 126-44; Id., *The third article of the Creed: A study in second-and third-century theology*: StPatr 13 (1975) 189-97: En estos estudios (sobre todo ZNW 61) demuestra exhaustivamente el autor, que el tercer interrogante de san Hipólito se ha conservado mejor en la trad. latina, cuya versión española ofrecemos. 117. J.N.D. Kelly, *o.c.*, 91 (trad. españ., 116). 118. Cf. a este respecto: F. Kattenbusch, *o.c.*, II 37-55; G. Bareille, *Catéchèse*, en: DThC, II 1877-95: 1885s; H. Leclercq, *a.c.*, (supra, n. 2), 1766-69; Id., *Catéchèse*: DACL, II 2530-79:2543-46; F.T. Dölger, *Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug* (AuC, IV), Münster 1934; H.J. Carpenter, *Creed and baptismal rites in the first four centuries*: JThSt 44 (1943) 1-11; J.H. Crehan, *Early christian baptism and the Creed*, London 1950; C. Eichenseer, *o.c.*, 133-145. Más bibliografía, *infra*, n. 128. Sobre el uso litúrgico del Símbolo, en general, Cf. también I. Oñatibia, *Símbolos de la fe y celebración litúrgica*: Phase 13 (1973) 9-22.

2) Así lo afirman varios de los **grandes Padres** de la Iglesia, desde el s. III. Ya san CIPRIANO (a. 255) asegura que «la Iglesia católica... bautiza... con el Símbolo», confesando la fe «en Dios Padre» y en «el Hijo Jesucristo» y en «el Espíritu Santo... a raíz del interrogatorio bautismal», completado con la pregunta: «¿Crees en el perdón de los pecados y en la vida eterna por la santa Iglesia?»¹¹⁹; tal es «el Símbolo de la Trinidad», profesado durante «el bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»¹²⁰. Testimonios análogos y explícitos ofrecen luego tanto algunos PADRES CAPADOCIOS como san AMBROSIO¹²¹, san AGUSTÍN¹²² y, más tarde, el SACRAMENTARIO GELASIANO, completando la última pregunta con la profesión de fe «en la santa Iglesia, el perdón de los pecados y la resurrección de la carne»¹²³. Esa confesión tenía lugar en Oriente antes de la inmersión, como lo atestiguan san CIRILO jerosolimitano¹²⁴, TEODORO de Mopsuestia¹²⁵ y otros autores¹²⁶. Pero, en ambos casos, aquella confesión compendia «la fe» cristiana, por ser su «cifra» y «sucinta fórmula»¹²⁷. De ahí el esmero de la Iglesia por preparar a los catecúmenos a su profesión consciente. Lo hizo ya probablemente desde el s. III y, ciertamente, en el s. IV —no tenemos noticias antes— con los ritos solemnes de la «*traditio Symboli*» y la «*redditio Symboli*»¹²⁸, mediante los cuales se les «entregaba la Fe santa y apostólica [= Símbolo], para que la confesasen»¹²⁹, por ser esa Fe «el Símbolo de la sacrosanta confesión, que habéis recibido todos a la vez y habéis recitado uno por uno»¹³⁰:

119. *Epist.* 69,7. 120. *Epist.* 75,11. 121. Cf. San Ambrosio, *De sacram.*, 2,7. El Símbolo, con el que «bautizamos en la Trinidad consustancial según el precepto de nuestro mismo Señor Jesucristo» [= Mt 28,19], resume cuanto «en la Sagrada Escritura se dice del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», (San Basilio, *De fide*, 3-4); pues «la Confesión» [= Símbolo], dada a quienes se sumergen «en las aguas del bautismo», compendia la profesión de «la fe en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»: San Gregorio Naz., *Orat.* 40,39-44. De modo análogo se expresa un Padre antioqueno: El bautismal Símbolo trinitario es «la perfecta profesión de la fe»: San Juan Cris., *Cat. baut.*, V 24. 122. *De bapt. contr. Don.*, 15,35; Cf. también: *De fide et op.*, 9,14; *Epist.* 98,5. 123. Cf. J.N.D. Kelly, *o.c.*, 37 (trad. españ., 55); así también el Anónimo (s. V), *Testamentum Domini*: J.N.D. Kelly, *o.c.*, 35 (trad. españ., 52s). 124. Cf. *Cat.* XIX 9: Texto de «la Fe» (= Símbolo) en *Cat.* V 12. 125. *Hom.* XII 27-28. 126. Cf. San Juan Cris., *In I Cor* 15,29 (PG 61,348); *Const. Apost.*, 39. 127. Cf. *supra*, 45. 128. Cf. San Cirilo J., *Cat.* V 12; XV 2; XVIII 32; Egeria, *Itinerario*, 46; Nicetas R., *Explan. Symboli*, 13; San Agustín, *De fide et symbolo*, I 1; *Serm.* 56,1; 57,2; 58,1; 59,1; 212,1; 215,1; *Conf.* VIII 2,4-5; Rufino A., *Expos. sumboli*, 13; San Pedro Cris., *Serm.* 56 (PL 52,355s). 59 (PL 52,362). 60 (PL 52,366), y otros. A este respecto, Cf.: F. Kattenbusch, *o.c.*, II 47-53.399-401; F. Wiegand, *Die Stellung des Apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. I. Symbol und Katechumenat*, Leipzig 1899 (repr. Darmstadt 1972); L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1909, 309-60:319-22; G. Bareille, *Catéchumenat*: DThC, II 1968-87:1978-85; H. Leclercq, *a.c.*, (*supra*, n. 2), 1766-69; Id., *Catéchèse-Catéchisme-Catéchumene*: DACL, II 2530-79:2543-46; P. de Puniet, *Catéchumenat*: DACL, II 2579-2621:2595-2616; M. Righetti, *Historia de la Liturgia*, Madrid 1956, 649-82:663-65.680s; K. Jansen, *Katechumenat*: RGG, III 1189-90:1190; J.A. Jungmann, *Katechumenat*: LThK, VI 51-55:52s; J. Daniélou, *La catechesi nei primi secoli* (trad. ital.), Torino 1969, 49-51; A. Laurentin-M. Dujarier, *Catéchumenat*, Paris 1969, 247-49. Más bibliografía, *infra*, 55 (n. 50: en Milán). 55 (n. 65: en África). 129. San Cirilo Jer., *Cat.* XVIII 32; Cf. XV 2. «Esta es la Confesión [= Símbolo], que hoy os entrego» a quienes «voy a sumergir

a) La «**traditio Symboli**» u oficial entrega del Credo a los catecúmenos, tenía lugar —el sábado de la segunda semana antes de Pascua— en un sugestivo acto litúrgico, mediante el cual la Iglesia —representada por el obispo y su presbiterio con los fieles— transmitía a los «iluminados» [Jerusalén] o «competentes» [= África] «el tesoro de la vida»¹³¹ o la Fe recibida de los apóstoles, aprendiendo así aquéllos lo que deben «creer con el corazón, para conseguir la justicia» (Rm 10,10a). Debían, en efecto, *aprender de memoria* el Símbolo y «esculpirlo en el corazón»¹³², *sin escribirlo* «en pergaminos»¹³³, a fin que no lo olvidasen¹³⁴ y —también— para que «el sacramento de la fe no sea públicamente divulgado, ni llegue al infiel *el arcano de la fe*»¹³⁵. ¡El conocimiento del Símbolo por el pagano, sin previa explicación de sus verdades, podría obstaculizar su acercamiento a la fe cristiana! Durante quince días, por tanto, aquéllos tenían que memorizar y experimentar la fe recibida. Una experiencia del Símbolo acompañada y fomentada con la esmerada *explicación del mismo* por el obispo, terminada la cual tenía lugar:

b) La «**redditio Symboli**» o solemne confesión «con la boca» de la fe recibida, «para obtener la salvación» (Rm 10,10b), como lo hizo Timoteo «ante muchos testigos» (1Tim 6,12)¹³⁶. También esta pública profesión del Símbolo o «confesión de la fe»^{136a} se realizaba en un rito del todo sugestivo, aunque no uniforme en todas las iglesias: mientras que en *Jerusalén*, «uno por uno» de los «iluminados» —acompañado de sus padrinos— «entregaba el Símbolo» al obispo «al comienzo [= Domingo de Ramos] de la Semana Mayor»¹³⁷, en

en las aguas del bautismo», pues «seréis bautizados profesando esta fe»: San Gregorio Naz., *Orat.* 40,39-43. 130. San Agustín, *Serm.* 215,1; Cf. *Serm.* 57,2; 58,1; Nicetas R., *o.c.*, 13. 131. San Cirilo J., *Cat.* V 13; el Símbolo es «el tesoro de nuestro pecho» (San Ambrosio, *Explan. Symboli*, 1) o «un don divino»: San Pedro Cris., *Serm.* 59: PL 52,362. 132. San Cirilo J., *Cat.* V 12; Cf. también: Teodoro M., *Hom.* X 23; San Ambrosio, *o.c.*, 2,9; Rufino A., *o.c.*, 2; San Agustín, *De fide et symbolo*, I 1; *Serm.* 58,1.13; 213,10; 214,1.2; *Sermo ad catech. de Symb.*, 1; San Quodvultdeus, *Serm. II de Symb.*, I, 1; Sacram. Gelas., 35 (PL 74,1089); San Pedro Cris., *Serm.* 56 (PL 52,356). 57 (*ib.* 360). 58 (*ib.* 361). 59 (*ib.* 365). 60 (*ib.* 368). 61 (*ib.* 369.371). 62 (*ib.* 372); San Ildefonso T., *De cogn. bapt.*, 33. 133. San Cirilo J., *Cat.* V 12; así también: San Ambrosio, *o.c.*, 9; Rufino A., *o.c.*, 2; San Agustín, *Serm.* 214,1; *Serm. ad catech. de Symb.*, 1; San Pedro Cris., *Serm.* 56 (PL 52,356). 57 (*ib.* 360). 134. San Ambrosio, *o.c.*, 9. 135. San Pedro Cris., *Serm.* 61 (PL 52,371); Cf. también: Id., *Serm.* 56 (*ib.* 356). 57 (*ib.* 360). 58 (*ib.* 361). 59 (*ib.* 365); Rufino, A., *o.c.*, 2; San Ildefonso T., *o.c.*, 33. Sobre la «disciplina del arcano» con respecto a Símbolo, Cf.: F. Kattenbusch, *o.c.*, II 39s. 136. Cf. San Cirilo J., *Cat.* V 13; Nicetas R., *o.c.*, 2; San Agustín, *Serm.* 56,1; 57,1; 58,1; 59,1; 214,1; San Pedro Cris., *Serm.* 56 (PL 52,356). 62 (*ib.* 372). Ese rito de la «*redditio Symboli*», a imitación de la solemne «confesión pública» tanto de Jesús (1 Tim 6,13) como de Timoteo (1 Tim 6,12), tiene raíces veterotestamentarias: El «Credo histórico» de Israel (Dt 26,5b-10) es «pronunciado» por el creyente públicamente en el Templo (Dt 26,4-5a); Cf. C. Westermann, *Dieu dans l'Ancien Testament*, París 1982, 38. 136a. Así es designado el Símbolo por los Padres: «La Confesión de la fe» (San Cirilo J., *Cat.* XVII 3; Teodoro M., *Hom.* I 14; II 14; VI 15; IX 13.22.23; san Pedro Cris., *Serm.* 56 [PL 52,356A]. 69, *ib.*, 396B), «nuestra Confesión» (San Agustín, *Enchir.*, 96), «la Confesión de los fieles» (San Agustín, *De Civ. Dei*, VII 4,9) o simplemente «la Confesión»: Teodoro M., *Hom.* I 6,7; San Agustín, *Enchir.*, 64. 137. Egeria, *o.c.*, 46,3.

África devolvían el Símbolo «los competentes» una vez ocho días antes de Pascua y, de modo solemne, el Sábado Santo antes de ser bautizados¹³⁸. Ésta debió ser también la praxis en *Milán* y en *Roma*, como lo refleja el informe agustiniano sobre la solemne «profesión de fe» cristiana en esta última ciudad por el retórico y filósofo Mario Victorino, «en presencia del Pueblo santo» y «con gran entereza», deviniendo así públicamente lo que antes —por temor y vergüenza— rehusaba ser: Un miembro de «la Iglesia de Cristo»¹³⁹. Pues eso hace ya el Símbolo de quien —aunque no bautizado— lo conoce y profesa: «un fiel cristiano»¹⁴⁰.

3. El Credo teológico de la Iglesia

La bautismal confesión de Fe no es, sin embargo, el único testimonio de la Iglesia antigua sobre el Símbolo. Éste, en efecto, debía ser profesado diariamente por los «fieles», como distintivo o «signo de la fe» cristiana, en contraposición a su «extraño y enemigo»¹⁴¹. Es, pues, normal, que existiesen Símbolos derivados aunque no necesariamente vinculados a la profesión bautismal:

1) En efecto, ya en el s. III —probablemente a finales del s. II— la Iglesia de Roma poseía una confesión de Fe, trinitariamente estructurada, conocida como el **Símbolo romano**. Nos ha sido conservado en griego por una profesión de fe, que Marcelo de Ancira escribió al papa Julío I (ca. 356), ofreciéndonos Rufino de Aquileia (ca. 404) su —ligeramente diversa— forma latina:

πιστεύω οὖν εἰς θεὸν παντοκράτορα

καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ
τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν,
τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου
καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ
Ποντίας Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ
ταφέντα, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα
ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρα-
νοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς,
ὃθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς·

καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν,
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἰσαρκὸς ἀνάστασιν,
ζωὴν αἰώνιον.

Credo in deum patrem omnipotentem;

et in Christum Iesum filium eius unicum, dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine, quis sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos;

et in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

138. Cf. San Agustín, *Serm.* 58,1; 59,1; 213,8. 139. San Agustín, *Conf.* VIII 2,4-5. 140. San Agustín, *Serm.* 214,12. Así se expresa también el hodierno Magisterio de la Iglesia, afirmando que «los catecúmenos pertenecen al Pueblo de Dios», por «estar ya vinculados a la Iglesia, ser ya de la casa de Cristo y vivir con frecuencia una vida de fe, de esperanza y de caridad»: Conc. Vat. II, *Decr.* AG 14; Cf. también Codex Iuris Canonici (Ciudad del Vaticano 1983), can. 206. 141. Cfr. supra, 42.

La omisión del vocablo «Padre» en el primer artículo, así como la adición final «vida eterna», son las más importantes variantes del texto griego respecto a su forma latina, cuya versión hispana ofrecemos:

«Creo:

—en Dios, Padre todopoderoso;

—y en Cristo Jesús su único Hijo, nuestro Señor, que nació del Espíritu Santo y de María Virgen, que bajo Poncio Pilato fue crucificado y sepultado, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió al cielo, está sentado a la derecha del Padre, de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos;

—y en el Espíritu Santo, la santa Iglesia, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne»¹⁴².

Este Símbolo de Roma —regla o norma de la fe cristiana— fue la base del texto recibido por todos los **Símbolos Occidentales**, al que *interpretan* con ligeras variantes y ampliaciones textuales¹⁴³. También los **Credos Orientales** reflejan la *interpretación* teológica de una antigua profesión de fe¹⁴⁴, siendo por

142. El texto griego + latino (de Marcelo A. y Rufino A.) es ofrecido por: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 22-25; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 102s (trad. españ., 128s). Sobre el Símbolo Romano; Cf.: A. Harnack, *a.c.*, 743-45; Id., *o.c.*, 10-11; Id., *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderten*: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 364-90; A.E. Burn, *o.c.*, 45-66: 198-201; F. Kattenbusch, *o.c.*, I 59-77; II 471-728; P. Battifol, *a.c.*, 1668-73; G. Krüger, *Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion*: ZNW 6 (1905) 72-79; F.J. Bacoock, *The old Roman Creed*: JThSt 23 (1922) 362-89; B. Capelle, *Le Symbole Romain au II^e siècle*: RBén 39 (1927) 37-45; Id., *Les origines du Symbole Romain*: RThAM 15 (1930) 5-20; H.J. Carpenter, *The Birth from the Holy Spirit and the Virgin in the Old Roman Creed*, en: JThS 40 (1939) 31-36; H. Lietzmann, *Symbolstudien, II-IX*: «Kleine Schriften», III 192-229; D. Holland, *The earliest text of the old Roman Creed*: ChH 34 (1965) 251-81; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Gütersloh 21976, 194-98; P. Smulders, *The Sitz im Leben of the old Roman Creed. New conclusion from neglected data*: StPatr 13 (1975-76) 409-21; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 100-166 (trad. españ. 125-201). Sobre la estructura rítmica del texto latino, Cf. H. Jordan, *Rytmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur*, Leipzig 1905, 35-38. La ausencia de polémica antidoceta y antigñóstica en el contexto inmediato de las confesiones de fe y fórmulas bautismales de san Justino, San Ireneo y Tertuliano (Cf. supra, 18, nn. 106-115) así como la *previa instrucción catequética* al trinitario interrogatorio bautismal de la Iglesia romana (Hipólito R., *Trad. Apost.*, 17-18.21; Cf. san Justino, *1Apol.*, 61, 2-3) muestra, que el Símbolo romano se **formó** no *directamente* como reacción antigñóstica (contra: A.C. McGiffert, *o.c.*, 62s; G. Krüger, *a.c.*, 77ss; A. Harnack, *Marcion*, Leipzig 21924, 316*, n. 2: «...no sería improbable...»), sino como normal desarrollo de la fórmula bautismal trinitaria (Mt 28,19) y, a la vez, compendio de la recibida instrucción catequética: Cf. J.N.D. Kelly, *o.c.*, 145s (trad. españ., 177s), y otros autores (supra, 17, n. 99). 143. Cf.: A. Harnack, *a.c.*, 745-47; F. Kattenbusch, *o.c.*, I 78-215; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 172-181 (trad. españ.) 209-219). 144. No unánimemente determinada por los especialistas: Mientras algunos la identifican con el *Símbolo romano* (así F. Kattenbusch, *o.c.*, I 368-92: 389s), otros postulan una *diferente profesión original* (así H. Lietzmann, *o.c.*, 194-203), atribuyendo otros la formación de aquellos Credos a raíz de la *triple confesión bautismal* (J.N.D. Kelly, *o.c.*, 198-201: trad. españ., 238-41; Cf. A.E. Burn, *o.c.*, 70), en la que se enraizarían tanto los Credos occidentales como los orientales (Id., *o.c.*, 201-3: trad. españ., 241-45). Del todo instructivos, a este respecto, son los análisis de A. Harnack, (*a.c.*, 747-52), según el cual los Símbolos orientales surgieron (desde finales del s. III) a raíz de una antigua «*formula cristológica*» y de antiguas «*fórmulas bautismales*»,

ello generalmente más amplios que los occidentales ¹⁴⁵: es lo que acusa el texto del Símbolo cesariense ¹⁴⁶, jerosolimitano ¹⁴⁷ y antioqueno ¹⁴⁸, en los que la reacción antiherética impuso el retoque del texto base.

2) Como teológica *interpretación* de un antiguo (bautismal) Credo oriental en reacción antiarriana, formularon asimismo en Nicea los padres del primer concilio ecuménico (a. 325) una profesión de la fe ortodoxa en el **Símbolo Niceno**:

— Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα, παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητήν.

— Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

— Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

—Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas, visibles e invisibles.

—Y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado por el Padre, unigénito, o sea, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial con el Padre, por quien todo fue hecho, en el cielo y en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, volverá a juzgar a los vivos y a los muertos.

—Y en el Espíritu Santo.

Y a los que dicen que hubo tiempo en que no existió, que no existió antes de nacer y que comenzó a existir de la nada, y a los que afirman que el Hijo de Dios es de una hipóstasis o sustancia diferente o que está sujeto a alteración o cambio —a éstos la Iglesia católica y apostólica los anatematiza ¹⁴⁹.

no antes de que se hubiese «aprendido a conocer y valorar el Símbolo romano» (749; Cf. 752), siendo en todo caso «hazaña de la Iglesia romana haber creado el Símbolo y, con él, el fundamento de todos los Símbolos eclesíasticos» (752: Lo cursivo es nuestro). 145. Cf. F. Kattenbusch, *o.c.*, I 216-392; II 180-277; H. Lietzmann, *Symbolstudien, II-IV*: «Kleine Schriften», III 192-213; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 181-201 (trad. españ., 219-233). 146. Texto reproducido por A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 131s; Cf. F. Kattenbusch, *o.c.*, I 228-233; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 182s (trad. españ., 220s). 147. Texto reproducido por A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 132-34; Cf. A.E. Burn, *o.c.*, 66-69; F. Kattenbusch, *o.c.*, I 233-244; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 183s (trad. españ., 221s). 148. Texto en A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 141-43.302.380; Cf. F. Kattenbusch, *o.c.*, I 220-23; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 185s.187s (trad. españ., 223-24.226s). 149. Texto griego en: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 160s; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 215s (trad. españ. 259); excelente edición crítica y comentario ofrece G.L. Dossetti, *Il Símbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma 1976, 29-167.277-84.

Por vez primera los pastores de la Iglesia usaron la confesión bautismal, para definir la norma o regla de fe ortodoxa, de modo que el catequético Símbolo de los catecúmenos devino el Credo teológico de los obispos y teólogos. Se comprende, pues, la escasa resonancia del Símbolo niceno en la vida de la Iglesia, durante los años siguientes a su formulación: ¡La pastoral del Bautismo así como la praxis cristiana seguía su propio camino! ¹⁵⁰.

También las discusiones teológicas continuaban su curso, hasta que el concilio constantinopolitano I (a. 381), reaccionando contra las nuevas formas del arrianismo así como respondiendo a quienes negaban la divinidad del Espíritu Santo, juzgó necesario *reinterpretar* el Credo niceno en una nueva norma de la ortodoxia o Confesión de Fe, —solemnemente leída luego (a. 451) durante el concilio calcedonense y *reinterpretada* por otros Símbolos ¹⁵¹—, conocida como el **Símbolo constantinopolitano**:

Sobre el Símbolo niceno, expresión de «la fe profesada por los padres según las Escrituras» (San Atanasio, *Ad Epict.*, 1), Cf. también: Anónimo (finales s. IV), *Commentarius in Symbolum Nicaenum*: PLS, I 219-40; F.J.A. Hort, *Two Dissertations*, I, Cambridge 1876, 54-72; A.E. Burn, o.c., 98-106; F. Kattenbusch, o.c., I 228-233; F. Loofs, *Das Nicaenum*: «Fs. K. Müller», Tübingen 1922, 68-82; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Erlangen-Leipzig 1923, 41-45; A. D'Alès, *Le dogme de Nicée*, Paris 1936, 243-70; I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo niceno*, Madrid 1947; Id., *Das Glaubensbekenntnis des I. Konzils von Nikaia*: LThK, VII 968s; Th. Camelot, «Symbole de Nicée» ou Foi de Nicée?: OCP 13 (1947) 425-33; H. Lietzmann, *Symbolstudien, XIII-XIV*: «Kleine Schriften», III 248-60; H. Vogel, *Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie*, Berlin 1963; A. Adam, o.c., II 223-26; B. Welte, *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*: «Zur Frühgeschichte der Christologie» (QD 51), Freiburg 1970, 100-117; D. Perezil, *Le Symbole de Nicée hier et aujourd'hui*, en: AA.VV., «La foi de l'Eglise», Paris 1978, 17-45; R. E. Person, *The method of theological decision making at the early Ecumenical Councils*, Basel 1978, 71-104; J.N.D. Kelly, o.c., 215-254 (trad. españ., 247-303); A.M. Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*: «Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität», Göttingen 1982, 98-283: 163-170 (bibliogr.). ¹⁵⁰. Cf. J.N.D. Kelly, o.c., 254-62 (trad. españ., 303-313). ¹⁵¹. Ya por el **Símbolo de Calcedonia** (a. 451): Cf. H. Bacht-A. Grillmeier, *Chalcedon. II*: LThK, II 1006-9: 1007ss; I. Ortiz de Urbina, *Das Glaubensbekenntnis von Chalcedon - sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*: «Das Konzil von Chalcedon» (Hrsg. A. Grillmeier-H. Bacht), I, Würzburg ²1959, 389-418: 406ss; E.L. Fotin, *The Definitio fidei of Chalcedon and its philosophical sources*: StPatr 5[1960] 489-98; J. Liebaert, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* [HDG III. 1a], Freiburg 1965, 123-126; K. Baus-E. Ewig, *El sínodo ecuménico de Calcedonia (451)*: MHE, II, Barcelona 1980, 172-81: 176ss, formulado «como explicación del Símbolo niceno y constantinopolitano» (A. Grillmeier, o.c., 1008), como lo hará luego el **Símbolo atanasiano** (texto en: A. Hahn-G.L. Hahn, o.c., 174-77; *Denz.* 39-40), compuesto probablemente en la segunda mitad del s. V y de origen galicano: Cf. A.E. Burn, o.c., 124-149; Id., *The Athanasian Creed*, Oxford 1912; J. Quasten, *Patrologia*, II, Madrid 1962, 34-36 (bibliogr.); J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed*, London 1964; J.M. Perrosanz, *El Símbolo atanasiano*, Madrid 1976.

— Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα, παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

— Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

— Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἄμήν.

— Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y tierra, de todo lo visible y lo invisible.

— Y en un solo Señor Jesucristo, el unigénito Hijo de Dios, engendrado por el Padre antes de todos los tiempos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, por el que todo fue hecho, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó de los cielos y se encarnó por el Espíritu Santo y María la Virgen y se hizo hombre, y por nosotros fue crucificado por sentencia de Poncio Pilato, y padeció y fue sepultado, resucitó al tercer día, según las Escrituras, y subió a los cielos, y está sentado a la derecha del Padre y volverá con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos, y su reino no tendrá fin.

— Y en el Espíritu Santo, el Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, que habló por los profetas. Y en una sola Iglesia santa, católica y apostólica. Profesamos un solo bautismo para el perdón de los pecados. Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. **Amén**¹⁵².

152. Texto griego en A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 162-65; G.L. Dossetti, *o.c.*, 244-250. Cf. a este respecto: F. Kattenbusch, *o.c.*, I 233-44; J. Kunze, *Das nizänisch-konstantinopolitanische Symbol*, Leipzig 1898 (reprod. Aalen 1972); A. D'Ales, *Nicée-Constantinople. Les premiers Symboles de foi*: RSR 26 (1936) 85-92; J. Lebon, *Nicée-Constantinople. Les premiers Symboles de foi*: RHE 32 (1936) 537-47; I. Ortiz de Urbina, *La estructura del Símbolo constantinopolitano*: OrChrP 12 (1946) 275-85; Id., *Nicaeno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis*: LthK, VII 938-40; E. Kähler, *Nicäno-Konstantinopolitanum*: RGG, IV 1454s; A.-M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, 132-208; Id., *o.c.*, 206-14; B. Schultze, *Das Nicaeno-Constantinopolitanum und das Filioque*: OrChr 35 (1969) 334-46; A. Adam, *o.c.*, 240-43; G.L. Dossetti, *o.c.*, 169-284 (¡excelente edición crítica y comentario!); W. Beinert, *Das Glaubensbekenntnis der Ökumene. Eine Auslegung des grossen (nizäno-konstantinopolitanischen) Glaubensbekenntnis*, Freiburg 1976, 17-142; J.D.N. Kelly, *o.c.*, 296-367 (trad. españ., 353-434); K. Baus-E. Ewig, *El Símbolo de Constantinopla (381)*: MHE, II, Barcelona 1980, 118-24; W.D. Hausschild, *Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensbildung*: «Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft» (Hrsg. v. K. Lehmann-W. Pannenberg), Frei-

Éste es el Credo más influyente en la Iglesia, a partir del s. IV: *Reinterpretado* —contra los monotelistas— por el CONC. de LETRÁN (a. 649)¹⁵³, y más ampliamente —contra los priscilianistas— por el XI CONC. de TOLEDO (a. 675)¹⁵⁴ así como por LEÓN IX (a. 1053) en la Profesión de Fe obligatoria para la consagración episcopal¹⁵⁵, aquél fue reasumido sustancialmente —con ligeras ampliaciones— ya por el I-II CONC. de TOLEDO (a. 400.447)¹⁵⁶ y, más tarde, por PÍO IV (a. 1564) en su «Profesión de fe tridentina»¹⁵⁷; fue, pues, desde el s. V una de las principales teológicas «*Reglas de Fe*», usadas por la Iglesia contra los herejes en la determinación y definición de sus verdades dogmáticas. *Litúrgicamente* ocupó también ese Símbolo un puesto central¹⁵⁸: Si en Oriente (desde el s. VI) y en Occidente (desde el s. IX) devino el Símbolo bautismal, a partir del s. VI fue introducido (por vez primera en España) en la santa Misa, durante cuya celebración lo recitaron los fieles en los siglos siguientes. «Lejos de arrinconarlo, *la reforma* [protestante] reafirmó su carácter de obligatoriedad», siendo por tanto «este Credo uno de los pocos lazos, que siguen uniendo a las diferentes partes del cristianismo desgarrado»¹⁵⁹. Y sigue aunando en la fe a los *fieles católicos*: Tras la reforma litúrgica impulsada por el Conc. Vaticano II, la Iglesia católica le asignó su justificado puesto tanto en la Liturgia de los catecúmenos como en la de la Misa de los fieles¹⁶⁰, siendo asimismo ese Símbolo la profesión de fe exigida por la actual Legislación eclesial a quienes son promovidos tanto a las órdenes y dignidades eclesiales como al gobierno pastoral e institucional de las Iglesias¹⁶¹.

3) La sustitución del antiguo Símbolo romano por el Credo constantinopolitano en el rito bautismal, sin embargo, no fue definitiva. Ya en el s. VI aparece en el norte de España y sur de Francia *una fórmula del «Credo» muy afín al Símbolo romano*, que terminó por ser aceptada como **texto recibido** [= T] o forma oficial del Símbolo de los apóstoles¹⁶². Se distingue de aquél por algunas ligeras variantes y, sobre todo, por adiciones sustanciales, como son el «descenso a los infiernos» de Jesús tras su muerte, la designación de la Iglesia como «católica» y la fe en «la comunión de los santos», así como la conclusiva mención de «la vida eterna»¹⁶³.

burg-Göttingen 1982, 13-48. 153. Cf. *Denz.* 254-269; ya en el s. V por el *Símbolo Calcedonense* y el *Símbolo Atanasiano*: Cf. supra, n. 151. 154. Texto latino en: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 242-48; *Denz.* 275-87. Cf. a este respecto: J.A. de Aldama, *El Símbolo toledano* (AG. 7), Roma 1934; J. Madoz, *Le Symbole du XI^e Concile de Tolède*, Louvain 1938; Id., *El Símbolo del conc. XVI de Toledo*, Madrid 1946; J. de Pérez, *La cristología de los Símbolos toledanos IV, VI y XI*, Roma 1939. 155. Cf. *Denz.* 343-49. 156. Cf. *Denz.* 19. 157. Cf. *Denz.* 994-100: 994; Cf. H. Jedin, *Tridentinisches Glaubensbekenntnis*: LThK, X 338; Id., *Geschichte des Konzils von Trient*, IV. 2, Freiburg 1975, 241. 158. Cf. supra, 8s, n. 23 (bibliogr.). 159. J.N.D. Kelly, *o.c.*, 296 (trad. españ., 354); así también W.D. Hauschild, *a.c.*, 13. 160. Cf. S. Congregación del Culto, *Rituale Romanum. Ordo initiationis christianae adultorum* (Ciudad del Vaticano 1972), N^{os} 186-199; Pablo VI, *Missale Romanum*, Ciudad del Vaticano 1975, 389s. 161. Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 833. 162. Cf. F. Kattenbusch, *o.c.*, I 189-99; II 759-815; P. Battifol, *a.c.*, 1662-65; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 368-434 (trad. españ., 435-509); sobre la mencionada fecha de composición y origen del T, Cf. Id., *o.c.*, 404-20 (trad. españ., 477-93). 163. Cf. J.N.D. Kelly, *o.c.*, 369-97 (trad. españ., 437-68). Reproducimos a continuación el texto latino ofrecido

—*Credo in deum patrem* omnipotentem, creatorem coeli et terrae.

—*Et in Iesum Christum*, filium eius unicum, dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram dei patris omnipotentis, inde venturus est iudicare vivos et mortuos.

—*credo in Spiritum sanctum*, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, et vitam aeternam. **Amen.**

—*Creo en Dios Padre* todopoderoso, creador de cielo y tierra.

—*Y en Jesucristo*, su único Hijo, nuestro Señor,

que fue concebido por obra del Espíritu Santo, nació de María Virgen, padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, resucitó al tercer día de entre los muertos, subió a los cielos, está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso, desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.

—*Creo en el Espíritu Santo*, la santa Iglesia católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna. **Amén.**

Este ampliado texto del Símbolo romano se impuso gradualmente como fórmula de fe en las iglesias de occidente, hasta que en el s. IX adquirió ya «el monopolio» de Credo bautismal y, a partir de entonces, fue aceptado también por Roma como «el Credo oficial»¹⁶⁴. Nada de extraño, pues, si a raíz de ese *texto recibido del Símbolo apostólico* redactaron su Profesión de Fe en el IV CONC. de LETRÁN (a. 1215) y el II CONC. de LIÓN (a. 1274)¹⁶⁵, siendo asimismo el texto del Símbolo comentado por STO. TOMÁS A. (a. 1273) primero y, luego (a. 1566), por el CATECISMO ROMANO¹⁶⁶: su autoridad —en el período medieval y renacentista— era indiscutible. Y fue reconocida también por los reformadores protestantes, así como —en nuestro siglo— por varias asambleas ecuménicas¹⁶⁷, siendo ésa la fórmula preferentemente usada hoy por la Iglesia católica en la renovada Liturgia de los catecúmenos, durante el rito de la «*traditio Symboli*»¹⁶⁸.

Estos precedentes desarrollos, por lo demás, son ya un claro indicio de:

por: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 30s; *Denz.* 7; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 369 (trad. españ., 436). **164.** J.N.D. Kelly, *o.c.*, 426-34 (trad. españ., 501-9). **165.** Cf. *Denz.* 428-30.461-64. **166.** Cf. *infra*, 57s. **167.** Cf. J.N.D. Kelly, *o.c.*, 368 (trad. españ., 435s). **168.** Cf. S. Congregación del Culto, *o.c.*, (*supra*, n. 160), n. 186.

3. Actualidad del Símbolo

El Credo de la Iglesia no es monumento literario del pasado. Aquél es, por el contrario, el *siempre actual* compendio de la fe cristiana, que de cada creyente exige no sólo ser personalmente creída «en el corazón» sino también ser confesada «con la boca» (Rm 10,9-10), como testimonio o gozoso anuncio de «la Vida» divina manifestada en «la Palabra» encarnada, por aquél «oída» y «vista» y «contemplada» (Cf. 1Jn 1,1-3). Precisamente la fuerza ínsita en ese testimonio confiere hoy al Símbolo un *puesto de relieve* en la vida de la Iglesia y, ante todo, en la hodierna reflexión teológica:

1. Actualidad teológica

1) La hodierna renovación de los estudios teológicos, recientemente requerida e impulsada por el Conc. Vat. II «mediante un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación» (Decr. OT 17), exige una profunda reestructuración interna y externa de los diversos tratados de la teología, que satisfagan plenamente a la orientación del Magisterio conciliar. Una tarea ya ciertamente aquí y allí emprendida, pero insuficientemente lograda. Un criterio seguro, a este respecto, lo puede ofrecer la estructura misma del Credo. En efecto, si la teología está compendiada en el Símbolo, cifra y síntesis de la dogmática de la Iglesia (Cf. *supra*), *sus tratados teológicos deberían reorganizarse interior y exteriormente ajustándose a la unitaria estructura literariamente ternaria y teológicamente trinitaria del Credo* (Cf. *infra*), de modo que en su misma ordenación interna y externa reflejen aquéllos tanto *la unidad* como *la jerarquía* de las verdades reveladas, que integran la dogmática de la Iglesia, explicitación teológica del Símbolo: Si su «creo en» **introdutorio** es explicitado por la introducción general a la teología [= Teología Fundamental], todos los demás tratados deberían reorganizarse y estructurarse como explicitaciones teológicas de la **triple confesión** en *Dios Padre y Creador* [= Dios uno y trino + Cosmología teológica], en *Jesucristo su Hijo y Señor* [= Cristología], el cual por nosotros se encarnó, murió y resucitó [= Encarnación + Soteriología + Mariología], y en *el Espíritu Santificador* [= Pneumatología] mediante la Iglesia y sus sacramentos [= Eclesiología + Semeiología sacramentaria], para comunicar al hombre creyente «la vida eterna» [= Escatología]. Toda la teología se estructura de este modo según la composición interna del Símbolo, —su raíz u origen y compendio—, al que explicita y desarrolla. Una estructuración, pues, *normal y objetiva*, por corresponder a la de su fuente. Más aún: aquélla tiene la ventaja no sólo de resaltar que *el epicentro* de toda la teología —¡lo es del Símbolo!— es «el misterio de Cristo», según la mencionada orientación del Magisterio conciliar, sino también de subrayar la *estrecha relación* tanto de la Mariología con la Cristología como de la Eclesiología y Semeiología sacramentaria con la Pneumatología. Si todo esto es exacto, *el Símbolo puede contribuir eficazmente a la ho-*

dierna renovación de los estudios teológicos. No es ése, sin embargo, el único ni principal motivo de su actualidad teológica.

2) También está llamado a desempeñar hoy el Credo de la Iglesia *un papel decisivo, en el contexto del actual pluralismo teológico:*

La libertad —natural facultad humana de elegir los medios más aptos para conseguir el propio fin¹— es constitutivo esencial del hombre. Éste, en efecto, fue creado a imagen del Dios libre², Quien por eso quiso dejarle «en manos de su propia decisión (Eclo 15,14), para que espontáneamente busque al Creador y, adhiriéndose libremente a Él, alcance la plena bienaventuranza»³. De ahí que la libertad «acompañó y acompaña al hombre a través de su historia», como «uno de los factores más determinantes de su rumbo», pues aquél «hizo y hace historia en la medida que quiso y quiere liberarse de toda tiranía»⁴, consciente de que la «libertad es el mayor de los bienes»⁵. Esta convicción abriga sobre todo el hombre hodierno, particularmente sensible al acariciado sonido de aquel vocablo: «*Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad*»⁶. Herida ésta, sin embargo, «por el pecado», y cuyo recto uso exige por tanto de aquél «apoyarse necesariamente en la gracia de Dios»⁷. De ahí el empeño del actual Magisterio de la Iglesia por enseñar y fomentar el recto uso de las libertades del hombre⁸ y, entre ellas, el *libre ejercicio de la cultura*, reconociendo sin ambages a todos «los fieles —clérigos o laicos— *la justa libertad de investigación, de pensamiento y de manifestar humilde y valerosamente su opinión en los campos que son de su competencia*»⁹.

Es, pues, normal que los exégetas y teólogos católicos, estimulados por el mismo Magisterio «a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina [de la fe] a los hombres de su época» y a profundizar «en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos... un más pleno conocimiento de su fe»¹⁰, hiciesen en los últimos decenios amplio uso de esa libertad, justamente reconocida. Resultado eminentemente positivo de ese ejercicio es, sin duda, el primaveral o ya estuvo florecimiento de las ciencias sagradas, desembocando en un legítimo **pluralismo teológico** que, fiel a la Tradición apostólica —custodiada e interpretada por el

1. León XIII, Enc. *Libertas praestantissimum* (ASS 20 [1887] 593-613), 5; Id., Enc. *Annum ingressi* (ASS 34 [1901-1902] 513-22), 24. 2. Cf. Gén 1,26-27; Jer 18,6; Rm 9,15-21; 2Cor 3,17. 3. Conc. Vat. II, *Const.* GS 17; Cf. *ib.* 21.68. 4. S. Sabugal, *¿Liberación y secularización?: Intento de una respuesta bíblica*, Barcelona 1978, 8. 5. Epicteto, *Dissertationes*, IV 1,52. 6. Conc. Vat. II, *Const.* GS 4; Cf. Pablo VI, *Exh. Apost.* EN 29-30. 7. Conc. Vat. II, *Const.* GS 17. 8. *Política* (Cf. Juan XXIII, Enc. MM 97; Enc. PT 35.42-52.120-25; Conc. Vat. II, *Const.* GS 31.75), *socioeconómica* (Cf. Juan XXIII, Enc. MM 82-83.109-112; Conc. Vat. II *Const.* GS 66-68.71; Pablo VI, Enc. OA 47), *religiosa*: Cf. Conc. Vat. II, *Const.* LG 36; *Const.* GS 42.76; *Decl.* DH 2-8.10.13. 9. Conc. Vat. II, *Const.* GS 62. Sobre el tema de «la libertad en la Iglesia», Cf. K. Rahner, *Escritos de Teología*, II, Madrid 1961, 95-114.269-74; VI, Madrid 1969, 210-32; Id., *Schriften zur Theologie*, X, Einsiedeln 1970, 115-32; Id., *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1979, 463s. 10. Conc. Vat. II, *Const.* GS 62.

Magisterio de la Iglesia— y enraizado o anclado en la **unidad de la fe** cristiana, promete y está dando ricos frutos.

¡No siempre es ése el caso, sin embargo! Pues, precisamente en las últimas décadas, varios exégetas y teólogos realizan su investigación exegetica y elaboran su reflexión teológica al margen o, incluso, contra la guía y enseñanza del Magisterio de la Iglesia, al que «únicamente fue confiado [por Cristo] el carisma de interpretar auténticamente la Palabra de Dios»¹¹, *dañando así gravemente la unidad dogmática del cristianismo*. En efecto, ya el a. 1967 la comisión especial nombrada por el primer SÍNODO EPISCOPAL denunció *la existencia de serios errores teológicos*¹², proponiendo que «la Sede Apostólica... publique una declaración positiva y pastoral sobre las cuestiones referentes a la actual problemática doctrinal, para dirigir con seguridad la fe del Pueblo de Dios»¹³.

Una propuesta solícitamente acogida por el entonces Pastor supremo PABLO VI, respondiendo a los mencionados errores teológicos con su «*Solemne Profesión de Fe*» o «*El Credo del Pueblo de Dios*»¹⁴, que con agrado designaríamos el Símbolo del siglo XX: En el empeño por «conservar íntegramente el depósito de la fe (Cf. 1Tim 6,20)» cristiana y de llevarla «a la vida... en este mundo», así como consciente de tener que «cumplir el mandato confiado por Cristo a Pedro», —en calidad de «sucesor» suyo—, es decir confirmar «en la fe a los hermanos» (Lc 22,32), el Papa decidió «hacer una **profesión de fe**», que «repite sustancialmente —con algunas *explicaciones* postuladas por las condiciones espirituales de esta época— la fórmula nicena, es decir, la fórmula de la tradición inmortal de la santa Iglesia de Dios»¹⁵; lo hizo, por lo demás, saliendo al paso de «perturbaciones» sufridas por algunos bajo el «influ-

11. Conc. Vat. II, *Const.* DV 10: Cf. *ib.*, 23; *Decr.* OT 16; *Const.* LG 67. 12. En su informe sobre *Las opiniones religiosas actuales y el ateísmo* (Cf. *Ecclesia* 28 [1967] 1657ss) se lamentan el que «algunos pongan realmente en duda ciertas verdades de fe, entre otras las referentes al conocimiento de Dios, a la persona de Cristo y su resurrección, a la eucaristía, al misterio del pecado original, a la objetividad permanente de la ley moral y a la perpetua virginidad de Santa María»: *Ibid.*, 1657. 13. *Ib.*, 1659. 14. Cf. Pablo VI, *Solemnis Professio Fidei*, en: AAS 60 (1968) 433-445. Las primeras ediciones en varios idiomas, hechas por la Poliglota Vaticana, titularon esa Profesión de Fe (así la ed. española) *El «Credo» del Pueblo de Dios*; Cf. a este respecto: J. Daniélou, *La profession de foi de Paul VI*: Études (1968) 599-607; L.M. Almendáriz, *Los enunciados de la fe (Cristianismo para hoy)*: RazFe 178 (1968) 23-40; Y Congar, *Au milieu des ouragans. L'Eglise affronte aujourd'hui son avenir*, Paris 1969, 58-65. El mejor comentario a ese importante documento de Pablo VI es el realizado por el teólogo español C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios*, Madrid (1969)²1975, 38-237. 15. Pablo VI, *o.c.*, 1.3. Ya Sto. Tomás enseñó que «compete a la autoridad del Sumo Pontífice hacer una nueva proposición del Símbolo» o «redactar un nuevo Símbolo», puesto que «la composición de» aquél «se hizo en un concilio universal» [= Niceno + Constantinopolitano], sólo válidamente «convocado por la autoridad del Sumo Pontífice»; por lo demás, su redacción «pertenece a la misma autoridad, que debe determinar por sentencia las cosas de fe, para que sean inalterablemente mantenida por todos», lo que «pertenece a la autoridad del Sumo Pontífice» (Cf. Lc 22,33), por garantizar él «la unidad de la fe en toda la Iglesia»: *Summa Theol.*, II-II, I 10.

jo de un mundo...; en el que tantas verdades son completamente negadas o puestas en discusión»; pues si «la Iglesia juzga obligación suya no interrumpir los esfuerzos de penetrar más y más en los misterios profundos de Dios» así como de «proponerlos a los hombres de las épocas sucesivas cada día de un modo más apto», debe cuidar «que, mientras se realiza este necesario deber de investigación, no se derriben verdades de la doctrina cristiana»¹⁶; y seguidamente dio el Santo Padre «un testimonio firmísimo a la Verdad confiada a la Iglesia, para que la anuncie a las gentes», con la «Profesión de Fe»¹⁷, que «reúne los elementos esenciales de la fe católica»¹⁸ en una *interpretación hodierna* del Credo de Nicea y del Símbolo de los Apóstoles. De ahí su actualidad teológica.

Y no la perdió desde entonces. Pues, lamentablemente, no parecen haberse abierto todos los oídos de exégetas y teólogos sordos al Magisterio y, por ello, promotores de un *pluralismo teológico frecuentemente herético*¹⁹, en el que la unidad de la fe cristiana y de la dogmática de la Iglesia son sacrificadas sobre el altar de un *liberalismo teológico* y de un *esnobismo mundano*. El problema cobró tales dimensiones, que la Santa Sede decidió confiar su estudio y soluciones a la COMISIÓN PONTIFICIA INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA, cuyos trabajos y deliberaciones fueron resumidos (a. 1972) en 15 tesis, —comentadas por algunos de sus más renombrados representantes²⁰—, en cuyos análisis así como en otros estudios se percibe el esfuerzo por un **equilibrio** entre el *justificado pluralismo teológico* y la *necesaria unidad dogmática*²¹.

Ahora bien, ese equilibrio sólo es realizable, —nos parece—, si tanto el análisis exegético como la reflexión teológica se enraizan o vuelven a enraizarse en el fecundo subsuelo del Símbolo, aceptando como punto de partida esa unitaria Confesión de Fe cristiana²² y síntesis de la dogmática de la Iglesia, que la exégesis y la teología deben sin duda reinterpretar incesantemente para el hombre de su tiempo. Lo que significa: Si en curso del Cristianismo el Credo fue criterio seguro de la ortodoxia cristiana, es decir, faro de la exégesis y

16. Pablo VI, *o.c.*, 4. 17. Pablo VI, *o.c.*, 8-30. 18. Así lo designó Juan Pablo II, *Exh. Apost.* CT, 28. 19. Cf. K. Rahner, *Häresien in der Kirche?*: «Schriften zur Theologie», IX, Einsiedeln 1970, 453-478. 20. Cf. Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico*, Madrid 1976, 11-104. 21. Cf. J. Ratzinger, *Las dimensiones del problema*: *Ib.* 15-50; *Id.*, *Sobre la cuestión de la validez permanente de las fórmulas dogmáticas*; *Ib.*, 61-68; B. Rigaux, *Unidad y pluralidad de las imágenes de Jesús en Los Sinópticos*: *Ib.*, 107-148; Ph. Delhaye, *Unidad de fe y pluralismo teológico según los documentos del Magisterio romano de los diez últimos años (1962-72)*: *Ib.*, 149-175; L. Bouyer, *La unidad de fe y el pluralismo teológico*: *Ib.*, 177-193. Sobre el justificado pluralismo teológico. Cf. también K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*: *o.c.*, IX 11-33; *Id.*, *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*: Conc 46 (1969) 427-48; G. Philips, *A propos du pluralisme en théologie*: *EThL* 46 (1970) 149-79; M. Flick, *Pluralismo teológico e unità della fede*: *Civ Catt* 1 (1970) 323-33; R. Latourelle, *Cristo y la Iglesia signos de salvación*, Salamanca 1971, 165-71. 22. Cf. K. Rahner, *Häresien in der Kirche?*, 464-69; H. de Lubac, *o.c.*, 346s.

teología así como «la norma de fe» usada por el Magisterio de la Iglesia en la determinación y definición de sus verdades dogmáticas, también *hoy el Símbolo está llamado a ser el árbitro de la ortodoxia exegética y teológica: El insustituible garante de ese equilibrio —difícil pero no menos necesario— entre pluralismo teológico y unidad dogmática, que necesita y está exigiendo la hodierna exégesis y teología de la Iglesia*. De ahí la fraterna exhortación a mis colegas, exégetas y teólogos: ¡No olvidemos el Símbolo! Pues éste tiene además una indiscutible:

2. Actualidad ecuménica

«Promover la unidad entre todos los cristianos» fue «uno de los principales propósitos del Concilio Vaticano II», cuyo Decreto sobre el Ecumenismo, elaborado en la convicción de que la «división» entre las diversas Iglesias cristianas «contradice abiertamente a la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña a la sacratísima causa de la predicación del evangelio a todos los hombres»²³, ha delineado los principios fundamentales, que deben guiar e impulsar a los fieles católicos en la práctica de un objetivo diálogo ecuménico²⁴. Precisamente en la sincera y valiente realización de este diálogo, debe ocupar un *puesto central* el Símbolo de la Fe. Por varias razones:

1) El Símbolo ha sido y es tenido en alto aprecio por todos los Hermanos separados, como síntesis y expresión perenne de la fe apostólica²⁵. En efecto, las separadas **Iglesias ortodoxas** consideran al Símbolo niceno-constantinopolitano «la suma de las decisiones dogmáticas de los 7 sínodos ecuménicos (a. 325-787)» antiguos²⁶ y, por tanto, «infalible norma de fe»²⁷. Una valoración plenamente condividida por la Iglesia católica: *¡El Credo nos mantiene unidos!* También nos une con las **Iglesias protestantes**. Ya LUTERO lo comentó (a. 1529) en su «Catecismo mayor» y «menor»²⁸, designándole acertadamente —como lo habían hecho varios Padres y lo haría después el Catecismo romano— «la suma» de la fe²⁹. También J.CALVINO comentó amplia-

23. Conc. Vat. II, *Decr. UR*, 1. 24. Cf. *Ibd.*, 2-23. 25. Cf. a este respecto: B. Lohse, *Bekenntnisse. IV. Theologiegeschichte*; RGG I 993; W. Jannasch, *Bekenntnis. Praktisch-theologisch: Ib.*, 1000-3:1001s; W. Maurer, *Bekenntnis. Rechtlich: Ib.*, 1003-7:1005ss; H. Lahr, *Bekenntnisbildung: Ib.*, 1009-11:1010s; E. Wolf, *Bekenntnisschriften: Ib.*, 1012-17:1012.1015s; J. Koenen, *Anglikanische Artikel: LThK*, I 545s; Y.M.-J. Congar, *Anglikanische Kirche, II. Lehre: Ib.*, 548-52:548s; B. Schultze, *Bekenntnisschriften. II. B. der Orthodoxen: Ib.*, 148s; W. Lohff, *Bekenntnisse. IV. Protestantische B.: Ib.*, II 149-52:149s; P. Meinhold, *Ökumenische Kirchenkunde*, Stuttgart 1962, 101-102; W.D. Hauschild, *a.c.*, 45-48; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 368 (trad. españ., 435s). 26. E. Wolf, *a.c.*, 1015. 27. B. Schultze, *a.c.*, 148. 28. Cf. M. Lutero, *Der grosse Katechismus*: «Luthers Werke», XXX. 1, Weimar 1910, 123-238: 182-92; *Id.*, *Der kleine Katechismus: Ib.*, 239-345:292-98. 29. *Id.*, *Der grosse Katechismus: o.c.*, 192; Cf. supra, 5. n. 13. A este propósito es instructivo recordar, que los Símbolos apostólicos, niceno y constantinopolitano fueron designados por Lutero «Símbolos ecuménicos»: E. Wolf, *a.c.*, 1012; W. Lohff, *a.c.*, 149. Todo ello muestra, que el padre de la reforma protestante «apreció en gran medida el Símbolo»: A. Harnack, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Berlin 1892, 17.

mente el Símbolo, subrayando su origen apostólico —sin abordar el problema de su autor— y valorándolo como «el sumario de la fe»³⁰. Nada de extraño, pues, si la CONFESIÓN AUGUSTANA (a. 1530) reasumió en su art. 1 el Símbolo niceno³¹, ampliamente comentado por dos renombrados TEÓLOGOS de la naciente reforma protestante³². La cual, por lo demás, no dudó en introducir aquél u otros Símbolos en su LITURGIA bautismal y eucarística³³, cuyos fieles por tanto —como los de la Iglesia católica (Cf. infra)— son educados a la fe cristiana y la nutren con el Credo: *¡El Símbolo nos une!* Y nos vincula asimismo con los **Hermanos anglicanos**: De los 39 «artículos anglicanos» (a. 1571), el 8.º «reconoce los tres Credos de la Iglesia como contenidos en la Escritura»³⁴, siendo considerado el Credo niceno como «la autorizada interpretación» del Símbolo bautismal³⁵; nada de extraño, pues, si el Credo forma parte de su liturgia bautismal y eucarística: *¡Un sólido lazo de unión con los fieles católicos!*

Y a consolidar ese lazo han contribuido sensiblemente, por lo demás, la investigación **histórica** y la reflexión **teológica** realizada en los dos últimos siglos por especialistas y miembros de las diversas confesiones cristianas, separadas de la Iglesia católica. En efecto, la moderna investigación del Símbolo debe muchísimo a las aportaciones —frecuentemente decisivas— de sus varios e ilustres exégetas e historiadores del cristianismo antiguo (C.P. Caspari y A. Hahn, A. Harnack y Th. Zahn, F. Kattenbusch, H. Lietzmann y J.N.D. Kelly...). Y a su valoración teológica dio un nuevo impulso el mayor teólogo protestante —K. Barth— de nuestro siglo, comentando el Credo³⁶ y explicando a raíz de sus doce artículos «los principales problemas de la Dogmática», en la convicción de que ésta es «la explicación del Símbolo»³⁷. A otro renombrado teólogo hodierno debemos asimismo una detenida explicación del Símbolo apostólico, en un intento por interpretar su contenido para el hombre de nuestro tiempo³⁸.

30. J. Calvino, *Symboli explicatio*: «Christianae Religionis Institutio», cap. VI-VIII («Corpus Reformatorum», XXIX, Brunshwig 1863, 478-686): El Símbolo es de origen apostólico (o.c., VI 3: «Corpus...», XXIX 478) y, en su división trinitaria, contiene «todo el misterio de nuestra redención» (o.c., VI 5: «Corpus...», XXIX 479), siendo el sumario de la fe» (*Institution de la Religion Chepetienne* [Genève 1955], II, XVI 5). 31. Cf. W. Maurer, a.c., 1005. A este respecto, Cf. también W.D. Hauschild, a.c., 47s; Id., *Die Confessio Augustana und die altkirchliche Tradition*: KuD 26 (1980) 142-63. Sobre la «Confesión Augustana», en general, Cf.: H. Bornkamm, *Augsburger Bekenntnis*: RGG, I 733-36 (bibliogr.); Th. Sartory, *Augsburger Konfession*, en: LThK I 1079-81 (bibliogr.). 32. Cf.: C. Cruciger, *Enarratio Symboli Niceni* (a. 1550): «Corpus Reformatorum», XXIII, Brunshwig 1855, 209-246 (instructivo prefacio de PH. Melancton, *Ib.*, 196-209); Ph. Melancton, *Explicatio Symboli Niceni* (a. 1557): *Ib.*, 347-548. 33. Cf. W. Jannasch, a.c., 1001s; W. Maurer, a.c., 1006s; H. Lahr, a.c., 1010. 34. J. Koenen, a.c., 546. 35. Y.M. J. Congar, a.c., 548. 36. Cf. K. Barth, *La Confession de foi de l'Église. Explication du Symbole des Apôtres d'après le Catéchisme de Calvin*. Neuchâtel 1943, (²1946; Id., *Dogmatik im Grundriss*, Zürich (1947) ⁴1977, 16-182. 37. Id., *Credo. Die Hauptproblemen der Dogmatik dargestellt an Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Zollikon-Zürich 1946, 11; Id., *Dogmatik...*, 9-182:15. 38. W. Pannenberg, *Das Glau-*

Es, pues, normal que, en el hodierno esfuerzo «por la base común de la fe y de la predicación», las iglesias separadas «busquen determinar su relación con las confesiones de fe de los padres» de la reforma, para «la solución de cuya tarea» importa «reconquistar la interna unidad de las motivaciones de la Confesión [de Fe], proveniente de la Iglesia primitiva...»³⁹. Esta reconquista reclama y exige también el diálogo ecuménico. Así lo entendió el CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS, haciendo del Símbolo niceno-constantinopolitano el fundamento de su fórmula básica⁴⁰.

2) Los precedentes desarrollos, —que podrían ampliarse—, muestran claramente el puesto de honor reservado al Símbolo de la Fe por la teología y piedad de todos los Hermanos separados, del todo similar al que ocupó y ocupa en la teología y piedad de la Iglesia católica. No es, por tanto, exagerado afirmar, que el **Credo apostólico** o la Confesión de Fe en el Dios Uno y Trino así como en el misterio redentor del Hijo de Dios encarnado es *el más fuerte lazo de unión* entre todos los hermanos separados, que aún liga estrechamente a la cristiandad dividida: *¡El más sólido tejido, que aún mantiene unida «la inconsútil túnica» de Cristo!* (Jn 19,23b). En efecto, puesto que «los antiguos Credos cristianos constituyen aún por sí un lazo de unión» entre las iglesias separadas, «la Confesión de Fe es... también el distintivo por el que las iglesias son reconocidas en su unidad de fe»⁴¹, de forma que al recitar el Credo «nos sentimos uno con todos los cristianos»⁴². Si, pues, en su ya inaugurado diálogo con los hermanos separados debe la Iglesia católica «poner de relieve sobre todo lo que nos es común, antes de subrayar lo que nos divide»⁴³, no sería exagerado afirmar que ese acento tiene que recaer ante todo y principalmente en el Símbolo: *¡En el común Credo apostólico, niceno y constantinopolitano debe centrarse todo el esfuerzo de la hodierna tarea ecuménica!* Esto, precisamente, refleja la cálida exhortación del Magisterio conciliar, cuando pide que «todos los cristianos profesen ante todas las gentes la fe en Dios Uno y Trino, en el Hijo de Dios encarnado, Redentor y Señor nuestro»⁴⁴: ¡Alusión evidente al Símbolo de la Fe! Una no menor clara alusión envuelve también la enseñanza del mismo Magisterio conciliar, afirmando que «la acción ecuménica de los fieles [católicos] tiene que ser plena y sinceramente católica, es decir, fiel a la verdad que recibimos de los Apóstoles y de los Padres, y conforme a la

bensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hamburg 1972; trad. españ.: *La Fe de los Apóstoles*, Salamanca 1975 (citamos sólo según esta traducción). Instructivos, a este respecto, son también los sermones sobre el Símbolo del teólogo protestante H. Tieltke, *Ich glaube. Das Bekenntnis der Christen*, Freiburg 1971. 39. H. Lahr, *o.c.*, 1010s. 40. Cf. H.L. Althaus, *Ökumenische Dokumente*, Göttingen 1962, 11s. 41. P. Meinhold, *o.c.*, 101.102; Cf. también a este respecto W. Beinert, *o.c.*, 14s. 42. W. Pannenberg, *o.c.*, 26. Un acceso a la comprensión ecuménica del Símbolo de la Fe ofrecen W. Beinert-K. Hoffmann-H. von Schade, *Glaubensbekenntnis und Gotteslob*, Einsiedeln-Zürich 1971; Cf. también H. Schröder, *Unser Glaubensbekenntnis heute. Versuch einer theologischen Bilanz*, Hamburg 1971, 52-85. 43. Pablo VI, *Enc.* ES 102. 44. Conc. Vat. II, *Decr.* UR 12.

fe siempre profesada por la Iglesia católica»⁴⁵: Nadie duda, que «la verdad» recibida por la Iglesia «de los Apóstoles y de los Padres», y por ella «siempre profesada», está precisamente sintetizada en el Credo, «compendio de la fe» cristiana y «síntesis de la dogmática de la Iglesia»⁴⁶; en este sentido, «la acción ecuménica de los fieles» católicos debe enraizarse en el Símbolo, que fue y es —como decíamos— el lazo y tejido de unión entre todos los creyentes en Cristo. ¡Un lazo en verdad estrecho y un tejido del todo consistente! Pues si el Símbolo, además de compendiar la fe de la Iglesia y sintetizar su teología es también «el eje del cristianismo» así como «la espina dorsal del cristiano»⁴⁷, *en realidad nos une a todos los cristianos mucho más de lo que nos separa*: ¡Nos une un mismo compendio de fe y una misma síntesis dogmática! ¡Tenemos un mismo eje así como una misma espina dorsal! ¡Sólo nos separan las vértebras de algunas verdades dogmáticas! ¡Hemos cobrado suficientemente conciencia de esto? ¿No hemos olvidado con frecuencia este elemental presupuesto del ecumenismo cristiano? ¿No se centra frecuentemente nuestro diálogo en verdades teológicas ciertamente sustanciales, pero no explícitamente profesadas en el Credo común? ¡Vuelta al Símbolo!

3) A la escasa importancia dada hasta el presente al Credo común se debe, probablemente, la triste constatación de K. Rahner, según el cual «*el resultado*» del hodierno diálogo ecuménico «entre teólogos de diversas confesiones cristianas *es muy pequeño*»⁴⁸. Lo que no debe descorazonarnos. ¡Al contrario! Pues, por otra parte, desde que fue formulada esa constatación ha experimentado notables avances el interconfesional diálogo y colaboración entre exégetas⁴⁹ y teólogos⁵⁰. Un claro indicio de ese progreso es la reciente obra de

45. Conc. Vat. II, *Decr.* UR 24. 46. Cf. supra, 4-7. 47. Cf. supra, 8s. 48. K. Rahner, *Einige Probleme der Ökumenismus heute*, en: «Schriften zur Theologie», X, Einsiedeln 1972, 493-502:494. 49. Reflejo de esta colaboración es la *Traduction oecuménique de la Bible*, Paris 1977 (con anotaciones interconfesionales); Cf. también: *La Biblia Interconfesional. Nuevo Testamento*. Madrid (BAC) 1978; *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Hrsg. von J. Blank-R. Schnackenburg (catól.) y E. Schweizer-Uwilckens (Protest.), Neukirchen-Zürich, Einsiedeln-Köln 1975ss: Han sido publicados ya los comentarios a *Fln* (a. 1975: P. Stuhlmacher), *Col* (a. 1976: E. Schweizer), *Mc* (a. 1978-79: J. Gnilka), *Rm* (a. 1978-82: U. Wilckens) y *Ef* (a. 1982: R. Schnackenburg). A este respecto, Cf. O. Cullmann, *Biblia en el diálogo interconfesional* (trad. españ.), Salamanca 1968. 50. Cf. a este respecto: K. Schuh (Hrsg.), *Amt im Widerstreit*, Berlin 1973; AA.VV., *Reform und Anerkennung kirchlichen Ämter*, München-Mainz 1973; H. Meyer, *Luthertum und Katholizismus im Gespräch*, Frankfurt 1973; K. Rahner, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis*, Freiburg 1974; H. Stirnimann-L. Vischer (Hrsg.), *Papstum und Petrusdienst*, Frankfurt 1975; Comisión Católica-Luterana, *Das Herrenmahl*, Paderborn-Frankfurt 1978; P. Lengsfeld-H.G. Stobbe, *Theologischer Konsenz und Kirchenspaltung*, Stuttgart-Berlin 1981; Comisión Anglicana-Católica, *Declaración de Windsor* (a. 1981); HerderKorr 36 (1982) 288-93; H. Fries, *Das Petrusamt im anglikanisch-katholischen Dialog*; StimZeit 200 (1982) 723-38; P. Gordan (Hrsg.), *Die Kirche Jesuchristi. Enttäuschung und Hoffnung*, Graz 1982; J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 265-281; K. Lehmann-W. Pannenberg (Hrsg.), *Glaubensbennntnis und Kirchengemeinschaft*, Freiburg-Göttingen 1982. Del todo alentador, a este respecto, es el *comentario ecuménico* al Credo por va-

dos teólogos católicos, —el mismo K. Rahner y H. Fries—, en la que «la unión de las Iglesias» es valorada no sólo posible sino, más exactamente, como una «posibilidad real»⁵¹: Por ellos concretizada ésta en la formulación de ocho tesis⁵², —cada una de ellas ampliamente comentada—⁵³, que deberían ser aceptadas por todas «las iglesias particulares» y llamadas con ello a unirse en «una Iglesia universal», bajo la guía «del Papa romano» en cuanto «garante concreto de la unidad de la Iglesia en la verdad y el amor»⁵⁴. No es de nuestra competencia —tampoco interesa aquí— valorar la objetividad de esta propuesta ecuménica, que por la cualidad de sus autores debe —en todo caso— ser tomada muy en serio. Lo que sí es del todo sintomático, a nuestro propósito, es el hecho de que *la primera* de esas tesis o postulados de la «realmente posible» unión reza: «*Las verdades fundamentales del cristianismo, tal como están expresadas en la Sagrada Escritura, en los Credos apostólicos, niceno y constantinopolitano, son normativas para todas las Iglesias particulares de la futura Iglesia única*»⁵⁵. Los dos autores —de indiscutible talla teológica y empeño ecuménico— condicionan, pues, la «posibilidad real» de la «unión de las Iglesias» *ante todo* a la común aceptación de las «fundamentales verdades» cristianas, «expresadas» tanto «en la Sagrada Escritura» como «en los Credos» primitivos de la Iglesia. Este último aspecto subraya el respectivo comentario de H. Fries⁵⁶, precisando que si «el Símbolo apostólico y su contenido pertenece al fundamento de las Iglesias cristianas de occidente»⁵⁷, el Credo niceno y constantinopolitano —altamente apreciado éste, tanto por las iglesias orientales como por las Iglesias reformadas de occidente—⁵⁸ «es una *grapa* que aun *hoy mantiene unidas* a las Iglesias cristianas separadas y, a la vez, exige la unidad de» aquéllas, pues «la permanente validez de» estos dos Símbolos «es la garantía de la continuidad e identidad de las Iglesias a través del tiempo»⁵⁹.

Como garante de identidad cristiana y grapa unidora de todos los creyentes en Cristo, el Credo está llamado, por tanto, en la actualidad a jugar un papel determinante —ciertamente central— en el último esfuerzo, porque la

ríos teólogos y exégetas de directas confesiones cristianas: G. Rein (Hrsg.), *Das Glaubensbekenntnis*, Stuttgart 1967 (trad. ital. Brescia 1971). 51. Cf. K. Rahner-H. Fries, *Einigung der Kirchen-Reale Möglichkeit* (QD 100), Freiburg 1983: En su introducción (9-15) afirman ambos autores, que la «unidad de la Iglesia», objeto del «precepto del Señor» y «cuestión de vida y muerte para la Cristiandad» en la hora actual, no sólo es del todo necesaria sino que «hoy es *realmente posible*»: 14. 52. *O.c.*, 17-19. 53. *O.c.*, 23-156. 54. H. Fries, *o.c.*, 70-97. 55. *O.c.*, 17.25. 56. *O.c.*, 23-34:25-31. 57. *Id.*, *o.c.*, 27. De ahí que ya en el a. 1967 *todas las Iglesias cristianas* de Alemania hicieron una *traducción común* del Símbolo: ¡Es de esperar, que tal iniciativa ecuménica se universalice pronto! 58. Cf. *Id.*, *o.c.*, 28-29. 59. *Id.*, *o.c.*, 28.30. La verdadera dificultad, a este respecto, reside en que la unidad de la *común* Confesión de Fe está quebrada por la *diversa* interpretación de algunos de sus artículos centrales, sobre la cual el católico debe atenerse naturalmente al Magisterio de la Iglesia, al que «únicamente fue confiado el oficio e interpretar auténticamente la Palabra de Dios *oral* o *escrita*»: Conc. Vat. II, *Const.* DV 10; Cf. *Decr.* UR 21.

«*posibilidad real*» de la unión anhelada devenga pronto *realidad* lograda. Pues sólo cuando los creyentes en «un solo Dios y Padre» así como en «un solo Señor» y en «un solo Espíritu» (Ef 4, 3-6) centren todo su esfuerzo en el estudio y, sobre todo, la vivencia del Símbolo o confesión común de «*una sola fe*» (Ef 4,5), podremos llegar «*todos a la unidad de la fe*» en Cristo (Ef 4,13). De ahí mi cálida exhortación a todos los ecumenistas y, en general, a todos los cristianos sensibles al diálogo ecuménico: **¡No olvidemos el Símbolo!**

3. *Actualidad catequética*

No deben olvidarlo, sobre todo, el «pastor» y el catequista en su ardua pero no menos necesaria labor catequética, la cual, si «ha sido siempre para la Iglesia un deber sagrado y un derecho imprescindible», constituye hoy «una tarea absolutamente primordial de su misión»⁶⁰ evangelizadora y catequética. Ahora bien, el Símbolo de la Fe debería ocupar precisamente un puesto de singular relieve, en la hodierna tarea catequética de la Iglesia. Y esto, a todos los niveles:

1) No hay duda alguna, que la **catequesis pre-bautismal** tiene que centrarse ante todo en el Credo. Así lo hizo desde antiguo la Iglesia. Y maestros consumados, al respecto, son ciertamente los grandes catequistas de la antigüedad cristiana (san Cirilo Jer. y Nicetas de Remesiana, Teodoro M. y san Agustín, san Quodvultdeus y san Pedro Crisólogo, san Máximo de Turín y san Ildefonso de Toledo...), quienes instruyeron a los catecúmenos en la fe *sobre todo comentando el Símbolo* (Cf. infra), legándonos así esa rica literatura catequética sobre el Credo, que constituye uno de los más preciados tesoros heredados por la Iglesia de la edad patristica⁶¹. ¡En aquella literatura tendría que instruirse y de ella debería servirse con frecuencia el catequista hodierno! No sólo para seguir así, de cerca, las huellas de sus ilustres antepasados, aprendiendo de ellos tanto la pedagogía catequética como —y sobre todo— el rico venero teológico del Símbolo. El contacto asiduo con los comentarios patristicos al Símbolo se impone hoy con particular apremio al catequista, para responder a la exigencia del Magisterio hodierno sobre la restauración del «catecumenado de adultos»⁶², cuidando los Pastores que «se restablezca o se adapte mejor la instrucción de los catecúmenos adultos»⁶³ y que éstos no sólo «se inicien convenientemente en el misterio de la salvación» sino también «sean introducidos en la vida de fe»⁶⁴: **¡Ninguna mejor instrucción catecumenal, ninguna más conveniente iniciación al misterio salvífico, ninguna mejor introducción a la vida de fe que la catequética explicación del Símbolo!** Y esa instrucción catequética alcanza, en la actualidad, un punto culminante en los

60. Juan Pablo II, *Exh. Apost.* CT, 15.16. 61. Cf. infra, 54ss. 62. Conc. Vat. II, *Const.* GS 64.66; Cf. *Decr.* AG 14. 63. Conc. Vat. II, *Decr.* ChD 14. 64. Conc. Vat. II, *Decr.* AG 14.

ritos de la «entrega» y «devolución del Símbolo», mediante los cuales la Iglesia —con amor materno— consigna a los catecúmenos el compendio de su fe [«entrega del Símbolo»], para que públicamente la confiesen [= «devolución del Símbolo»] o atestigüen ⁶⁵. *El Símbolo de la fe debe ser, pues, hoy —como en la edad patristica fue— la espina dorsal de la catequética instrucción catecumenal.*

2) También la **catequesis post-bautismal** debería centrarse en el Credo. Así lo enseña el hodierno Magisterio, asegurando que tanto los antiguos Símbolos o «síntesis felices de la fe de la Iglesia» como «el Credo del Pueblo de Dios» de Pablo VI son una «referencia segura para el contenido de la catequesis» post-bautismal ⁶⁶. Ésta, por tanto, debe nutrirse del Símbolo:

a) Ya la catequesis para niños, adolescentes y jóvenes. En efecto, los *niños* que se preparan a la primera comunión o a la eucarística celebración del Misterio Pascual, en el que participaron ya por el bautismo, deben por ello cobrar conciencia sobre todo de su fe bautismal: Revivir el triple «creo», con el que —en nombre suyo— respondieron sus padrinos a la triple pregunta del Símbolo bautismal, que les hizo la Iglesia sobre la fe «en Dios Padre» y «en su Hijo Jesucristo» y «en el Espíritu Santo». *¡Una adecuada catequesis sobre el Credo es, pues, sin duda alguna, la mejor preparación a esa post-bautismal revivencia del Símbolo!* Aquella renovación de las promesas bautismales deberán hacer también los **adolescentes y jóvenes**, antes de recibir el sacramento de la confirmación: Su ritual hodierno, —renovado «para que aparezca más claramente» la «íntima relación» de ese sacramento con el bautismo— ⁶⁷, exige de aquéllos la renovación del triple «sí, creo» bautismal, para recibir luego el don del Espíritu Santo —mediante la imposición de las manos— y ser fortalecidos para el combate cristiano con la sagrada crismación ⁶⁸. *La catequesis pre-confirmacional debería iniciar, por tanto, con una apropiada instrucción —más profunda que la anterior— sobre cada artículo del Credo, robusteciendo así la vida espiritual de los confirmandos con el vigor del Símbolo o «la espina dorsal del cristiano»* (Cf. supra) *y para sostener victoriosamente su futura «lucha» contra «el maligno»* (Cf. Ef 6,12), *proporcionándoles con ello la segura defensa del Credo o «el escudo de la fe»* (Cf. supra).

Urge, pues, impregnar de aquél los catecismos para niños, adolescentes y jóvenes, elaborándolos según la estructura trinitaria del Símbolo de la Fe, con

65. Cf. S. Congregación del Culto, *Rituale Romanum. Ordo initiationis christianae adultorum*, Ciudad del Vaticano 1972, N^{os} 183-87.194-99. 66. Juan Pablo II, *Exh. Apost.* CT 28. De modo análogo se expresaba un ilustre patrólogo y teólogo, afirmando que «la Profesión de fe de Pablo VI... debe ser la norma de toda catequesis y de toda evangelización» (J. Card. Daniélou, *Iglesia y secularización* (J. Daniélou-C. Pozo), Madrid ²1973, 45), por constituir «la carta magna de los apóstoles, transmitida y explicada por la Iglesia infalible... a los hombres de nuestro tiempo»: Id., *¿Desacralización o evangelización?* Bilbao 1969, 46. 67. Conc. Vat. II, *Const.* SC 71; Cf. S. Congregación del Culto, *Pontificale Romanum. Ordo Confirmationis*, Ciudad del Vaticano 1973, N^{os} 1-3.5. 68. *O.c.*, N^{os} 35.40.

el fin de iniciar a aquéllos en las sólidas verdades centrales del cristianismo, y conferir a éstos una fe adulta que resista victoriosamente «las pruebas»: Todo ello, a raíz de una esmerada y cuidadosamente adaptada explicación de sus doce artículos⁶⁹. Una tarea, hoy, particularmente necesaria. Pues esa instrucción catequética es precisamente el mejor modo de contrarrestar el influjo de hodiernas publicaciones catequéticas «equivocas y perjudiciales para los jóvenes y para la vida de la Iglesia», por «desorientar a los jóvenes y aún a los adultos ya por la omisión —consciente o inconsciente— de elementos esenciales a la fe de la Iglesia, ya por la excesiva importancia dada a determinados temas con detrimento de los demás, ya sobre todo por una visión global harto horizontalista, no conforme con la enseñanza del Magisterio de la Iglesia», debiendo por tanto «las obras catequéticas» —entre otras cosas— «decir todo el mensaje de Cristo y de su Iglesia, sin pasar por alto ni deformar nada, exponiéndolo todo según un eje y una estructura, que hagan resaltar lo esencial»⁷⁰. *¡A todas estas exigencias del Magisterio supremo sobre la cualidad de la instrucción catequética responde precisamente el Símbolo, cuyo «eje y estructura» resalta «lo esencial» de la fe cristiana, por compendiar «todo el mensaje de Cristo» y sintetizar los «elementos esenciales a la fe de la Iglesia»!* La post-bautismal catequesis sobre el Credo es pues necesaria y, más aún, apremiante. Lo es ciertamente, si se tiene en cuenta, por lo demás, el grande —a veces determinante— influjo, que sobre niños, adolescentes y jóvenes ejercen hoy tanto maestros no cristianos como algunos medios de comunicación, —¡la televisión y el cine!—, en los que frecuentemente se propagan y defienden ideologías secularizantes, inmorales e incluso abiertamente anticristianas. Es, por tanto, del todo necesario rearmar espiritualmente a aquéllos, mediante una sólida instrucción sobre las verdades basilares de nuestra fe: ¡Éstas contiene y sintetiza precisamente el Símbolo! De ahí que, como subraya con acierto un hodierno comentarista protestante del Credo, «hoy se debería conceder una especial atención en las iglesias a la interpretación y explicación de los enunciados de la profesión de Fe»⁷¹. Lo que significa: Hoy como ayer sigue siendo el Símbolo de la Iglesia la «gran defensa» del cristiano, su «coraza

69. Un buen ejemplo, al respecto, es la «Explicación del Símbolo apostólico» del mayor teólogo medieval (St. Tomás A., *In Symbolum Apostolorum expositio*, en: «Opuscula Theologica», II [ed. R.M. Spiazzi], Roma 1954, 193-217), quien expone incluso la doctrina sobre la gracia y los sacramentos en el contexto del artículo sobre «la comunión de los santos» (O.c., 213s). Un ilustre liturgista católico de nuestro siglo aconseja seguir este ejemplo en *la estructuración global del catecismo*, iniciando con la doctrina sobre la fe en Dios y en el misterio redentor de Cristo, —¡éste en el centro!—, para proseguir con la de la Iglesia, en cuyo contexto se debería exponer la teología sobre la gracia y los sacramentos: Cf. J.A. Jungmann, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Freiburg³ 1965, 97-100. Lamentablemente son hoy poquísimos los catecismos así redactados y estructurados, siendo excelentes excepciones los elaborados por: A. Baur-W. Plöger, *Botschaft des Glaubens*, Donauwörth-Essen, 1978; Obispos Alemanes, *Katholischer erwachsenen Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, München-Stuttgart 1985.

70. Juan Pablo II, *Exh. Apost.* CT 49. 71. W. Pannenberg, o.c., 27.

contra» las seducciones del mundo y su «remedio contra el veneno de la serpiente» diabólica, «el escudo de su fe» ^{71a}.

b) No menor actualidad e importancia tiene hoy el Credo de la Iglesia en la **catequesis para adultos**. También a ésta, en efecto, se refiere JUAN PABLO II, cuando enseña que tanto los «antiguos Símbolos» como «el Credo» de Pablo VI son «una referencia segura para el contenido de la catequesis» (Cf. supra). Pero, ¿cómo introducir y estructurar en las parroquias esa *catequesis permanente para adultos*? Este interrogante plantea, sin duda, uno de los más urgentes problemas de la pastoral catequética hodierna. La solución, por lo demás, ha sido reiteradamente insinuada por el actual Magisterio supremo: Ya PABLO VI aseguró, que «*las condiciones actuales hacen cada día más urgente la enseñanza catequética bajo la modalidad de un catecumenado*, para un gran número de jóvenes y adultos que, tocados por la gracia, descubren poco a poco la figura de Cristo y sienten la necesidad de entregarse a Él» ⁷²; JUAN PABLO II re-asumió y prolongó esta enseñanza, en el contexto de su instrucción sobre la catequesis para adultos ⁷³, afirmando que ésta —«la forma principal de la catequesis»— hoy «*ha de ser permanente*, para que sea eficaz» ⁷⁴, no sin precisar seguidamente la necesidad que tienen de ser *reiniciados a una fe adulta quienes, por diversas circunstancias, fueron insuficientemente o «nunca educados en su fe y, en cuanto adultos, son verdaderos catecúmenos»* ⁷⁵. El actual Magisterio supremo invita, pues, a estructurar «bajo la forma de un catecumenado» la «catequesis permanente» para aquellos adultos, que la necesitan por ser «verdaderos catecúmenos» o —reservando este vocablo (según su significado prístino) a los aún no bautizados— neocatecúmenos.

3) A esa exigencia del Magisterio responde precisamente el «CAMINO NEOCATECUMENAL» ⁷⁶, —la más sólida experiencia hodierna de iniciación a la fe cristiana para jóvenes y adultos—, cuya *fase catequética* alcanza ciertamente una de sus más encumbradas cimas en el período bienal de la «entrega» y «devolución del Símbolo»:

a) Ese período, en efecto, se inaugura con el rito de la **entrega del Símbolo**», en el que los neocatecúmenos reviven esa parte de su bautismo. Cuidadosa y eficientemente preparados aquéllos con una *convivencia* de tres días, —dirigida por los catequistas de la(s) comunidad(es) respectiva(s)—, la consignación del Credo tiene lugar luego durante *un rito* solemne y ciertamente

^{71a} Cf. supra, 9s. ⁷² Pablo VI, *Exh. Apost.* EN 44. ⁷³ Cf. Juan Pablo II, *Exh. Apost.* CT 43-44. ⁷⁴ Id., *o.c.*, 43. ⁷⁵ Id., *o.c.*, 44. ⁷⁶ Iniciado en Madrid (a. 1967) por iniciativa de los jóvenes españoles Francisco Argüello y Carmen Hernández, seguidamente introducido en Roma (a. 1968) y extendido actualmente por más de 74 naciones de los cinco continentes, es hoy —en nuestra opinión— la más válida —ya sólida y fructíferamente experimentada— respuesta concreta a ese requerimiento del Magisterio. Una objetiva información general, al respecto, ofrece G. Zevini, *Neocatecumenato*: NDSp (Roma 1982), 1057-73 (bibliogr.).

sugestivo, presidido por el obispo: Una breve monición ambiental sobre el significado del rito, seguida del adecuado canto, preceden al introductor saludo del Presidente, al que sigue la proclamación de las dos primeras Lecturas bíblicas sobre la misión de Moisés (Ex 3,1-22) y sobre el kerygma post-pascual de los primeros Enviados (1Cor 15,1-11); tras esa doble proclamación de la Palabra, precedida y acompañada de respectivas moniciones y cantos, tiene lugar *la recitación del Credo por el obispo y los presbíteros, como pública confesión y transmisión de la fe a los neocatecúmenos por la Iglesia*, en aquéllos representada; una transmisión completada con la proclamación de la tercera Lectura bíblica sobre la necesidad de confesar «con la boca» la Palabra creída «en el corazón» (Rm 10,8-17), tras la cual interroga el obispo a la(s) comunidad(es) si acepta(n) el envío a confesar la Fe [= el Símbolo], que oficialmente la Iglesia les ha transmitido; al «sí» de aquélla(s) responde la proclamación del Evangelio sobre el primer envío de los doce por Jesús (Mt 10,7-10.12-42), seguidamente comentado por el Presidente en su homilía; el rito se concluye con un exorcismo, —¡sólo liberados de quien «siembra la cizaña» es posible ir a sembrar el «buen grano»!—, pronunciado por el presbítero sobre cada neocatecúmeno, —ante aquél arrodillado—, al que siguen las oraciones y el canto final, con la conclusiva bendición del Presidente. En explícita referencia al rito de la «entrega del Símbolo», hoy re-introducido «en la iniciación de los catecúmenos», se interroga Juan Pablo II si «no habría que encontrar *una utilización más concretamente adaptada*, para señalar esa etapa —la más importante de todas— en la que un nuevo discípulo de Jesucristo acepta con plena lucidez y valentía el contenido de lo que más adelante va a profundizar con seriedad»⁷⁷: Una concreta y eficaz adaptación de la antigua «entrega del Símbolo» es ciertamente el respectivo rito del Camino neocatecumenal.

b) Este rito —decíamos— inaugura un período bienal, durante el cual la comunidad neocatecumenal debe *vivir y confesar* la previamente recibida Fe de la Iglesia:

—La **experiencia personal** del Símbolo en la propia historia es semanalmente incentivada por una celebración —comunitaria y doméstica— de la Palabra sobre cada artículo del Credo, convenientemente preparada por un grupo a raíz de especializada bibliografía patristico-teológica y, sobre todo, de adecuados textos bíblicos, para ofrecer seguidamente a la comunidad el tema —en una celebración presidida por el presbítero— con tres o cuatro Lecturas bíblicas, catequéticamente comentadas por uno del grupo preparatorio; los integrantes de éste ofrecen en esa ocasión a la comunidad un cuestionario práctico sobre el celebrado artículo del Credo, al que los miembros de aquélla deben responder —durante la semana— en celebraciones domésticas, cada una de ellas asistidas por uno del grupo preparatorio; éste prepara —en la tercera semana— una nueva celebración de la Palabra, en la que —a raíz de cuatro

77. Juan Pablo II, *Exh. Apost.* CT 28.

Lecturas bíblicas proclamadas— intenta iluminar la problemática existencial suscitada por las previas respuestas al cuestionario. El respectivo artículo del Símbolo es así profundamente estudiado y solemnemente celebrado, contribuyendo eficazmente, tanto aquel estudio como esta celebración, a que su mensaje cale en la realidad existencial de la propia historia: «¿Hay un solo Dios en mi vida?»... «¿Creo realmente que Él me ha creado, todo lo hizo bien en mi historia y es mi Padre?»... «¿Puedo afirmar, que Jesucristo es el único Señor de mi existencia?»... «¿En qué medida descendió y desciende Él al infierno de mi vida?»... «¿Creo realmente que Él resucitó de entre los muertos y, por tanto, tiene poder sobre mi realidad de sufrimiento y de muerte?»... «¿Qué significa para mí hoy la fe en la Vida eterna?»... Así deviene gradualmente el Símbolo como algo personal, una fe vivida y encarnada en la historia de cada día, experimentada también a raíz de frecuentes crisis existenciales, absolutamente necesarias para madurar en la fe y con las que, asimismo, se aprecia tanto el gratuito don de aquella fe como la humanamente imposible tarea de llegar a ser un cristiano adulto: ¡Si el Señor no construye la casa, en vano se afanan los constructores!» (Sal 127,1).

—Adiestrados así los neocatecúmenos, con esa experiencia personal del Símbolo, durante ese período bienal deben también **confesarlo** a las gentes, anunciando a todos —con especial énfasis a quienes realmente no creen en Dios y en su Hijo Jesucristo— «lo que han visto y oído»⁷⁸, es decir, dando personalmente «testimonio» de que «la Vida se manifestó y nosotros la hemos visto»⁷⁹, pues «Dios es amor» y «nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene» (1Jn 4,16). Y puesto que, «además de la proclamación... colectiva del Evangelio», en la hodierna tarea evangelizadora «conserva toda su validez e importancia esa otra transmisión de persona a persona»⁸⁰, el obispo o el párroco enviará a aquéllos «de dos en dos»⁸¹ por las casas, para, tras dirigirles a sus moradores «el saludo de la Paz» (Cf. Mt 10,12-13par), anunciarles seguidamente la Buena Nueva sobre «la cercanía del Reino de Dios»⁸² Padre así como sobre la muerte salvífica y la resurrección victoriosa de su Hijo Jesucristo⁸³, por las que «nos reconcilió consigo» y ofrece gratuitamente —a

78. Cf. Mt 11,4-5 = Lc 7,22. Un análisis exegético sobre Mt 11,2-6 = Lc 7,18-23 ofrecemos en nuestra monografía *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 3-202, en la que nos hemos esforzado por precisar el significado teológico de esos «signos» mesiánicos (Mt 11,5 = Lc 7,22) al nivel histórico del mensaje de Jesús (o.c., 178-90), así como por ofrecer una hodiernización teológico-pastoral de esa importantísima perícopa evangélica: O.c., 205-262. 79. 1Jn 1,2; Cf. 5,5-12; Jn 1,32-34; 19,34-35; Act 4,33; 10,40-43; 8,23 etc. 80. Pablo VI, *Exh. Apost.* EN 46. 81. Como Jesús envió a sus discípulos (Cf. Mc 6,7 = Lc 10,1) y como las Comunidades apostólicas enviaban a sus misioneros (Act 13,2-4; Cf. 3,1.11; 4,13.19; 8,14; 13,43; 15,2.36-40; 16,35; 17,10): A este respecto, Cf. J. Jeremias, *Paarweise Sendung im Neuen Testament: «Abba»*, Göttingen 1966, 132-39:135ss; Id., *Theologie NT*, 226 (trad. españ., 274s). 82. Mt 10,7 = Lc 9,2; 10,9; Cf. Act 8,12; 19,8; 20,25; 28,23-31. 83. Cf. Act 4,33; 10,38-42; 13,30-37; 2Cor 4,5-12 etc.

cuantos, creyendo en Él, se convierten— el perdón de los pecados ⁸⁴ y el don de la Vida eterna ⁸⁵. Tras haber orado y escuchado la Palabra o empuñado «las armas de Dios» ⁸⁶, conscientes por lo demás de que «al ir, va llorando el que esparce la semilla» (Sal 126,6a), aquéllos van «tímidos y temblorosos» (1Cor 2,2) y, a la vez, «hablando con valentía sobre el Señor» Jesús ⁸⁷, como «servidores de la Palabra» y «colaboradores de Dios en el Evangelio de Cristo» ⁸⁸; pues no dudan, que el Señor resucitado les «precederá en la Galilea» de los neopaganos ⁸⁹ y allí «estará con» ellos ⁹⁰, dándoles, mediante su Espíritu, una palabra poderosa y eficaz ⁹¹, «colaborando con ellos y confirmando la Palabra con signos» maravillosos ⁹². Así, avalado su anuncio con la experiencia personal del Símbolo, —«¡creemos, por eso hablamos!» (2Cor 4,13)—, van sembrando por «el campo del mundo» la «buena semilla» del anuncio salvífico ⁹³, experimentando la fuerza insita en la «Palabra vivificante» y «salvadora» ⁹⁴, la cual, por «no estar encadenada» y sí ser «más cortante que espada de dos filos» ⁹⁵, puede «dar la libertad a los oprimidos» por el diablo ⁹⁶ y «abrir los ojos» de los espiritualmente ciegos, «para que se conviertan de las tinieblas» del odio «a la luz» del amor de Dios ⁹⁷. Los evangelizadores constatan, en efecto, que a raíz de su reiterado, paciente y gratuito anuncio de «la Buena Nueva a los pobres» de cualquier edad, estado y condición social, «los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen y los muertos resucitan» ⁹⁸: ¡Así devienen testigos de verdaderos milagros morales! Por lo que no se vanaglorían. Pues para eso se encarga el Señor de darles, al mismo tiempo, «en la carne el aguijón» de persecuciones y peligros, rechazos y desprecios, insultos y calumnias, «trabajos y fatigas» ⁹⁹, llevando de ese modo «el tesoro» de la evangelización «en basos de barro, a fin que aparezca que el extraordinario poder [de la Palabra predicada] es de Dios y no de» ellos, quienes «siempre y por doquier experimentan corporalmente la muerte de Jesús, a fin de que también en sus cuerpos se manifieste la vida de Jesús» resucitado en favor de los que evangelizan, pues al «actuar la muerte en» aquéllos, éstos «reciben la Vida» ¹⁰⁰.

c) De ésta dan así testimonio durante dos años, concluyéndose ese período de experiencia y confesión de la Fe recibida con el rito de la «**devolución del Símbolo**», celebrado antes de la Semana Santa y en el que los neocatecúmenos reviven su bautismal profesión de fe. También esta confesión pública

84. Cf. 2Cor 5,14-6,10; Act 3,15-20; 10,42-43; 13,32-39 etc. 85. Cf. Rm 6,22-23; Jn 3,15-16; 5,24 etc; 1Jn 5,10-12 etc. 86. Cf. Ef 6,13-18; también: Rm 15,30; Col 2,1; 4,12. 87. Act 14,3; Cf. 9,27-28; 1Tes 2,2; Ef 6,19. 88. Lc 1,2; 1Tes 3,2. 89. Cf. Mt 26,32 [=Mc 14,28]; 28,7; 4,15s. 90. Mt 28,20; Cf Jn 14,18-19. 91. Cf. Jn 14,26; Mt 10,20=Lc 12,12. 92. Mc 16,20; Cf. 1Tes 1,5; Gál 3,5; 1Cor 2,4-5. 93. Mt 13,24-27.37-38; Cf. Mc 4,3-8.14-20par. 94. Act 5,20; 13,26; Cf Jn 6,63; 1Jn 3,9; 1Cor 4,15; 1Pe 1,23; Sant 1,21. 95. 2Tim 2,9; Hebr 4,12. 96. Lc 4,18; Cf. Act 10,38; Jn 8,31-36.44. 97. Act 26,17-18; Cf. Lc 4,18; Jn 8,12; 1Jn 1,7; 4,8.16. 98. Mt 11,5=Lc 7,22 (Cf. supra, n. 78). 99. 2Cor 12,7; 11,23-27. 100. Cf. 2Cor 4,7-12.

del Credo es cuidadosamente preparada con una *convivencia* de tres días, —dirigida por los catequistas de la(s) comunidad(es)—, en los que momentos de oración comunitaria y personal se alternan con catequesis sobre los «signos» obrados por Jesús con paralíticos (Jn 5,1-18) y ciegos (Jn 9,1-41), hambrientos (Mc 6,30-44par; 8,1-10par) y muertos (Jn 11,1-45), seguidamente concretizadas en un cuestionario, al que cada uno debe responder. Así se preparan de inmediato a confesar públicamente los signos obrados por el Señor en ellos: A dar testimonio de su Credo vivido. Lo hacen —tras sostener individualmente un detenido *escrutinio* por sus catequistas— en *rito* solemne y público, del todo sugestivo, presidido por el párroco y sus presbíteros: Una breve monición ambiental sobre la necesidad de confesar la Palabra creída (Rm 10,9-10), como lo hizo Jesús «ante Poncio Pilato» y Timoteo «ante muchos testigos» (1Tim 6,12-13), precede al ingreso de los neocatecúmenos acompañados de sus catequistas; seguidamente se proclama la Palabra sobre la «solemne profesión» de Timoteo (1Tim 6,3-16), el «tan solemne testimonio» de Jesús (Jn 18,1-19,10) y la curación del sordomudo (Mc 7,31-37), tras lo cual, previa la imposición de las manos y una invocación al Espíritu Santo por el Presidente, cada neocatecúmeno *devuelve a la Iglesia* —allí representada por los presbíteros, catequistas y fieles— *el Credo recibido, dando público testimonio de su fe experimentada y recitando seguidamente el Símbolo apostólico*. Como en otro tiempo (s. IV) el convertido retórico y filósofo Mario Victorino hizo pública su «devolución del Símbolo» en Roma, así ahora la voz del neoconfesor de la Fe —situado también él «en un lugar eminente» de la presidencia, junto al crucifijo— resuena conmovida y «totalmente segura», poderosa y convincente a los oídos de la silenciosamente presente y atenta «asamblea santa»¹⁰¹, que suele acoger y confirmar su testimonio valiente con la rúbrica de un nutrido aplauso. Es éste un momento culminante del Camino neocatecumenal, en el que la bienal experiencia personal y anuncio del Símbolo se concentran en un insólitamente fuerte testimonio de fe cristiana, que sella en lo profundo la vida del confesor y conmovedoramente sobrecoge a sus oyentes, aquél y éstos absolutamente convencidos —al menos ahora— de una cosa: *¡Vale la pena ser cristiano!* Este efecto produce en todos la solemne confesión del neocatecúmeno. Tras la cual, se arrodilla aquél ante el Presidente, quien le impone las manos e invoca sobre él «la fuerza del Espíritu Santo, a fin que sea testigo» fiel del Señor resucitado en su aldea o ciudad, en su nación «y hasta los confines de la tierra»¹⁰², para que, en toda circunstancia y ante todos los hombres, pueda «mantener firme la confesión profesada»¹⁰³. Desde ese momento, el Símbolo es para él un compañero inseparable y, más aún, un fiel amigo: Deviene su «salvaguardia siempre presente» y su «gran defensa» tanto contra las crisis de fe como «contra las tentaciones del adversario», por ser su

101. Cf. san Agustín, *Conf.* VIII 2,5. 102. Act 1,8; Cf. Lc 24,46-49. 103. Hebr 4,14; Cf. 10,23.

«viático durante todo el tiempo de la vida»¹⁰⁴. El rito se concluye con una oración del Presidente y las preces de la asamblea, el mutuo signo de la Paz y la bendición de aquél, seguida por un canto final que despide a todos, fortalecida su fe «en el Señor y en la fuerza de su poder» (Ef 6,10).

El «Domingo de Ramos» reciben solemnemente todos los neoconfesores de la Fe su *verde y majestuosa palma, símbolo del Símbolo, signo también de su fe sólida y vertebrada, porque está arraigada en la espina dorsal del Credo*¹⁰⁵. Llevarán luego aquélla a sus casas y la clavarán en su puerta de ingreso, como memorial perpetuo de la Fe, que han confesado y diariamente deben confesar. No sólo eso. Para los vecinos y familiares, amigos y demás visitantes, esa palma —cada año renovada— es también un memorial de lo que aquél es y debe ser: *Un confesor de la Fe* o, en otras palabras, *un candidato al martirio*. Pues el cristiano, a quien la Iglesia entregó la Fe para que la confiese¹⁰⁶, es por vocación eso: *Un testigo [= mártir] de la Fe, un confesor del Símbolo*.

Pero esa confesión, siempre idéntica en su contenido esencial, varía sin embargo con el tiempo en su expresión, por tener que ser profesada en circunstancias diferentes y ante hombres diversos: Personalmente vivido, *para ser eficazmente confesado el Símbolo debe ser interpretado*.

4. La interpretación del Símbolo

La hermenéutica del Credo de la Iglesia no es producto de la moderna investigación sobre el Símbolo. Aquélla, por el contrario, se remonta a sus mismos orígenes. En efecto, la primitiva **fórmula bautismal** mateana (Mt 28,19) fue ampliada e interpretada ya por san JUSTINO y san IRENEO, alcanzando una interpretación plena en san HIPÓLITO¹. También las antiguas **confesiones trinitarias** de los Padres apostólicos, ampliadas por san JUSTINO, cobran formas cada vez más plenas ya en san IRENEO y, luego, tanto en TERTULIANO como en ORÍGENES². Y si más tarde, como hemos indicado, los *Credos teológicos* de occidente son en realidad interpretaciones del Símbolo romano, del mismo modo que los Credos de oriente interpretan una vetusta Profesión de Fe, eso es también el Símbolo niceno, al que a su vez interpretó tanto el Credo constantinopolitano³ como —recientemente— PABLO VI (Cf. infra). No hay duda: *La historia del Símbolo se identifica con la historia de su hermenéutica*. Su interpretación hodierna⁴, por tanto, no es tarea secundaria sino, más bien, necesidad imperiosa o, en otras palabras:

104. Así lo designan, respectivamente, san Ambrosio (*Expl. Symb.*, 1.9) y san Cirilo J., *Cat. V 12*. 105. Cf. supra, 8s. 106. San Cirilo J. *Cat. XVIII 32*.

1. Cf. supra, 17s; infra, nn. 14-15.17. 2. Cf. supra, 18. 3. Cf. supra, 22s. 4. Cf. las «modernas confesiones de Fe», ofrecidas por E. Bleistein, *Kurzformel des Glaubens. II: Texte*, Würzburg 1971, 20-85: El a. ofrece asimismo varios «bosquejos de breves fórmulas de fe», reali-

1. *Una exigencia*

La hermenéutica del Credo, en efecto, fue realizada en las pasadas centurias y continuará realizándose, mientras cambie la historia de los hombres, que lo profesan. Pues al dinamismo de la fe cristiana corresponde la renovada vitalidad del Símbolo, —sintética expresión de aquélla—, cuyas inmutables verdades fueron y serán *diversamente* formuladas por creyentes siempre *diversos* y en *diferentes* circunstancias históricas: A la variación de aquéllos y éstas responde precisamente la siempre renovada hermenéutica del Credo, constitutivo esencial de la fe por él formulada. Esto reflejan sus interpretaciones antiguas (Cf. supra). Y así lo entendió recientemente PABLO VI en su «Solemne Profesión de Fe»⁵, por él redactada repitiendo «sustancialmente —con *algunas explicaciones* postuladas por las condiciones espirituales de nuestra época— la fórmula nicena», precisando asimismo que «la Iglesia juzga obligación suya no interrumpir los esfuerzos por penetrar más y más en los misterios profundos de Dios... y, a la vez, *proponerlos a los hombres de las épocas sucesivas cada día de un modo más apto*», no sin «tener sumo cuidado en que, mientras se realiza este *necesario deber de interpretación*, se derriben verdades de la doctrina cristiana», pues «pertenece a la interpretación o hermenéutica» el esfuerzo «por entender y discernir el sentido contenido en tal texto, pero no innovar de algún modo ese contenido, según la arbitrariedad de una conjetura»⁶. El «Credo» de Pablo VI es, pues, una *interpretación* del Símbolo niceno: *La hermenéutica de la antigua Confesión de Fe, hecha por el actual Magisterio para el creyente hodierno*. La reiterada interpretación antigua del Credo, por tanto, continúa siendo un «necesario deber» hodierno. Y a esa tarea insoslayable nos exhorta JUAN PABLO II recientemente, enumerando entre las «condiciones indispensables» de «las obras catequéticas, para responder a su finalidad», la necesidad de *conectar «con la vida concreta de la generación a la que se dirigen*», así como esforzarse «por *encontrar el lenguaje que entiende*» aquélla y, a la vez, «decir todo el mensaje de Cristo y de su Iglesia, sin pasar por alto ni deformar nada»⁷; pues «*la catequesis*» hodierna, en efecto, «*tiene el deber imperioso de encontrar el lenguaje adaptado*» a todos los hombres de nuestro tiempo, siendo «el tema del lenguaje sin duda alguna primordial tanto en catequesis como en teología», pero —precisa seguidamente— «*la catequesis no puede aceptar ningún lenguaje, que —bajo el pretexto que sea, aun supuestamente científico— tenga como resultado desvirtuar el contenido del Credo*»⁸. Reinterpretar en un lenguaje hodierno el inmutable contenido

zados por diversos teólogos (86-102), la trad. alemana del «Credo del Pueblo de Dios» propuesto por Pablo VI (103-13) y la «paráfrasis al [Símbolo] apostólico» de J. Zink (113-17) así como varios credos políticos (118-23), entre los cuales dos ateas «confesiones de fe» comunistas (121-23); ¡Incluso los ateos *renuevan* su confesión de fe... en la materia y en el futuro del hombre! 5. Cf. supra, 31. 6. Pablo VI, *o.c.*, 3-5; texto latino + trad. españ.: C. Pozo, *El Credo...*, 13-15. 7. Juan Pablo II, *Exh. Apost.* CT VI 49. 8. *Id.*, *o.c.*, VII 59.

total del Símbolo: Ésa es la tarea reconocida y encomiada por el actual Magisterio supremo de la Iglesia tanto al exégeta y al teólogo como al pastor y al catequista. ¡Una empresa nada fácil! Para que sea objetiva, exige ante todo detectar:

2. La unidad y estructura del Símbolo

El análisis sobre la composición orgánica del Credo ha sido reiteradamente abordado ⁹. Y con razón. Pues el contenido y mensaje de un texto sólo puede ser objetivamente apreciado y valorado, tras haber detectado el molde literario, en que fue vertido por su autor, es decir, tras haber logrado desvelar su *estructura literaria*, para distinguir la(s) idea(s) central(es) de la(s) que, accesoriamente, la(s) complementa(n) y sostiene(n), en la *unidad literaria* de su temática. ¿Cuál es la estructura literaria del Símbolo?

1) Una respuesta a este interrogante —la más generalizada en los catecismos y conocida por los fieles— es la división del Credo en *doce artículos*, correspondientes a otras tantas verdades centrales de la fe cristiana. Una estructuración ciertamente antigua: Se enraíza en la vetusta leyenda (s. IV) sobre la composición del Credo por *los doce apóstoles* ¹⁰, siendo luego generalmente aceptada y divulgada hasta la época del renacimiento ¹¹. Esta estructuración tiene asimismo el mérito de subrayar y recordar el *origen apostólico* del Símbolo ¹². Pero, añadámoslo seguidamente, esa estructura docenal del Credo *no es objetiva*, sino «posterior y artificial» ¹³: Además de apoyarse en un *legionario* presupuesto histórico, no responde a la *composición interna* reflejada claramente tanto en las más vetustas fórmulas y Credos bautismales como en las antiguas Confesiones de Fe y Credos teológicos. ¡La estructura de aquéllos y éstos es otra! ¿Cuál exactamente?

2) El Símbolo de la Fe se formó gradualmente a raíz de la «fórmula bautismal» *trinitaria*, transmitida por el evangelista san Mateo, según el cual prescribió el Señor resucitado bautizar a todas las gentes «en (= *eis*) el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19) ¹⁴. *Un solo nombre* divino, especificado seguidamente por el de las *tres* Personas: Esa *unidad* literaria y

9. Cf. a este respecto: A. Harnack, *Zur Abhandlung des Herrn Holl zur Auslegung des 2. Artikels des sog. Apostolischen Glaubensbekenntnis*: SAB 1 (1919) 112-16; H. Lietzmann, *Die Ursprung des Apostolischen Glaubensbekenntnis*: «Kleine Schriften» III (TU 74), Berlin 1962, 182-88; A. Jungmann, *La Liturgie des premiers siècles*, Paris 1962, 139-51; H. de Lubac, *o.c.*, 55-83; W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 95-99 (trad. españ., 122-27); J.N.D. Kelly, *o.c.*, 131-166 (trad. españ., 161-201). 10. Cf. supra, 11. 11. No por todos, sin embargo: El Símbolo fue dividido en 14 artículos por los grandes teólogos medievales (Alejandro de Hales, *Summa Theol.*, III, 3,2, q.2, art. 1; san Buenaventura, *In 3 Sent.* 25,1; *Breviloquium*, V 7,2,8; Egidio Romano, *De distinctione articulorum fidei*: «Opera», I (Roma 1555); el mismo Sto. Tomás (*Summ. Theol.*, II-II, I 8), quien sin embargo mantiene la división *docenal* en su comentario al Credo (Cf. *infra*, n. 76). 12. Cf. supra, 12-17. 13. J. A. Jungmann, *La Liturgie...*, 149; así también H. de Lubac, *o.c.*, 55-60. 14. Cf. supra, 17ss; A. E. Burn, *o.c.*, («An introduction...»), 20-25.

composición *ternaria* refleja, pues, ya la fórmula bautismal mateana. Idéntica fórmula reproduce —en el contexto de su catequesis bautismal— el DIDAJISTA ¹⁵ y, más ampliamente, san JUSTINO, según el cual los cristianos son bautizados «en (= *epi*) el nombre 1) de Dios, Padre y Soberano del universo, 2) de nuestro Salvador Jesucristo y 3) del Espíritu Santo» ¹⁶: También aquí la *unidad* del Nombre divino se especifica en la *ternaria* mención de las Personas. Muy similar a la fórmula justiniana es la reproducida por san IRENEO, evocando el bautismo recibido 1) «en el nombre de Dios Padre, 2) en el de Jesucristo, Hijo de Dios... y 3) en el del Espíritu Santo» ¹⁷, precisando seguidamente, —en un contexto asimismo bautismal—, que la fe 1) en «Dios Padre...» y 2) en «el Verbo de Dios, Hijo de Dios...» y 3) en «el Espíritu Santo...» constituye el «triple pilar», sobre el que descansa «la base del edificio» cristiano ¹⁸. Nuevamente: *La fe* en las *tres* Personas divinas, como *triple* pilar de *un* edificio, refleja la *unidad* literaria y estructura *ternaria* de la fórmula bautismal. Por lo demás, estas fórmulas bautismales primitivas devienen un Credo pleno en san HIPÓLITO, informándonos éste que al bautizando se le interroga 1) «si cree en (= *eis*) Dios Padre omnipotente, 2) si cree en (= *eis*) Jesucristo el Hijo de Dios...», y 3) «si cree en (= *eis*) el Espíritu Santo en (= *en*) la santa Iglesia» ¹⁹. Ésta [= la Iglesia] es, pues, el espacio salvífico (= *en*), donde se recibe la fe en (= *eis*) el Espíritu Santo así como en (= *eis*) el Padre y en (= *eis*) el Hijo. En otras palabras: El bautismo es conferido, tras constatar la *única* fe en el nombre de las *tres* Personas divinas (san Mateo, el Didajista, san Justino), separadamente confesadas (San Ireneo, san Hipólito), es decir, profesando *la fe* formulada en «el Símbolo de la Trinidad» ²⁰. No hay duda: El primitivo **Credo bautismal** refleja la *unidad literaria* de la *única fe* cristiana, formulada ésta en una *composición literaria claramente ternaria* y en correspondencia a su *estructura teológica esencialmente trinitaria*.

3) Idéntica unidad y composición literaria reflejan también los **Credos teológicos** o Confesiones de Fe no directamente relacionados con el bautismo. Ya san IRENEO afirma, en efecto, que «la Iglesia... recibió de los apóstoles... su fe 1) en un solo Dios, Padre todopoderoso..., 2) en un único Cristo Jesús, el Hijo de Dios..., y 3) en el Espíritu Santo...» ²¹: ¡*Una* fe en el Dios *trino*! De modo análogo se expresa ORÍGENES, asegurando que «la predicación apostólica» nos ha transmitido 1) «ante todo la existencia de un solo Dios, creador y ordenador de todas las cosas...; 2) en segundo lugar Jesucristo...», y 3) «finalmente [los apóstoles] asociaron al Espíritu Santo en honor y dignidad al Padre

15. Did 7,1.3. 16. *IApol.* 61,3. 17. *Expos.*, 3. 18. *Expos.*, 7. 19. *Trad. Apost.*, 16-20: Cf. supra, 19. 20. San Cipriano, *Epist.* 75,11; Cf. 69,7. Así también: San Basilio (*De fide*, 3-4), san Gregorio Naz., *Orat.* 40,39-44 (Cf. supra, 20, n. 121), san Juan Cris., *Cat. baut.*, V 19. De modo análogo se expresa un antiguo documento litúrgico, cuando, en el contexto de la «exposición y entrega del Símbolo», afirma sin ambages que «en la Trinidad consiste la fe de todos los cristianos»: Anónimo, *Vetus missale gallicanum. XI: Incipit expositio et traditio Symboli* (PL 72,349C). 21. *Adv. Haer.*, I 10,1.

y al Hijo...»²²; por ello, «1) ante todo hay que creer que existe un solo Dios, creador y modelador de todo...; 2) también tenemos que creer que Jesucristo es Señor...; 3) debemos creer asimismo en el Espíritu Santo...»²³. La *única fe* en el Dios *trino* asegura, pues, no sólo la *unidad* sino también la estructura *ternaria* de esas antiguas «Reglas de Fe». Con no menor claridad se evidencia esa unidad y composición en el SIMBOLO ROMANO, profesando «la fe (= *credo*) 1) en (= *in* + acus.) Dios, Padre todopoderoso, 2) y en (= *in* + acus.) Cristo Jesús, su Hijo..., 3) y en (= *in* + acus.) el Espíritu Santo...»²⁴. Su texto (T) acusa, pues, esta unidad y estructura literaria:

- Creo:
- 1) en Cristo, Padre todopoderoso;
 - 2) y en Cristo Jesús, su único Hijo, nuestro Señor, que nació del Espíritu Santo y de María Virgen, que bajo Poncio Pilato fue crucificado y sepultado, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió al cielo, está sentado a la derecha del Padre, de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos;
 - 3) y en el Espíritu Santo, la santa Iglesia, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne»²⁵.

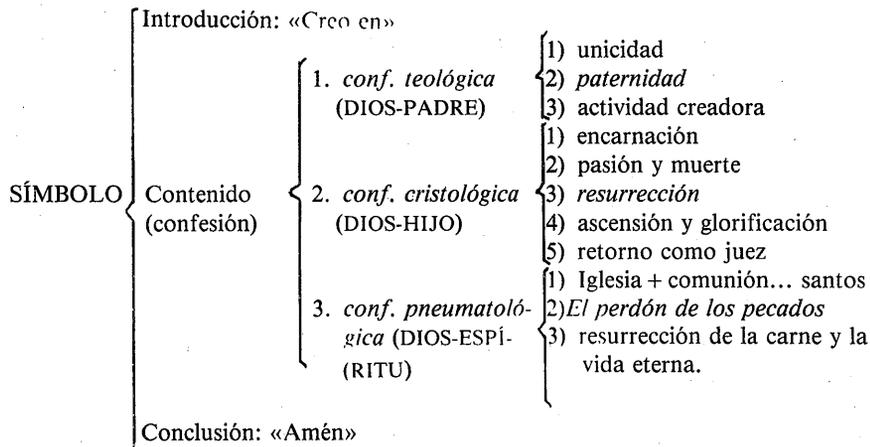
Idéntica *unidad* literaria y composición *ternaria* tienen generalmente, asimismo, tanto los CREDOS OCCIDENTALES, derivados de aquél²⁶, como los CREDOS ORIENTALES, formulados a raíz de una antigua Profesión de Fe²⁷. Y no de otro modo fue redactado el SIMBOLO NICENO, confesando la *única fe* de la Iglesia en el Dios *trino*, es decir, «profesando la fe común (= *pistéuomen*)» ortodoxa 1) «en (= *eis*) un solo Dios, Padre todopoderoso; 2) y en (= *eis*) un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios..., 3) y en (= *eis*) el Espíritu Santo»²⁸; ¡Profesión común de la *única fe trinitaria*! Re-asumida y ampliada luego por el SIMBOLO CONSTANTINOPOLITANO, cuya unidad y estructura literaria no deja lugar a dudas:

Creemos:

- 1) en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador...;
- 2) y en un solo Señor Jesucristo, el unigénito Hijo de Dios, engendrado por el Padre antes de...;
- 3) y en el Espíritu Santo, el Señor y dador de vida...; esperamos... la vida del mundo futuro.
Amén»²⁹.

22. *De Princ.*, I Praef. 4. Análoga estructura *ternaria* refleja el tratado *De Trinitate* de Novaciano, escrito hacia la misma fecha (antes del a. 250) y redactado a raíz de un comentario de las tres grandes divisiones de «la Regla de la verdad»: La cual «exige ante todo creer en Dios, Padre y Señor omnipotente...» (I 1), enseñándonos «a creer —después del Padre— en el Hijo de Dios, Jesucristo Señor nuestro...» (IX 46), y «el orden lógico de la demostración a la autoridad de la fe... nos exhorta a creer... también en el Espíritu Santo...» (XXIX 163). Sobre el Símbolo en Novaciano, Cf. C. Blume, *o.c.*, 256-59. 23. *In Ev. Ioan.*, 32,16. 24. Cf. supra, 24; F. Kattenbusch, *o.c.*, II 473-75. 25. *Denz.* 4; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 102 (trad. españ., 128); supra, 23, n. 142 (bibliogr.). 26. Cf. supra, 23, n. 143; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 173-79 (trad. españ., 210-17): Textos. 27. Cf. supra, 23, n. 144; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 182-91 (trad. españ., 220-230): Textos. 28. Cf. supra, 24. 29. Cf. supra, 26.

Si la inclusión ofrecida por los vocablos sinónimos «creemos» y «amén» asegura la *unidad literaria y temática* de este Credo, su literaria y teológica *estructura ternaria* —fiel eclosión final de la original fórmula trinitaria (Mt 28,19)— refleja con claridad «las divisiones naturales del Símbolo»³⁰, cuya composición ternaria corresponde a su contenido trinitario³¹. Todo el Símbolo, *introducido* por la fórmula confesional «creo en» y *concluido* por el corroborante «amén», tiene por *contenido* la confesión 1) teológica, 2) cristológica y 3) pneumatológica, cada una de ellas articulada en tres, cinco y tres partes respectivamente: Si de *Dios* confesamos su 1) unicidad, 2) paternidad y 3) actividad creadora, la confesión de «*su Hijo Jesucristo*» comprende la fe en su 1) encarnación, 2) pasión y muerte, 3) resurrección, 4) ascensión y 5) retorno como juez; finalmente, la confesión del «*Espíritu Santo*» comprende la fe en 1) la Iglesia y la comunión de los santos, 2) el perdón de los pecados y 3) la vida eterna:



Esta estructura nuestra que *el epicentro* del Credo cristiano es la confesión cristológica o fe en el misterio salvífico diseñado por el Padre, realizado

30. J. A. Jungmann, *o.c.*, 149. 31. Cf. *Id.*, *o.c.*, 139-42; *El sacrificio de la Misa*, Madrid 1953, 586; H. de Lubac, *o.c.*, 60-71.76; G. Wingren, *Das dreigliedrige Glaubensbekenntnis*: KuD 4 (1958) 61-72. En esta línea se situó ya un ilustre pionero de la moderna investigación sobre el Credo, afirmando que «el Símbolo es la ampliada fórmula bautismal» [=Mt 28,19] y, «como ésta, también aquél tiene una *estructura ternaria*», siendo «la división en *doce artículos* una posterior operación artificial, contra la que se opone toda la composición del Símbolo»: A. Harnack, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Berlin 1892, 19; Cf. también recientemente Ph. Schäfer, *Einführung in das Glaubensbekenntnis*, Mainz 1979, 15s (trad. españ., Santander 1983, 19s). Esa *estructura ternaria* refleja también, por tanto, el Símbolo niceno (Cf. I. Ortiz de Urbina, *o.c.*, 53-61). Ya un teólogo medieval formuló bien esa *unidad ternaria* del Símbolo, afirmando netamente que «in totis sane *tribus* Personis una confessio»: Pascasio Radberto, *De fide, spe et caritate*, I 6, 1 (PL 120,1402).

por el Hijo y consumado por el Espíritu Santo. Por lo demás, si el *centro focal* de la confesión teológica es la paternidad de Dios, el de la confesión cristológica lo es la resurrección, siendo el de la confesión pneumatológica el perdón de los pecados. *Un solo Dios* es, pues, el personal objeto **unitario** de nuestra fe, **ternariamente** formulada en la confesión de las *tres* Personas divinas y de su respectiva obra salvífica: 1) La *creación* obrada por el Padre, 2) la *redención* realizada por el Hijo y 3) la *santificación* operada [en la Iglesia] por el Espíritu Santo.

Esta unitaria estructura literariamente ternaria y teológicamente trinitaria del Símbolo, origen éste o fuente y compendio de la dogmática de la Iglesia (Cf. *supra*), deberían reflejar —interna y externamente— por tanto los diversos tratados de la teología cristiana, explicitación ésta de aquél (Cf. *supra*). En todo caso, esa estructura muestra que el Símbolo es como *una grandiosa sinfonía*, —¡cantada por el coro de todos los creyentes en Cristo!—, en la que la obertura del «creo en» introduce a la confesión de la única fe, cuya sinfónica orquestación de su triple melodía se concluye con el majestuoso y solemne «amén». A la luz de esa unidad y estructura literaria del Símbolo debe moverse la *interpretación* de su contenido teológico, para valorar con objetividad tanto el significado de sus verdades centrales como la secuencia y correlación de todas ellas en el común tronco de la confesión trinitaria. Una interpretación, por lo demás, realizada ya —con desigual éxito— desde la antigüedad cristiana, y continuada hasta el presente:

3. *Los intérpretes del Símbolo*

Reproducir todos los antiguos y modernos comentarios al Credo sería un trabajo ingente y, además, exigiría varios volúmenes. Hemos renunciado desde un principio a tal empresa. Tampoco serviría a la finalidad de nuestra obra, mucho más modesta y desde luego más práctica: Ofrecer al cristiano hodierno una antológica selección representativa de comentarios catequéticos y teológicos al Símbolo, —completados por uno nuestro—, en los que se refleje claramente la Fe de la Iglesia, condensada en el Símbolo³². Nada mejor, para ello, que escuchar ante todo a quienes, desde antiguo, fueron sus mejores intérpretes, —los Padres y Doctores de la Iglesia—, por haber contribuido eficazmente a «generar» la dogmática cristiana o a dar forma concreta y permanente a sus verdades así como desarrollar su contenido, deviniendo por ello tanto cualificados maestros de la teología del cristianismo como reconocidos representantes de la tradición de la Iglesia; cuyo Magisterio —paráfrasis y comentarios al Símbolo— introduciremos asimismo en nuestra selección antológica, por ser el divinamente constituido intérprete y garante de la ortodoxia cristiana: ¡A aquéllos y, sobre todo, a éste deben consultar incesantemente los exégetas y teólogos, para «saber si corren o no en vano»! (Gál 2,2).

32. Cf. *supra*, 4s.

1) Nuestra **selección antológica** está encabezada por el testimonio de los PADRES APOSTÓLICOS y de los APOLOGISTAS GRIEGOS: Aquéllos, del todo cercanos al Nuevo Testamento, enlazan directamente con la revelación neotestamentaria y son, por ello, cualificados e imprescindibles *testigos «ad intra» de la fe* cristiana; no les ceden en importancia los Apologistas del s. II, los primeros teólogos de la Iglesia así como los primeros *confesores «ad extra» de la fe de la Iglesia* ante la cultura y religión pagana, contribuyendo por lo demás decisivamente —san JUSTINO sobre todo— a la formación del Símbolo³³. Más decisiva fue la aportación de san IRENEO (ca. 140-202): Eximio catequista y apologeta así como el mayor teólogo de su tiempo, es también cualificado testigo tanto del Símbolo bautismal como de la «Regla de fe» o compendio de la dogmática de la Iglesia³⁴. Ese doble testimonio de la fe cristiana ofrece asimismo la rica obra de TERTULIANO (ca. 155-215), cuyos datos y textos son de la mayor importancia para la historia del Credo³⁵ o «el Símbolo». Así designado aquél por vez primera por san CIPRIANO (ca. 205-258) y, por tanto, testigo del «Símbolo de la Trinidad», al que selló con su martirio³⁶. El alejandrino san CLEMENTE (ca. 150-215), no sólo director de la escuela catequética de su ciudad sino también pionero de la sintonía entre cultura pagana y teología cristiana, fue un gran educador de la fe —¡el «Pedagogo»!— y, por tanto, merece un puesto entre los antiguos representantes del Credo, compendio de

33. Cf. supra, 18. Textos en: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 1-5; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 68-75 (trad. españ., 90-98). Todos los abundantes testimonios de ese período fueron recogidos por A. Harnack (*Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte*: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 364-90), cuya autorizada valoración no deja lugar a dudas: «Das ganze Material ist natürlich für ein gesichertes Verständnis des Inhalts und für die Entzifferung des Ursprungs des Taufbekenntnis von hohem Werth» (365). Sobre los **Padres apostólicos**, Cf.: S. Bäumer, *o.c.*, 139-57; C. Blume, *o.c.*, 261 (= San Ignacio); A.E. Burn, *o.c.*, 26-31; F. Kattenbusch, *o.c.*, II 310-22; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 65-70 (trad. españ., 87-93). Sobre los **Apologistas griegos** y, en especial, **san Justino**, Cf.: S. Bäumer, *o.c.*, 133-38; C. Blume, *o.c.*, 259-61; A.E. Burn, *o.c.*, 33-44; F. Kattenbusch, *o.c.*, II 279-310; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 43-44.70-76 (trad. españ. 61-62.93-99). 34. Cf. supra, 18, nn. 104.107. A este respecto, Cf.: S. Bäumer, *o.c.*, 120-22; C. Blume, *o.c.*, 253-56; A.E. Burn, *o.c.*, 41-44; F. Kattenbusch, *o.c.*, II 25-53; B. Reinders, *Parádosis. Le progrès de l'idée de la tradition jusqu'à saint Irénée*: RThAM 5 (1933) 155-91; H. Holstein, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*: RSR 36 (1949) 229-70; B. Haeglund, *Die Bedeutung «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen*: StTh 12 (1958) 1-44:4-19; V. Grossi, *Regula veritatis et narratio battessimale in Sant' Ireneo*: Aug 12 (1972) 437-63; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 76-82 (trad. españ., 99-104). 35. Cf. supra, 18. A este respecto, Cf.: S. Bäumer, *o.c.*, 114-19; C. Blume, *o.c.*, 239-48; A.E. Burn, *o.c.*, 48-57; F. Kattenbusch, *o.c.*, I 141-44; II 53-94; A D'Ales, *La théologie de Tertullien*, Paris² 1905, 254-61; Id., *Tertullien. Symbolum*: RSR 26 (1936) 468; F. Dölger, *Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians*: AuC 4 (1933) 138-46; J.M. Restrepo-Jaramillo, *La doble fórmula simbólica en Tertuliano*: Gr 15 (1934) 3-58; J. Crehan, *Early christian baptism and Creed*, London 1950, 82-88; B. Haegelund, *a.c.*, 19-29; G.G. Blum, *Der Begriff des Apostolicum im theologischen Denken Tertullians*: KuD 9 (1963) 102-121; J. Quasten, *Patrología*, I 620s; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 44-45.82-88 (trad. españ., 62-63.106-112). 36. Textos en A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 16s; Cf. a este respecto: S. Bäumer, *o.c.*, 109-110; C. Blume, *o.c.*, 249-50; F. Kattenbusch, *o.c.*, II 372-77; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 46 (trad. españ., 64).

la «regla eclesiástica»³⁷. Lo merece sobre todo ORÍGENES (a. 185-253): Pensador y teólogo de encumbrada talla, fue un eximio testigo de la fe de la Iglesia y uno de los más decisivos generadores de la dogmática cristiana³⁸. Los también alejandrinos san ATANASIO (a. 295-373) y san CIRILO (+ 444), —ilustre defensor aquél de la Fe nicena y campeón éste de la ortodoxia antinestoriana—, son asimismo —y por ello— cualificados representantes de la Fe de la Iglesia³⁹. También lo son los tres grandes PADRES CAPADOCIOS, por su decisiva contribución a la defensa y desarrollo del dogma trinitario y, en especial, de la teología pneumatológica (¡san Basilio!)⁴⁰. El primer gran comentarista del Símbolo fue san CIRILO Jerosolimitano (a. 315-387) en sus famosas «Catequesis» (a. 350): Si en las cuatro últimas [= mistagógicas] instruye a los «neófitos»⁴¹, la protecatequesis así como las 18 primeras catequesis pre-bautismales se dirigen a «los iluminados» o catecúmenos, a quienes, tras proponerles «el fundamento» del «edificio de la fe»⁴², les expone ésta y el Símbolo⁴³, al que seguidamente *comenta*⁴⁴ a raíz de una explicación bíblica, teológica y catequética, en un esfuerzo por «expresar con lenguaje espiritual las realidades del Espíritu»⁴⁵. También los PADRES ANTIOQUENOS, representados por **Teodoro M.** (+ 428) y san Juan Cris. (+ 405), son ilustres representantes del Credo⁴⁶, por ser ambos defensores de la ortodoxia formulada en el Símbolo niceno y constantinopolitano: Aquél *comentó* el Credo en sus diez primeras «Homilias catequéticas» (ca. 388-392) para los catecúmenos de su comunidad eclesiástica⁴⁷, con el fin de «destruir el error e instruir a la

37. Frecuentemente mencionada (*Strom.* I 96,1; 167,1; III 66,1; 77,1; 105,1; 109,2; IV 15,4; 98,3; 101,1; VI 131,1; VII 13,4; 41,3); Cf. a este respecto: B. Haeglund, *a.c.*, 30-34. Sobre «el Símbolo» y «la Regla de Fe» en Clemente A., Cf. F. Kattenbusch, *o.c.*, II 102-134. 38. Cf. supra, 18; F. Kattenbusch, *o.c.*, II 134-79; D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien*, Paris 1933, 308ss; A.C. Outlers, *Origen and the «regula fidei»*: ChH 8 (1939) 212-21; R.P.C. Hanson, *Origen's doctrine of tradition*: JThS 49 (1948) 17-27; R.C. Baud, *Les «regles» de la théologie d'Origène*: RSR 55 (1967) 161-208; 177-80; 187-200; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 92s (trad. españ., 117s); R. Trevijano, *Orígenes y la «regula fidei»*: AA.VV., Origeniana, Bari 1975, 327-338. 39. A. Hahn-G.L. Hahn reproduce el *texto* del Credo de san Atanasio (*o.c.*, 264s) y de san Cirilo (*o.c.*, 310-16). Sobre la importancia de san Atanasio para el Símbolo, Cf. F. Kattenbusch, *o.c.*, I 320-36; 333ss; II 242-61. 40. Textos del Símbolo en A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 148-51; 269s. Sobre san Basilio, Cf. F. Kattenbusch, *o.c.*, I 342-48; 366s. 41. *Cat.* XIX-XXIII. 42. *Cat.* I-IV. 43. *Cat.* V. 44. *Cat.* VI-XVIII. 45. *Cat.* XVII, 1. Sobre la importancia de san Cirilo para el Símbolo, Cf. S. Bäumer, *o.c.*, 93-96; A.E. Burn, *o.c.*, 66-69; F. Kattenbusch, *o.c.*, I 40-46; 233-44; 399-401; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 33s (trad. españ., 50s). El texto del Credo usado por el obispo jerosolimitano (Cf. *Cat.* V 12) ha sido reconstruido por A.A. Stephenson, *The text of the Jerusalem Creed*: StPatr 3 (1961) 303-13; Cf. A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 132-34. Una visión panorámica de la catequesis sobre el Credo y de los ritos sobre la «traditio» y «reddito Symboli» en Jerusalén, en tiempo de san Cirilo, ofrecen: F. Kattenbusch, *o.c.*, II 399-401; H. Leclercq, *a.c.* (DACL, II), 2561-66; P. de Puniet, *a.c.* (DACL, II) 2593-95; más bibliografía, al respecto, supra, 20, n. 128. 46. *Texto* del Símbolo antioqueno en A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 141-43; *texto* de Teodoro M. en: *Id.*, *o.c.*, 302-8; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 187s (trad. españ., 226). Cf. a este respecto: F. Kattenbusch, *o.c.*, I 220-23; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 184s; 187s (trad. españ., 223s; 226s). Sobre san Juan Crisóstomo, Cf. C.P. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregeln*, II, Christiana 1869 (repr. Bruxelles 1964), 225-244.

Iglesia», refutando «mediante sus [= Credo] breves palabras a quienes se oponen a la verdadera fe»⁴⁸; y ésta defendió con ahínco también su amigo Juan, cuya nutrida obra exegética, teológica, apologética y catequética le merece un puesto entre los antiguos representantes del Símbolo. Lo són también los occidentales san HILARIO (+ 367) y san AMBROSIO (ca. 337-397): En el tratado «Sobre la Trinidad» de aquél, afirma que la *fórmula bautismal* (Mt 28,19) «contiene todo lo referente al misterio de la salvación» (II 1) y, tras exponer la doctrina trinitaria (II 2-XII 56), se concluye con una sentida plegaria del autor por su fidelidad «a la verdad, que he profesado en *el Símbolo* de mi regeneración...»⁴⁹, siendo aquel tratado, asimismo una de las más logradas exposiciones de la ortodoxia cristiana; no le cede en rango el obispo milanés, a quien por lo demás debemos un breve pero sugestivo *comentario* al Símbolo⁵⁰, «breviario de la fe» formulado por «los santos Apóstoles»⁵¹ y «entregado» a los «competentes», para que lo retengan «en la memoria diariamente» como «una gran defensa», y lo «devuelvan» a la Iglesia o públicamente lo confiesen⁵². Breve y denso es también el *comentario* al Credo del obispo de Remesiana NICETAS (+ ca. 420) en el libro V de su «*Instructio ad competentes*»⁵³, dirigido a éstos como exposición del Símbolo, que «en pocas palabras contiene todos los misterios, coleccionados brevemente de todas las Escrituras como preciosas perlas de una corona regia, a fin que tanto ignorantes como cultos posean una suficiente ciencia salvífica»⁵⁴: ¡No hemos renunciado a este testigo del Credo! Lo fue también el monje y traductor RUFINO de Aquileia

47. Descubiertas (a. 1932) y publicadas (texto siríaco + trad. inglesa) por vez primera por A. Mingana (*Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge 1932; Id., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge 1933), fueron todas ellas publicadas más recientemente por R. Tonneau-R. Devresse, *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Ciudad del Vaticano 1949; una síntesis de la explicación teodoriana al Símbolo ofrece R. Tonneau, *o.c.*, XVII-XXV. Sobre las Catequesis de Teodoro, en general, Cf. J. Quasten, *Patrología*, II 427-29 (bibliogr.). 48. *Hom.* II 4. Teodoro evoca expresamente los Conc. Niceno (*Hom.* III 12; IX 1) y Constantinopolitano: *Hom.* III 4; IX 14. 49. *De Trin.*, XII 57. Sobre el Símbolo en san Hilario, Cf.: S. Bäumer, *o.c.*, 77-78; F. Kattenbusch, *o.c.*, I 379-87. 50. *Explanatio Symboli ad initiandos* (PL 17,1193-96; SCh 25bis, 46-59): Cf. C.P. Caspari, *o.c.*, II 48-127. Sobre su autenticidad ambrosiana, Cf.: R.H. Connelly, *St. Ambrose and the «Explanatio Symboli»*: JThS 47 (1946) 185-90; Id., *The «Explanatio Symboli ad initiandos». A work of St. Ambrose*, Cambridge 1952; B. Botte, *Ambrose de Milan. Des Sacramentes, Des Mystères, L'Explication du Symbole* (SCh 25bis), Paris 1961, 21-25. 51. *O.c.*, 2-3.7. 52. *O.c.*, 1.9; *Epist.* 20,4. Sobre la «traditio» y «redditio Symboli» en la iglesia de Milán, Cf.: P. de Puniet, *a.c.*, 2614-17:2616; B. Arezzo, *La catechesi di Sant'Ambrogio*, Genova 1957, 55-84:65-67; V. Monachino, *San Ambrogio e la cura pastorale à Milano nel s. IV*, Milano 1973, 46-79:47. El texto del Símbolo milanés es ofrecido por: a. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 36s; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 173 (trad. españ., 210). Cf. a este respecto: S. Bäumer, *o.c.*, 70-77; A.E. Burn, *o.c.*, 205-209; F. Kattenbusch, *o.c.*, I 392ss; II 439s. 53. *Explanatio Symboli*, 1-14 (PL 52, 847-76:865-74). El texto del Símbolo usado por Nicetas (*o.c.*, 1) es ofrecido por A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 47-49. Cf. a este respecto: S. Bäumer, *o.c.*, 69-70; A.E. Burn, *o.c.*, 252-55; F. Kattenbusch, *o.c.*, I 403-7; II 440-43. 54. *O.c.*, 13.

(ca. 345-410) en su *comentario* (ca. 404) al Credo ⁵⁵: Redactado éste por «los Apóstoles» como «breve indicio de» su predicación ⁵⁶ y «torre de la fe» cristiana ⁵⁷, la explicación teológica de sus doce artículos se propone sostener a «los incipientes» en la fe ⁵⁸. El *máximo comentarista* antiguo del Símbolo es sin duda alguna san AGUSTÍN ⁵⁹: Nueve veces abordó su explicación (a. 391-421) tanto en dos obras teológicas ⁶⁰ como en siete Sermones sobre el Credo ⁶¹, seis de los cuales ⁶² dirigidos a los «competentes» de su iglesia con ocasión de la «traditio Symboli» [el sábado antes del 4.º domingo de cuaresma], para desvelarles el rico venero de «la sucinta fórmula de la Fe» ⁶³, que, sin escribirla y sí aprendiéndola de memoria ⁶⁴, deberían luego «devolverla» [= «redditio Symboli»] de modo privado primero [= el sábado antes del 5.º domingo de cuaresma] y solemnemente luego el día [= Sábado Santo] de su regeneración bautismal ⁶⁵; por lo demás, el Credo ocupa también «un lugar destacado» en otras obras del obispo hiponense ⁶⁶, «de importancia decisiva para la historia de la valoración del Símbolo» que, con la aportación agustiniana, recobró «nueva vida» ⁶⁷. Es lo que refleja el *comentario* catequético de su amigo y discípulo, el obispo cartaginés san QUODVULTDEUS, en sus tres «Sermones sobre el Símbolo» para los «competentes de Cartago, predominando el interés del pastor por desvelarles «el sacramento del Símbolo» ⁶⁸. Análogo interés refle-

55. *Explanatio Symboli*, 1-46 (CC,XX 133-82). El texto del Símbolo de Aquileia es ofrecido por: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 42s; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 174 (trad. españ., 211). Cf. a este respecto: S. Bäumer, *o.c.*, 65-68; A.E. Burn, *o.c.*, 201-205; F. Kattenbusch, *o.c.*, I 46-47.102-30; II 433-36; M. Villain, *Rufin d'Aquilée, commentateur du Symbole des Apôtres*: RSR 34 (1944) 129-56; J.N.D. Kelly, *Rufinus. A commentary on the Apostles' Creed*, London 1955. Ignoramos por qué omitió la mención de esta obra J. Bribomont, *Rufino de Aquileia*, en: «Patrología», III, Madrid 1981, 291-300 (grave «lapsus» del patrólogo!). 56. *O.c.*, 2. 57. *O.c.*, 3-45. 58. *O.c.*, 16.36.41. 59. Cf.: C.P. Caspari, *o.c.*, II 264-82; S. Bäumer, *o.c.*, 58-65; A.E. Burn, *o.c.*, 210-13; F. Kattenbusch, *o.c.*, I 47.51-53.136-39; II 403-442.445-47; C. Eichenseer, *Das Apostolicum bein hl. Augustinus*, St. Ottilien 1960, 136ss; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 175s (trad. españ., 212s). 60. Cf. *De agone christiano* (ca. 398), XII 13-XXXIII 35 (Cf. C. Eichenseer, *o.c.*, 149s); *Enchiridion* (ca. 421), VIII 2-CXIII 19. 61. Cf. *De fide et symbolo*: PL 40,181-96; CSEL 41, 1-32 (a. 391: Cf. C. Eichenseer, *o.c.*, 148s); *Serm. ad catech. de Symbolo* (PL 40,627-36; CC 46,185-99); *Serm.* 216 (ca. 393: PL 38,1076-82); de los a. 410-12 son los *Serm.* 212 (Sch 116,174-84).213 (PLS, II 536-43).214 (RBén 72,14-21). 215 (RBén 68,18-25): Cf. C. Eichenseer, *o.c.*, 146-48; P. Verbraken, *Études critiques sur les sermons de saint Augustin*, Steenbrugis (Bélgica) 1976, 104-106. Trad. españ. de los *Serm.* 212-16 ofrece A. Fueyo, *Sermones de san Agustín*, V, Madrid 1928, 44-78. 62. *Serm. ad catech. de Symbolo* + *Serm.* 212-216. 63. *Serm.* 212,2; así también: *Serm.* 212,1; 213,1; 58,1; 59,1; *De fide et symbolo*, I 1. 64. *De fide et symbolo*, I 1; *Serm.* 58,1.13; 213,10; 214,1.2; *Serm. ad catech. de Symbolo*, 1. 65. Sobre la «traditio» y «redditio Symboli» en África, Cf.: F. Kattenbusch, *o.c.*, II 51-53; P. de Puniet, *a.c.*, 2595-98: 2597; F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Köln 1953, 375s; C. Eichenseer, *o.c.*, 133-45; V. Grossi, *La liturgia battesimale in S. Agostino* (SEA 7), Roma 1970, 55-60; más bibliografía, supra, 20, n. 128. 66. Cf. C. Eichenseer, *o.c.*, 151-54. Está, pues, justificada la inclusión de textos agustinianos de otras obras (además de las mencionadas) en nuestra antología. 67. F. Kattenbusch, *o.c.*, II 397.403. Texto del Símbolo usado en Hipona ofrece: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 38-39.58s; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 176s (trad. españ., 213s). 68. *Sermones I-III de Symbolo*

jan los *comentarios* asimismo catequéticos al Credo de los obispos italianos san MÁXIMO de Turín (+ ca. 415)⁶⁹ y san PEDRO Crisólogo (+ ca. 450)⁷⁰, cualificados representantes del Símbolo. También lo son —aunque no lo hayan comentado— los papas romanos san LEÓN Magno (+ 461)⁷¹ y san GREGORIO Magno (+ a. 590-604)⁷², con los que respectivamente se cierra la edad antigua y se abre la edad media. Los comienzos de la exposición medieval sobre el Símbolo están muy bien representados por el arzobispo español san ILDEFONSO de Toledo (+ 667), en el contexto de su tratado sobre el bautismo⁷³: Tras una *introdutoria exposición* sobre el porqué de la «traditio Symboli» a los «competentes», —para que reciban «la fe ortodoxa» y vivan según ella, una vez bautismalmente regenerados—, así como sobre la motivación, nombre y naturaleza del Símbolo⁷⁴, aborda el *comentario* teológico y catequético a cada uno de sus artículos⁷⁵, a fin que aquéllos «creyendo, se sometan a Dios, sometiéndose a Él, vivan rectamente, viviendo así, purifiquen su corazón y, purificado éste, entiendan lo que creen»⁷⁶. Las diversas explicaciones medievales sobre el Credo⁷⁷ encuentran una cima en el históricamente instructivo y teológicamente denso *comentario* al Símbolo apostólico de Sto. TOMÁS de Aquino⁷⁸, escrito —a raíz del «texto recibido» [T]— poco antes de su

(CC 60,305-363); Cf. V. Grossi, *Quodvultdeus*: «Patrología», III 600-3:602. 69. *Hom.* 83 (PL 57,433-440); texto del Símbolo en: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 40s; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 174 (trad. españ., 211). A este respecto, Cf. F. Kattenbusch, *o.c.*, II 447. Sobre el autor y su obra, Cf. B. Studer, *Máximo de Turín*: «Patrología», III 699-701. 70. *Serm.* 56-62 (PL 52,354-75; CC 24,314-52); Cf. a este respecto A. Olivar, *Los sermones de san Pedro Crisólogo*, Monserrat 1962, 171-73; a esos sermones hay que añadir otra «Expositio Symboli»: Cf. A. Olivar, *o.c.*, 369-84. Sobre el autor y su obra, Cf. B. Studer, *Pedro Crisólogo*: «Patrología», III 701-4. Texto del Símbolo usado en Ravenna ofrecen: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 41s; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 174 (trad. españ., 211). A este respecto, Cf. F. Kattenbusch, *o.c.*, I 101s; II 443-45. 71. Texto del Símbolo en A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 27.321-330; Cf.: S. Bäumer, *o.c.*, 51-54; F. Kattenbusch, *o.c.*, II 423s. Sobre el autor y su obra, Cf. B. Studer, *León Magno*: «Patrología», III 719-47. 72. Texto del Símbolo, por él usado: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 28-30.337s. Sobre el autor y su obra, Cf.: L.M. Weber, *Gregor I der Grosse*: LThK, IV 1177-80; B. Altaner, *Patrología*, Madrid 21962, 460-65. 73. *De cognitione Baptismi*, 31-95 (PL 96, 111-172); texto latino + trad. española ofrece J. Campos, *San Ildefonso de Toledo*, Madrid 1971, 236-78. Texto del Símbolo, por él usado: A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 66; Cf. a este respecto F. Kattenbusch, *o.c.*, I 154s; II 459s. 74. *O.c.*, 31-35. 75. *O.c.*, 36-95. 76. *O.c.*, 95. 77. Cf. Amalario de Tréveris, *Epist. de ceremoniis Baptismi* (PL 99,896); Rábano Mauro, *Hom. XIII in Dom. 2 Quadragesimae* (PL 110,27-29); *De ecclesiastica disciplina*, 2 (PL 112,124-26); San Bruno Herbipolense, *Comment. in Symb. Apost.* (PL 142,551-61); Ivo Carnotense, *Serm.* 23 (PL 162,604-7); Abelardo, *Expos. Symboli quod dicitur Apostolorum* (PL 178, 617-30); Id., *Expositio fidei in Symbolum Athanasii* (Ib., 629-32); Joslenio de Soissons, *Expos. Symboli* (PL 186,1479-88). La musa medieval se inspiró no sólo en el Padrenuestro (Cf. S. Sabugal, *La Oración del Señor*, Madrid 1984, 19-26) sino también en el Credo: Cf. H. Walther, *Verzifizierte Paternoster un Credo*: RMA 20 (1964) 45-64:57ss. 78. *In Symbolum Apostolorum expositio*: «Opuscula Theologica», II (ed. R.M. Spiazzi), Roma 1954, 193-217 (bibliogr.: 192). Sobre el Símbolo, Cf. también Id., *Summa Theol.*, II-II 1,8-10: Puesto que «la Iglesia universal no puede errar, por estar dirigida por el Espíritu Santo» y «el Símbolo ha sido promulgado por la autoridad de» aquélla, en él «no hay nada inexacto» y sí se contiene «la colección de todas las verdades de la fe» (1,8-9), compitiendo «una nueva pro-

muerte (probablemente a. 1273) y, por tanto, síntesis de su teología y experiencia mística: ¡Excelente comentario! También lo es el *comentario* al «Símbolo Apostólico» [= T] del CATECISMO ROMANO ⁷⁹, promulgado (a. 1566) por san Pío V tras haber sido elaborado por una comisión de teólogos, —nombrados por los Padres conciliares de Trento—, como «presentación eficaz de las doctrinas fundamentales del cristianismo» ⁸⁰; esa finalidad anima toda la obra, cuya primera parte, tras un breve tratado «sobre la fe y el Símbolo» ⁸¹, aborda el comentario bíblico, patrístico, teológico y catequético al Credo ⁸², que influirá decisivamente sobre los comentarios católicos al Símbolo en las siguientes centurias; y puesto que «la fe tridentina permanece fe de la Iglesia» ⁸³, está justificada su inserción en nuestra antología. De ésta no podía faltar naturalmente el testimonio conciliar y papal del antiguo y hodierno MAGISTERIO de la Iglesia, por el que debe ser guiado el Pueblo de Dios ⁸⁴, bajo cuya «vigilancia» tienen que trabajar tanto exégetas como teólogos católicos ⁸⁵, cuyos «documentos deben conocer bien los presbíteros» ⁸⁶ y a la luz de los cuales tienen que «enseñar los catequistas» ⁸⁷; en el contexto del Magisterio hodierno sigue ocupando un puesto de relieve la «Profesión solemne de Fe» o «El Credo del Pueblo de Dios» formulado por PABLO VI, justamente considerado por un ilustre teólogo (J. Card. Daniélou) como «norma de toda catequesis», y valorado por Juan Pablo II como «referencia segura para el contenido de» aquélla ⁸⁸. Puesto que «únicamente al Magisterio de la Iglesia fue encomendado [por Dios] el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios *oral* o escrita» ⁸⁹, su paráfrasis o interpretación del *Símbolo* debe ser normativa para el creyente católico.

2) Esa selección antológica podría ser ampliada, naturalmente, con textos de numerosos comentarios católicos modernos al Símbolo de la Fe ⁹⁰. Pero

posición del Símbolo a la autoridad del Sumo Pontífice», por ser él garante de «la unidad de la fe en toda la Iglesia» (1,10). De ahí que su *Exposición del Símbolo apostólico* condense la explicación de todas las verdades de la fe cristiana: ¡Una mini-«Suma Teológica»! ⁷⁹. Texto latino (A. Hahn-G.L. Hahn, *o.c.*, 32s) + trad. española ofrece P. Martín, *Catecismo Romano*, Madrid 1956; Cf. a este respecto H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, IV. 2, Freiburg 1975, 257s. ⁸⁰. *O.c.*, pról. 8. ⁸¹. *O.c.*, I: De fide et Symbolo, 1-4. ⁸². *O.c.*, I, art. 1-12. ⁸³. H. Jedin, *o.c.*, 258. Juan XXIII aconsejaba para la predicación y catequesis el uso del Catecismo Romano (Cf. AAS 1960, 213s), sin duda por ser «excelente» (K. Rahner, *Curso fundamental de la fe* [trad. españ.], Barcelona 1979, 517) y constituir «una obra de primer orden, resumen de la doctrina cristiana y de la doctrina tradicional» (Juan Pablo II, *Exh. Apost.* CT 13). Se comprende, pues, las recientes traducciones italianas (Ed. Paulinas, *Catechismo del Concilio di Trento*, Roma 1961; T.S. Centi, *Catechismo Romano*, Siena 1981; L. Andrianopoli, *Il Catechismo Romano commentato*, Milano 1983), sin que se deba exagerar su actualidad (como lo hace P. Rodríguez, *Attualità del Catechismo Romano*: P. Andrianopoli, *o.c.*, XIII-XX): Porque la fe de Trento no es toda la fe de la Iglesia ni responde a las exigencias *actuales*, nuestra época necesita su Catecismo. ⁸⁴. Cf. Conc. Vat. II, *Const.* LG 12. ⁸⁵. Conc. Vat. II, *Const.* DV 23. ⁸⁶. Conc. Vat. II, *Decr.* PO 19. ⁸⁷. Juan Pablo II, *Exh. Apost.* CT 61. ⁸⁸. Cf. supra, 39, n. 66. ⁸⁹. Conc. Vat. II, *Const.* DV 10; Cf. *Decr.* UR 21. ⁹⁰. Cf. por ejemplo: I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo niceno*, Madrid 1947, 63-266; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*,

ello agigantaría el volumen de nuestra obra y, por lo demás, dificultaría su acceso al lector común, al que también la dirigimos. Hemos renunciado por ello —y con pena!— a esa empresa. No del todo, sin embargo. Tendremos en cuenta, efectivamente, esos estudios, —algunos del todo instructivos y alicientes—, en el **comentario personal** a cada artículo del Credo, con el que introducimos y completamos aquella antología: Una breve *exposición histórica* sobre la génesis, formación y significado de cada artículo introducirá su respectiva explicación antológica, seguida ésta por un *comentario bíblico y catequético* al mismo, en el que nos esforzaremos por hodiernizarlo o interpretar su contenido teológico en conceptos y lenguaje asequibles al lector de hoy. ¿Finalidad de esta interpretación? Una sola: Desvelar el antiguo y siempre nuevo mensaje del Símbolo, en el intento de mostrar —a su luz— la respuesta, que la Fe de la Iglesia ofrece a los interrogantes existenciales del creyente hodierno.

Una Fe profesada por el autor y propuesta a sus lectores en el siguiente **Símbolo para nuestro tiempo**, síntesis y ampliación bíblica de los antiguos Credos de la Iglesia así como de su posterior doctrina dogmática ⁹¹:

München 1968 (trad. españ.: *Introducción al Cristianismo*, Salamanca 1971); W. Beinert, *Das Glaubensbekenntnis der Oekumene*, Freiburg 1973, 41-142; W. Sandfuchs (Hrsg.), *Ich glaube*, Würzburg ³1975 (trad. ital., Assisi 1977); AA.VV. (= Obispos franceses), *La Foi de l'Eglise*, Paris 1978, 47-433; Ph. Schäfer, *Einführung im das Glaubensbekenntnis*, Mainz 1979 (trad. españ., Santander 1983); G. Ferraro, *Il Simbolo de la Fede*, Roma 1980, 33-149; O. González de Cardedal (ed.), *El Credo de los cristianos*, Madrid 1982; AA.VV., *El Credo. Reflexiones sobre la Fórmula de Fe del Pueblo de Dios*, Madrid 1982. Desde el punto de vista catequético, ofrecen un comentario al Símbolo de la Fe los Catecismos católicos de: A. Baur-W. Plöger, *Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus*, Donauwörth (Essen) 1978; AA.VV., *Grundriss des Glaubens*, München 1980 (2.ª parte: Comentario al Credo). Obispos alemanes, *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, München-Stuttgart 1985. **91.** Las **ampliaciones** introducidas en este Símbolo pueden extrañar sólo a quien ignore, que recientemente Pablo VI formuló su «*Solemne Profesión de Fe*» repitiendo «sustancialmente —con algunas explicaciones postuladas por las condiciones espirituales de esa época— la fórmula nicena...». (Cf. *supra*, 47, n. 6), sensiblemente *ampliada* por ello en ese Credo. Por lo demás, ya un pionero de la investigación sobre el Símbolo precisó que, omitiendo éste «la alusión a la predicación» de Jesús así como a «su relación con los publicanos y pecadores, a su personalidad tal como brilla en los Evangelios... *el Símbolo es incompleto...*» (A. Harnack, *o.c.*, 34). Lo es también, respecto a la profesión de fe «en Dios Padre» y «en el Espíritu Santo»: Ambas confesiones pueden y deben ser *ampliadas* para el creyente hodierno. Nada de extraño, por otra parte. Si el Credo es «el compendio de la fe» así como «la síntesis de la teología» (Cf. *supra*, 4-7), la *renovación* de aquélla y ésta —promovida sobre todo por el Conc. Vat. II— postula una *renovación* correspondiente del Símbolo: ¡Sus vetustos y sólidos sillares, —de imperecedera validez—, exigen ser hoy *remodelados*, para servir adecuadamente al renovado edificio de la Iglesia hodierna! Así lo reconoció un ilustre teólogo católico, y hoy pastor de la Iglesia, cuyos análisis sobre la necesidad de redactar nuevamente el Credo (Cf. K. Lehmann, *Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?*: AA.VV., «Veraltetes Glaubensbekenntnis?», Regensburg 1968, 125-186; Cf. también: K. Rahner, *La necesidad de una «fórmula breve» de la fe cristiana*, en: Conc. 3 [1967] 450-465; Id., *fórmulas breves de la fe*: «Curso fundamental de la fe», 515-527; G. Baum, *A new Creed*, en: The Ecumenist 6 [1968] 164-167), desembocan en una respuesta del todo afirmativa: «Sí, pues mediante nuevas fórmulas de fe concentradas y concentradoras, puede la Confesión de Fe ser decisivamente *completada*, respectivamente *aligerada*, debiendo asimismo aquélla ser acompañada —más que hasta el presente— por una *explicación* fundamentalmente teológica, es decir, kerig-

CREO EN UN SOLO DIOS, —PADRE, HIJO Y ESPÍRITU SANTO—,
QUE ES AMOR:

- En EL PADRE, quien sólo por su amor engendra eternamente al Hijo, procediendo de ambos también por amor el Espíritu Santo, de modo que en estas tres distintas Personas divinas venero y adoro la unidad en la trinidad y la trinidad en la unidad. Por amor *creó* asimismo el «Padre omnipotente» —mediante el Hijo en el Espíritu Santo— todos los seres visibles —entre los cuales y como su cúspide al hombre, creado a su imagen y semejanza con un alma espiritual e inmortal— e invisibles, es decir, a los ángeles.
- Y en UN SOLO SEÑOR NUESTRO, JESUCRISTO, el unigénito Hijo de Dios, nacido eternamente del Padre como su Palabra viviente, por quien y para quien todo fue creado. El cual, *por la salvación* de todos los hombres:

Fue enviado por el Padre, —al llegar la plenitud de los tiempos—, y se **encarnó** por obra del Espíritu Santo en el seno de María siempre Virgen, —por ello venida verdadera Madre de Dios—; y, uniendo sustancialmente la asumida naturaleza humana a su Persona divina, devino verdadero hombre y asumió la condición de Siervo, semejante en todo a nosotros excepto en el pecado. Llamado por el Padre —en su bautismo— a cumplir la misión salvífica de su preanunciado Siervo mesiánico, anunció e inauguró en la tierra —mediante palabras y signos salvadores— el Reinado de Dios, manifestando asimismo el gratuito amor del Padre a los pecadores y fundando —en sus discípulos— la Comunidad escatológica del nuevo Israel. En obediencia cumplimiento del salvífico designio del Padre sobre su Siervo sufriente, que «por nuestras rebeldías fue entregado a la muerte», **sufrió** voluntariamente —bajo Poncio Pilato— una ignominiosa pasión, «haciéndose obediente hasta la muerte y **muerte de cruz**», —no sin darnos antes a su Madre por Madre nuestra, la **Madre de la Iglesia**—; fue sepultado y descendió a los infiernos o morada de los muertos, en signo de solidaridad con ellos así como de su expiación universal y de su señorío sobre la muerte. Al tercer día —en cumplimiento de las Escrituras— **resucitó** victorioso de entre los muertos como «Espíritu vivificante», dando a cuantos creen en Él participar de su triunfo sobre toda realidad de sufrimiento y de muerte. Pues, tras habernos dejado en el sacramento de

máticamente orientada» (K. Lehmann, *a.c.*, 184s). Se comprende, en este sentido, el reiterado intento por formular nuevamente el Credo, tal como se refleja en las «modernas confesiones de fe» aparecidas en las últimas décadas (Cf.: G. Ruhbach-H. Schröder-M. Wichelhaus (Hrsg.), *Bekennnis in Bewegung*, Göttingen 1969; R. Bleistein, *Kurzformel des Glaubens, II: Texte*, Würzburg 1971, 20-85 [el a. reproduce 70 Credos modernos]; H. Schröder, *Unser Glaubensbekenntnis heute. Versuch einer theologischen Bilanz*, Hamburg 1970, 35s). A ese intento se suman las reflexiones de K. Rahner sobre la exigencia hodierna de **nuevas y diversas «fórmulas breves de la fe»** (*loc. cit.*): Puesto que «el Símbolo apostólico... no puede hoy ejercer en forma suficiente la función de tal fórmula fundamental, pues llama de manera poco inmediata en la actual situación espiritual», existe «la necesidad de *diversas* fórmulas fundamentales» de la fe, las cuales, conservando la validez del «Símbolo apostólico» y en correspondencia con la legítima «*pluralidad* insuperable de teologías», contengan «solamente lo que reviste importancia decisiva y es la base desde la cual en principio puede alcanzarse el todo de la fe», es decir, sean «un punto de partida —prometedor de éxito— para la inteligencia de toda la fe cristiana»: *O.c.*, 516-520.

la eucaristía el memorial de su muerte y resurrección, fue exaltado por el Padre a la gloria celeste, —a la que fue asociada ya en cuerpo y alma María—, siendo constituido asimismo Señor y Salvador de cuantos con fe invocan su nombre, así como Juez de vivos y muertos. Para realizar este juicio universal, vendrá de nuevo al final de los tiempos, —cuando «el Evangelio haya sido anunciado en todo el mundo»—, pidiendo a cada uno cuenta de sus talentos recibidos y retribuyéndoles —según sus méritos— con el don de la vida eterna o el castigo de la condenación sin fin.

—Y en EL ESPÍRITU SANTO, Señor y vivificador. Él habló por los profetas, realizó la encarnación del Hijo de Dios en el seno de María y lo ungió con la plenitud de sus dones a raíz del bautismo, para que —a impulso suyo— realizase la obra salvadora. Efundido por el Señor glorificado sobre su Comunidad mesiánica, para que fuese testigo suyo «hasta los confines de la tierra», dio así origen a la Iglesia. A ésta ilumina con su luz, —para que sea indefectible en la Verdad—, y con la gracia —comunicada por la Palabra, la oración y los sacramentos— la *santifica*, para que sus miembros crezcan en santidad, se amen como Cristo los amó y —aunados en este amor— Le manifiesten al mundo, a fin que éste crea en Él y se salve. Sacramento de salvación universal es, en efecto, la Iglesia, fundada por Cristo —mediante el Espíritu Santo— como su Cuerpo místico, la Casa de Dios edificada sobre el fundamento de los Apóstoles, el nuevo y peregrinante Pueblo de Dios regio, sacerdotal y profético; visiblemente constituida como Sociedad de la caridad, está integrada por todos los creyentes en Cristo bajo la guía pastoral del sucesor de Pedro —el obispo de Roma— y de los Apóstoles —los obispos de las iglesias locales—, aunados aquél y éstos en la comunión del Colegio episcopal, del que aquél es la Cabeza. Todos ellos —con la colaboración de sus sacerdotes y diáconos— rigen, enseñan y santifican a la que es «Nación santa» y, sin embargo, —por encerrar en su seno a justos y pecadores— necesitada de incesante autoevangelización y conversión, «para evangelizar creíblemente al mundo» la Buena Noticia de la Salvación, mediante el **perdón de los pecados**. Todos los hombres, en efecto, pecan en Adán —con la excepción de María, «concebida sin pecado por privilegio divino en atención a los méritos de Cristo redentor»— e incurrían en pecados personales, cuyo perdón es otorgado por la Iglesia inicialmente mediante el bautismo y, después de éste, mediante el sacramento de la reconciliación, siendo los pecados veniales purificados también por la súplica del perdón al Padre, «como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Así ora diariamente la Iglesia, creyendo en la resurrección corporal de todos los muertos —al fin del mundo— y confesando su fe en la **Vida eterna**, de la que ya participa plenamente María y en la que, tras haber sido purificados de todo pecado en el purgatorio quienes con él mueran, participarán por don divino todos los «muertos en Cristo» así como cuantos encuentre creyendo en Él a su venida, siendo por el contrario los malvados, —que voluntariamente rechazaron Su amor—, condenados a un suplicio igualmente eterno:
AMÉN.

Esta re-formulación del Símbolo —me interesa subrayarlo— explícita y reinterpreta tanto el antiguo Símbolo bautismal como el posterior Credo nice-

no y constantinopolitano: ¡No los sustituye! Aquél y éstos siguen siendo las imperecedas confesiones de Fe, mediante cuya profesión se une el cristiano de hoy a la fe de toda la Iglesia antigua y hodierna. No se trata, pues, de sustituir sino de *reinterpretar* el Credo recibido para, reinterpretado u hodiernizado, comunicarlo a nuestra generación cristiana y trasmitirlo a la venidera, contribuyendo así a unirla con toda la cristiandad en la confesión del Dios uno y trino: ¡La única confesión capaz de «formar unos cristianos firmes en lo esencial y humildemente felices en su fe!»⁹². Sólo esa fe, vertebrada en la espina dorsal del Símbolo ⁹³, hace de aquéllos unos creyentes adultos y, en calidad de tales, valientes confesores de Cristo, es decir, testigos ante el mundo del gratuito e indecible amor del *Padre* a los pecadores, manifestado en la entrega redentora de su *Hijo* y comunicado —en y por la Iglesia— mediante el don vivificante de su *Espíritu*.

92. Juan Pablo II, *Exh. Apost.* CT IX 61. 93. Cf. *supra*, 8s.

El Derecho particular de la Iglesia según el Código de 1983

I. INTRODUCCIÓN

Se entiende aquí por Derecho particular a la legislación episcopal o especial, que afecta a cada Iglesia particular o diócesis a tenor de los cc. 12-13 ¹. No se pretende entrar en posibles precisiones terminológicas, ni conceptuales, aunque en parte fue objeto de una ponencia al comenzar las *VI Jornadas Informativas* de la Asociación Española de Canonistas, celebradas en Madrid del 11 al 13 de abril de 1983.

El título «Derecho particular de la Iglesia en España» no comprende a todo lo tratado en las *VI Jornadas Informativas*, por lo que se ponía, como subtítulo, «Experiencias de la aplicación del nuevo Código» con la aclaratoria de que se iba a informar «sobre el Derecho particular de la Conferencia Episcopal Española y de las diócesis españolas» ².

Dentro del Derecho particular se puede comprender también al Derecho parroquial y al de los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica. Así como el Derecho común o universal puede ser general (para todos los fieles) y singular (para una clase de fieles) así hay también un Derecho particular general con normas comunes a todos los Institutos de vida consagrada (cc. 573-606) y otro singular o especial para los Institutos religiosos (cc. 607-709), para los Institutos seculares (cc. 710-730) y para las Sociedades de vida apostólica (cc. 731-746). En las *VI Jornadas Informativas* no se dedicó una ponencia a los Institutos de vida consagrada, como en la XIX Semana Espa-

1. A. PRIETO, «Cuestiones fundamentales» en *Nuevo Derecho Canónico*. Manual universitario (Madrid, BAC, 1984) 84; J.M.^a PIÑERO, *Nuevo Derecho Canónico* (Madrid, Atenas, 1983) 30-31.

2. *Programa de las VI Jornadas Informativas* de la Asociación Española de Canonistas en Madrid del 11 al 13 de abril de 1985 p. 4.

ñola de Derecho Canónico sobre el «Derecho patrimonial», porque en esta materia, gran parte del Derecho particular de la Conferencia Episcopal y de los Obispos obliga también a los religiosos, especialmente en el aspecto litúrgico y pastoral, dejando a salvo su exención, como luego veremos.

Se está escribiendo tanto sobre el Código de 1983 en estos dos últimos años que resultaba superfluo insistir sobre el tema genérico del mismo o de uno de sus libros. Era mejor ver cómo evolucionaba el Derecho particular, al que el Código de 1983 deja un amplio margen discrecional, dentro de los postulados de subsidiaridad y flexibilidad, respetando las orientaciones y principios establecidos en el Concilio Vaticano II y legislación posconciliar, según observó D. Luis Martínez Sistach, Presidente de la Asociación de Canonistas, al comienzo de las *VI Jornadas Informativas*.

Por tratarse de un auditorio de especialistas o de personas bastante capacitadas en Derecho Canónico, se daba por supuesto el conocimiento de algunas cuestiones previas, que es necesario aclarar para el lector corriente u ordinario.

a) *El problema de la centralización y descentralización en la Iglesia*

Conexo con el tema del Derecho particular está el tema del primado jurisdiccional del Romano Pontífice con una centralización de la legislación general y el de la descentralización mediante la legislación episcopal o propia de los Institutos religiosos.

Ya en las primeras colecciones del primer milenio, aparece una oscilación centralizadora con los concilios generales y descentralizadora con los concilios particulares, aunque algunas decisiones de estos últimos, al ser confirmadas por otros también particulares, llegaron a generalizarse e incorporarse a la legislación oficial o universal de la Iglesia. Esto sucedió, por ejemplo, con algunas decisiones del Concilio de Elvira (306) sobre el celibato y otras de los concilios africanos del tiempo de San Agustín ³.

Son claramente centralizadoras las colecciones canónicas del Papa Gregorio VII o elaboradas bajo la influencia de la reforma gregoriana, mientras que son descentralizadoras el *Decreto* de Burcardo de Worms y el *Decreto* de Ivo de Chartres. Algunas colecciones particulares, como la Trullana (691) junto con otras motivaciones bastante complejas, llegaron a fomentar el distanciamiento respecto a la Sede de Roma, hasta consumarse la escisión definitiva con Miguel Cerulario (1054) ⁴.

3. A. GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico*. El Primer Milenio (Salamanca, IHTE, 1967) 164-166.

4. *Ibid.*, pp. 277-278 y 349-350.

La centralización y la descentralización son dos movimientos necesarios, que se contrastan mutuamente, como la inspiración y espiración de los pulmones y como la sístole y diástole del corazón. Se dio un movimiento descentralizador en Alemania e Inglaterra, al que siguió lógicamente otro centralizador durante la Edad Media, viniendo luego la reacción conciliarista. Ambos deben armonizarse para evitar riesgos. «La arritmia o el desconcierto que pudieran originarse por insistir más en un sentido (excesivo) o en otro, por querer empujar más hacia dentro o hacia fuera, lo mismo da —como dice D. Juan Sánchez— o por hacerlo a destiempo, producirían trastornos inevitables, siempre serios, en el organismo eclesial»⁵.

El movimiento centralizador tiene su línea más ascendente en los Concilios Lateranense IV (1215), Trento y Vaticano I, a los que siguen el Código de 1917 y el papa Pío XII, iniciándose un movimiento descentralizador con el papa Juan XXIII y el Concilio Vaticano II. Ya antes, con el desarrollo de la doctrina sobre el Colegio Episcopal y la Iglesia local, se establecieron las bases para una mayor descentralización. Contribuyeron no poco a esto las Conferencias Episcopales, cuyo origen suele ponerse en Alemania, bajo el Pontificado de Pío IX, extendiéndose luego por Europa y el resto del orbe católico, hasta el punto de que ya en 1960 había más de cuarenta Conferencias Episcopales⁶.

El movimiento descentralizador se confirma con la reforma de la Curia Romana mediante la Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae* (1967) y complementada por el papa Juan Pablo II. Con el Código de 1983 se abre un amplio espacio autonómico para el Derecho particular y una mayor corresponsabilidad por parte de los obispos y demás ordinarios.

b) *La exención de los Institutos de vida consagrada*

Otro tema conexo con el Derecho particular es el de la exención de los religiosos, que presenta algunas dificultades a los obispos diocesanos, como lo reconoció Mons. Rouco Varela en su intervención, dada la autonomía que se les reconoce en el Código de 1983 por utilidad común (c. 591). Precisamente, la exención es una pieza clave para salvaguardar el Derecho propio o particular de los Institutos de vida consagrada. A manera de coordenadas puede solucionar muchos problemas difíciles.

El problema de la exención se remonta al siglo V con un sometimiento a los obispos diocesanos según el Concilio de Calcedonia (451) o directamente al

5. J. SÁNCHEZ, «Centralización y descentralización. Curia Romana y Conferencias Episcopales» en *Dinámica Jurídica Postconciliar* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1969) 155.

6. *Ibid.*, p. 188.

papa como la abadía de Bobbio (628) o al rey, como la abadía de Rabais en la Champagne, al rey Dagoberto (629). La exención se extiende y propaga con la reforma cluniacense y gregoriana. Esta problemática se acentuó y solucionó en el siglo XIII con las Órdenes mendicantes, que logran la exención, como algo necesario con potestad de jurisdicción para su apostolado supradiocesano. La exención, según Egidio Romano, debía tener sus límites en contra de la opinión de Santiago de Therines, defensor de la exención total ⁷.

La exención, que aparecía en el Código de 1917 (cc. 615-619) entre los privilegios de los religiosos, desaparece como tal, aunque no todos los privilegios hayan desaparecido, pues se sigue hablando de ellos en los cc. 76-84 y hay que respetar los derechos adquiridos. En el Concilio Vaticano II se precisó mejor la naturaleza de la exención, que como recoge el Código de 1983 se justifica: «Para promover mejor al bien del Instituto y a las necesidades del apostolado» (c. 951) ⁸.

Si cada uno de los miembros de los Institutos de vida consagrada está obligado a obedecer al Sumo Pontífice, como Superior supremo, también en virtud del vínculo de obediencia (c. 590 § 2), lo está igualmente al obispo diocesano en algunas materias, como veremos posteriormente, máxime si pertenece a un Instituto de Derecho diocesano (c. 589). En todo caso se reconoce a cada uno de los Institutos una justa autonomía de vida, sobre todo en el gobierno (c. 686 § 1) para conservar íntegro el patrimonio peculiar, según su naturaleza fundacional, como lo establece el c. 578. «Corresponde a los Ordinarios del lugar el conservar y defender esta autonomía» (c. 586 § 2).

Hay bastantes cánones que hacen referencia a la Santa Sede, mientras que otros se refieren a la vinculación con los obispos diocesanos u Ordinarios del lugar, cuya enumeración omitimos ⁹. Basta citar como botón de muestra el c. 683 sobre el derecho del obispo a visitar iglesias, etc.

La autonomía de los Institutos de vida consagrada se ejercita y protege a través de las Conferencias de Superiores mayores (cc. 708-709) que, al unir sus esfuerzos para el logro de sus objetivos, deben dejar a salvo la índole y espíritu de cada instituto con su Derecho propio y sus espacios autonómicos. En España fue erigida la Conferencia de religiosos el 21 de mayo de 1954, con inclusión de los Superiores y Superiores Mayores hasta febrero de 1969, en que se procede a la separación de las Superiores Mayores. Desde 1962 ha venido fun-

7. I. RODRÍGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa* (Madrid 1958) 24-28 y 77-90.

8. Se tiene en cuenta a la *Lumen gentium*, n. 45 y *Christus Dominus*, n. 35.

9. D. J. ANDRÉS, *El Derecho de los religiosos* (Madrid 1983) 16-24.

cionando la Revista *Confer*, «como un medio de expansión y comunicación de espíritu, y de impulso orientador»¹⁰.

Dentro de la CONFER (Confederación Española de Religiosos) han funcionado distintos organismos directivos, a los que se han añadido otros, como la Federación Española de Religiosos Educadores (FERE) y una Comisión mixta para la oportuna coordinación entre obispos y Superiores Mayores¹¹.

En toda esta materia hay que tener en cuenta, además del Código de 1983, las orientaciones del Concilio Vaticano II y otros documentos, como *Mutuae relationes*, Notas directivas para obispos y religiosos del 14 de mayo de 1978, dentro de una pastoral de conjunto¹².

En algunas Constituciones de Institutos de vida consagrada se habían establecido normas o disposiciones, que son contrarias al Código de 1983, por lo que deben corregirse, como lo referente a la sustitución de los votos simples en los Institutos religiosos por otros vínculos a tenor del c. 653 § 2. Quienes los hayan hecho deben emitir votos al cumplirse el tiempo de los mismos de acuerdo con los cc. 655 y 658, 2.º¹³.

c) *La diócesis y la parroquia como Iglesia particular y comunidad*

Los conceptos de diócesis y de parroquia, que actualmente están bien definidos y precisados con caracteres distintos, tuvieron cierta confusión en sus orígenes, con nombres fluctuantes, llamándose unas veces *diócesis* y otras *parroquia* a la circunscripción territorial del obispo.

La palabra *parroquia* viene del griego (*paroikía* o *paroikein*) que significa cohabitar y administrar, mientras que para los cristianos significaba vivir en el extranjero, como peregrinos en este mundo, según testimonio de San Pedro¹⁴.

Al extenderse la Iglesia por las ciudades y campiñas, fueron surgiendo los corepiscopos en Oriente y los párrocos en Occidente para atender a las iglesias rurales, aunque también en Occidente hay corepiscopos de modo raro en los

10. Ibid., p. 659; A. FERNÁNDEZ, «Presentación» de la Revista *Confer*, 1 (1962) 7-8.

11. A. BOCOS, «Religiosos educadores. Ser y quehacer de la FERE», *Vida Religiosa*, 50 (1981) 344-367.

12. D.J. ANDRÉS, «Obispos y religiosos en la Iglesia, comentarios al documento *Mutuae relationes*», *Revista Española de Derecho Canónico*, 34 (1979) 525-657. Cf. «El Vicario Episcopal para los Institutos de vida consagrada. Notas orientativas de la Comisión Mixta de Obispos y Superiores Mayores, etc.», *Boletín de la Conferencia Ep. Esp.* 6 (1985) 93-108.

13. *S. Congregatio pro Religiosis e Institutis saecularibus*, «Dantur normae pro Institutis religiosis de votis nuncupatis», *AAS*, 76 (1984) 500.

14. 1 Pet. 2, 11. Cf. C. FLORISTÁN, *La comunidad eucarística* (Madrid, BAC 1961); A. MAZZOLENI, *La parrocchia* (Nápoles 1969); L. BOUYER, *La Iglesia de Dios* (Madrid, Studium, 1973) 495-496.

siglos V-VI y de un modo permanente en el siglo VIII, como coadjutores de los obispos ¹⁵

Ya se habla de parroquias en el siglo III por el papa Dionisio (260-268) en una carta al obispo Severo, que recoge Graciano en su Decreto ¹⁶. En tiempo de San Agustín, no hay todavía una nomenclatura definida, resultando el término *parroquia* equivalente al de *diócesis*, como sucede al hablarnos de la población de Fusala (castellum) en territorio hiponense, que pertenecía a la parroquia de la Iglesia de Hipona (*ad paroeciam Hipponensis pertinebat*) para donde presentó al adolescente Antonio. Este joven presbítero fue consagrado obispo de Fusala con funestas consecuencias ¹⁷.

Se habla también de la *paroecia Ecclesiae Calamensis*, donde estaba el presbítero Restituto ¹⁸ y de la iglesia de Thiave, que equivale a una parroquia actual, atendida por el presbítero Honorato ¹⁹. Aparecen villas y núcleos rurales (*castella*) donde a veces había obispo y otras presbítero (párroco); pero lo que más nos interesa en su doctrina es el que «todos somos miembros de una misma familia o grey», donde somos también «condiscípulos» ²⁰. Varios monjes agustinos llegaron a ser obispos.

Debemos estar, según San Agustín, dispuestos a servir a la Iglesia. Si ella os pide algún trabajo, «no lo recibáis con avidez, ni lo rechazéis por indolente desidia... No antepongáis vuestro ocio a las necesidades de la Iglesia, pues si no hubiese buenos ministros que se determinasen a asistirle, cuando ella da a luz, no hubiésemos encontrado medio de renacer» ²¹. Tanto para el modo de catequizar, como la preparación de los catequistas, aparece en las obras *De catechizandis rudibus* y en *De Doctrina christiana*, utilizadas por los doctores y misioneros agustinos en la evangelización de las Indias orientales y occidentales ²².

Hay estudios especiales sobre las parroquias rurales y arciprestazgos desde el siglo V hasta el IX en las Galias (Francia) lo mismo que sobre las basílicas

15. P. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du IV-XI^e siècle* (Paris 1900); A. GARCÍA, o.c., pp. 299 y 386-390.

16. C. 13, q. 1, c. 1.

17. S. AGUSTÍN, *Epistola* 209, 2 (PL 33, 933). Cf. I. OPELT, «Augustinus Epistula 20 (Divjak). Ein zeugnis für lebendiges Pünisch und 5 Jahrhundert nach Christus», *Miscellanea di Studi Agostiniani in onore di P. Agostino Trape* (Roma, Augustinianum, 1985) 121-132.

18. *De civitate Dei*, 14, 24 2 (PL 41;433). En Calama estaba de obispo S. Posidio, primer biógrafo de S. Agustín.

19. *Epistola* 83, 1-2 (PL 33, 291-292).

20. *Sermo* 27, 1; 101, 4; y 270, 1 (PL 38, 178, 607 y 1237).

21. *Epistola* 48, 2 (PL 33, 188).

22. F. CAMPO, «La catequesis pastoral en el *De catechizandis rudibus*», *Estudio Agustiniano*, 7 (1972) 105-127.

e iglesias rurales (*parochiatas*) en la España visigótica, estableciéndose un claro perfil de la parroquia en el siglo XI²³.

Hubo concilios, como los de Aschein (756) y Heuchin (772) que ponen dificultades a los monjes para la cura de almas²⁴, aunque llega a reconocerse en el Concilio de Nimes (1096) que los monjes pueden dedicarse al ministerio con más rectitud que los presbíteros seculares²⁵.

En el siglo XII aparece amplia documentación sobre las diócesis y las parroquias son clara distinción y peculiaridades. Se habla de parroquias personales distintas de las urbanas y rurales. Sobre su erección y desmembración existen normas en el *Corpus Iuris Canonici*²⁶. El Concilio de Trento reconoce la capacidad de los religiosos para el ejercicio pastoral en las parroquias, llegándose al hecho paradójico de que después del Código de 1917 eran raras las parroquias atendidas por religiosos en España²⁷.

En América, por ejemplo, había gran inserción de los religiosos en las diócesis, especialmente como párrocos, ya antes del Concilio Vaticano II, aumentando después, dada la escasez de sacerdotes y a la mayor exigencia de participación, que se reconoce a los religiosos y a los laicos. Sobre esta materia hay abundante bibliografía²⁸. Actualmente se auspicia la corresponsabilidad de todos en la parroquia e Iglesia local.

La parroquia debe estar atendida por un sacerdote (c. 519) o por un equipo (c. 517 § 1) con tal de que uno de ellos sea el director de la cura pastoral, que dirija la actividad conjunta y responda ante el obispo. Ya no puede ser párroco una comunidad religiosa, como sucedía con el Código de 1917, c. 451 § 1, sino que un presbítero tiene que ser «párroco moderador» de la parroquia erigida en una iglesia de un Instituto clerical o Sociedad de vida apostólica, «lo que se hará mediante acuerdo escrito entre el obispo diocesano y el superior competente» (c. 520 §§ 1-2) para lo que suele haber formularios²⁹.

En caso de escasez de sacerdotes, se le puede confiar a un diácono o a otra persona que no tiene carácter sacerdotal, o a una comunidad laical, con

23. L. NANNI, *La parrocchia studiata nei documenti lucchesi dei sec. VIII-XIII* (Roma 1948); G. MARTÍNEZ DIEZ, *El patrimonio eclesialístico en la España visigótica* (Comillas, Santander, Universidad Pontificia, 1959) 51-65.

24. J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima colectio*, 12 (Graz, 1960) 589 y 851.

25. *Ibid.*, 20, col. 934-935.

26. X, 3, 5, 10 y 5, 31, 8; *Clementinas* 3, 4, 2 (E. FRIEDBERG, II, 467, 837 y 1160).

27. F. BARBERENA IRAIZOZ, *La parroquia diocesana regida por religiosos* (Madrid, CONFER, 1984) 7, 68, y 72-76.

28. *Ibid.*, pp. 249-449 y 571-578; D.J. ANDRÉS, *El Derecho de los rel.*, pp. 555-569.

29. L. GUTIÉRREZ, «Parroquias encomendadas a religiosos», *Rev. Confer*, 16 (1977) 169-197. En las pp. 190-197 aparece un convenio-modelo.

la condición de que se designe un sacerdote, que dotado de las potestades, propias del párroco, dirija la actividad pastoral (c. 217 § 2).

Prescindiendo de la doctrina teológica sobre la diócesis y la parroquia, cuyos conceptos se precisan en los cc. 369 y 515, conviene observar que mientras la diócesis «es una concreción de la Iglesia universal»; la parroquia no llega a tanto y se trata de una comunidad de fieles constituida de modo estable en una diócesis o Iglesia particular, según el c. 368, bajo la autoridad del obispo diocesano, que encomienda la cura pastoral a un sacerdote como pastor propio (c. 515 § 1) ³⁰.

Tanto la diócesis, como la parroquia, pueden estar atendidas por religiosos, especialmente en zonas de misión, para lo que hay normas apropiadas como el c. 790, que recomienda establecer acuerdos con los superiores de los Institutos, con la observación de que en las circunscripciones eclesiásticas, bajo el régimen vicarial, los Ordinarios del lugar tienen sobre los religiosos misioneros la misma competencia que el obispo diocesano ³¹.

d) *Nuevas instituciones diocesanas y parroquiales*

La sistematización de esta materia, aunque sea sólo en resumen, es sumamente importante para comprender lo que viene después y por su carácter estructural, ya que se trata de la constitución jerárquica de la Iglesia, como pueblo de Dios, que está polarizado por dos ideas fundamentales o claves: la Iglesia universal y la particular o diócesis con sus parroquias e instituciones.

Prescindiendo de algunas peculiaridades de la coordinación pastoral, como el moderador de la curia (c. 473 § 2) y lo referente a Vicarios Episcopales (cc. 476-478) etc., en el Código de 1983 aparecen nuevas instituciones, algunas promovidas por el Concilio Vaticano II y otras con antecedentes remotos o próximos.

1. *El consejo de asuntos económicos con su ecónomo (cc. 492-494)*. Se trata de una importante innovación, especialmente la figura del ecónomo diocesano y su consejo, que consta al menos de tres miembros expertos en materia económica y en Derecho civil, y designados por el obispo. Éste o un delegado suyo lo preside (c. 492). *Sobre los consejos económicos y la creación de*

30. Se recoge la doctrina de *Lumen gentium*, n. 28; *Christus Dominus*, nn. 30-32; *Ecclesiae sanctae* I, 20-21 etc.

31. J. GARCÍA MARTÍN, «Relaciones entre Ordinarios del lugar e institutos religiosos en misiones según el Código de Derecho Canónico de 1983», *Commentarium pro religiosis*, 65 (1984) 122-166. Se ha superado el principio del Código de 1917 (c. 296 § 2) según el cual, el Ordinario del lugar podía nombrar o destinar a religiosos misioneros aun en contra del parecer del Superior religioso. Ya no se puede hacer.

fondos comunes a nivel diocesano y parroquial presentó una ponencia José María Piñero Carrión.

2. *El consejo presbiteral y el colegio de consultores* (en España) fueron objeto de una ponencia por parte de Luis Martínez Sistach. También son instituciones nuevas (cc. 496-502). El colegio de consultores (c. 502) sustituye en parte una función del cabildo catedralicio, por lo que la Conferencia Episcopal puede establecer que la siga realizando o asuma sus funciones, lo que se ha negado en España. En opinión de Ramón García, autor de una ponencia sobre los *cabildos catedralicios* en España, esta decisión supone un rudo golpe para los cabildos con una vida lánguida en los últimos tiempos, salvo algunas excepciones.

3. *Los consejos pastorales diocesanos e infradiocesanos* (cc. 511-514 y 536) según el informe de Ángel Marzoa, que analizó los 20 años de su experiencia en España, funcionan a medias. No se tiene por ahora el éxito, que se esperaba; aunque quizás tenga porvenir más adelante esta institución especialmente a nivel parroquial.

El consejo pastoral no es obligatorio, como el consejo presbiteral y el consejo económico. Debe constituirse en cada diócesis según lo aconsejen las circunstancias. Funcionan 17 en España según los informes, con cuatro en proyecto, aunque de hecho existen más. Actualmente se están renovando los estatutos de acuerdo con el Código de 1983 y dando mayor participación a los religiosos y laicos.

4. *Asociaciones privadas con personalidad jurídica*, sin que sus bienes sean eclesiásticos. Esto fue objeto de una ponencia por Francisco Vera Urbano con el título «Asociaciones públicas y privadas de fieles», con el reconocimiento del derecho de asociación según el Código de 1983 (cc. 114-123 y 298-329) y la normativa correspondiente.

En las mismas *Jornadas Informativas* se desarrollaron otros temas sacramentales con sus innovaciones, como *la preparación jurídico-pastoral del matrimonio*, por Federico R. Aznar Gil, según las exigencias humanas y cristianas. Ofreció una documentación bastante completa de las distintas diócesis sobre esta materia.

Las innovaciones del *Derecho «litúrgico» diocesano posconciliar* fueron el tema de la ponencia de José M.^a Díaz Moreno, S.J., que tuvo la amabilidad de facilitarme una copia, gesto digno de agradecimiento. Fue una de las mejores ponencias y le prestaremos especial atención.

Terminaron las Jornadas con una conferencia de Mons. Fernando Sebastián sobre «Situación actual de las relaciones entre la Iglesia y el Estado», dan-

do informaciones interesantes sobre los problemas de hoy y el porvenir del mañana para la Iglesia española ³².

II. DERECHO COMÚN Y DERECHO PARTICULAR EN EL NUEVO CÓDIGO

Éste era el título de la primera ponencia de las *VI Jornadas Informativas* de la Asociación Española de Canonistas, que dieron comienzo el día 11 de abril a las 10 de la mañana en el salón de actos de los jesuitas, calle Maldonado 1, Madrid, con la presentación del ponente, Mons. Antonio Rouco Varela, por D. Luis Martínez Sistach, presidente de la Asociación. El Sr. Nuncio presidió la sesión inaugural.

Mons. Rouco Varela, arzobispo de Santiago de Compostela y miembro de la Asociación de Canonistas, que ha publicado trabajos sobre esta materia con otra titulación, entregó un esquema-guión, bastante completo, por lo que nos limitaremos a transcribirlo con algún ligero comentario y observación ³³.

A) *Las razones prácticas, «el sitio en la vida» de la cuestión*

En realidad, la expresión «el sitio en la vida» es poco correcta o elegante desde el punto de vista estilístico, como lo reconoció el mismo ponente; pero al mismo tiempo muy indicativa del puesto que ocupa el Derecho en la vida. Ha aumentado la conciencia eclesial y desde los comienzos del Concilio Vaticano II se procuró conciliar lo universal con lo particular. Ahora se trata de lo siguiente:

1. Aplicar las nuevas posibilidades legislativas, que ofrece el nuevo ordenamiento canónico de la Iglesia en la perspectiva de la realización de su misión pastoral.

2. Se presupone que ha habido cambios profundos —en comparación con el Código de Derecho Canónico de 1917— en base a una renovada formulación de la Teología en la relación Iglesia universal-Iglesia particular.

3. Se trata de abordar el tema en forma introductora para encuadrar teológicamente, en justa perspectiva histórica, el estudio del Derecho particular producido ya por la Iglesia en España, especialmente por la Conferencia Episcopal Española.

32. Las crónicas sobre las *VI Jornadas Informativas* han sido escasas. El Presidente de la Asociación de Canonistas, Luis Martínez Sistach envió una comunicación valorativa a los miembros el 29 de abril de 1985.

33. A. ROUCO VARELA, «Iglesia Universal-Iglesia Particular», *Jus Canonicum*, 22 (1982) 221-239. Puede servir de complemento aclarativo.

B) *Planteamiento del estado de la cuestión (Status quaestionis)*

Ya en la Edad Media y después se planteó el problema de la Iglesia universal frente a la particular, la centralización y descentralización, como consta en algunas decretales. La cuestión se plantea así:

1. *Delimitación teológico-histórica y pastoral-jurídica:*

a) Se presupone una correcta concepción eclesiológica del binomio «Iglesia universal-Iglesia particular» sin desviaciones neo-galicanas o congregacionistas.

b) Se da por conocida la clave de comprensión católica de la Historia del Derecho Canónico en su doble y orgánica incardinación en la realidad de la Iglesia, universal y particular a la vez. Hay simultaneidad cronológica y vital de esa doble dimensión del ordenamiento canónico con pluralidad y variedad de sus expresiones históricas dentro de la órbita del Derecho latino.

c) El planteamiento del problema incluye, además del aspecto jurídico y constitucional, cómo se ordenan canónicamente las conexiones estructurales de la relación Iglesia universal-Iglesia particular y su aspecto canónico-pastoral, a saber: la pregunta por los criterios canónicos y pastorales que se desprenden del actual ordenamiento del Código de 1983 para la producción y desarrollo del Derecho particular canónico.

d) Se trata, por supuesto, de avistar el problema desde la perspectiva de la creación normativa del Derecho y, preferentemente por vía o en forma legislativa.

El Derecho particular sería propiamente el de la diócesis, a la que se asimilan, como Iglesias también particulares, la prelatura territorial (no personal), la abadía territorial, el vicariato apostólico y la prefectura apostólica, así como la administración apostólica erigida de modo estable según el c. 368. La territorialidad y la personalidad son determinantes, como principios, de la estructuración interna de la diócesis y de sus figuras analógicas, y de su aplicabilidad a las unidades pastorales menores, especialmente la parroquia ³⁴.

2. *El método o «modus procedendi» en su estudio*

Sobre esta materia Mons. Rouco, como lo hacía cuando era profesor en la Universidad de Salamanca, sigue insistiendo en el método teológico, como si se tratase de una Teología del Derecho. Por eso dice que el método es el propio de la Teología de o sobre los fundamentos del Derecho canónico. Pero hay también una fundamentación filosófica y jurídica, por lo que habrá que tener en cuenta el método jurídico con sus modalidades como es la canónica y sus implicaciones teológicas.

34. Ibid., pp. 222-223.

Esto se estructura, según Mons. Rouco, en la praxis como sigue:

- se parte del ordenamiento positivo vigente,
- se seleccionan y sistematizan sus datos explícitos e implícitos;
- se caracterizan teológica y canónicamente;
- se proponen principios o criterios prácticos para la actuación del legislador particular de modo pastoralmente fecundo para el Pueblo de Dios.

Hizo a continuación una referencia, como punto bibliográfico, al examen de los índices, notas y comentarios de las dos ediciones españolas anotadas al nuevo Código ³⁵.

C) *El Derecho universal y particular en el nuevo Código de 1983*

1. *Los presupuestos constitucionales* son los siguientes:

a) Relación jerárquica de las competencias legislativas de los órganos de la Iglesia universal, como Romano Pontífice y Colegio Episcopal, la Curia Romana, etc. Es lo que suele llamarse *De suprema Ecclesiae auctoritate*. Siguen los órganos rectores de las «agrupaciones particulares», como los Concilios Particulares, Plenarios y Provinciales (cc. 439-446), Conferencia Episcopal (cc. 447-459) y el obispo diocesano (cc. 381 y 391 con 466 y otros). De esto se trató en el coloquio.

b) *La ordenación de campos de competencia*. Como se ve en lo doctrinal, disciplinar-sacramental, procesal y penal, hay competencias reservadas a favor de los órganos de la Iglesia universal «jure divino» y «jure positivo», como lo referente a la validez de los sacramentos (c. 841) etc.

c) Las *reservas explícitas* a favor de las *Conferencias Episcopales* aparecen en 88 cánones con otras referencias implícitas. Esto se trató más ampliamente en otra ponencia ³⁶.

d) *Las reservas en favor de los obispos diocesanos*. Esto también fue objeto de otras ponencias, especialmente en lo referente a la licitud de los sacramentos, como preparación matrimonial y Derecho litúrgico ³⁷.

2. *La ordenación fundacional*:

a) Las notas de la regulación canónica y la relación funcional en los tres niveles de competencia legislativa son apertura, flexibilidad y subsidiaridad, en lo que insistió Mons. Rouco Varela.

35. Además de los índices de la BAC y de EUNSA, se utiliza por los especialistas y estudiosos la obra de X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, 2.ª edic. (Roma, Univ. Lateranense, 1984). Lo distribuye PPC, E. Jardiel Poncela, Madrid.

36. Esta materia fue objeto de la ponencia de Julio Manzanares.

37. La parte referente a los sacramentos y sacramentales lo veremos en la ponencia de José M.ª Díaz Moreno. Cf. A. MOLINA, «La potestad de los obispos (como Ordinarios) sobre los sacramentos», *Revista Española de Derecho Canónico* (REDC), 40 (1984) 5-14.

b) La función o competencia legislativa de las Conferencias Episcopales y en menor grado de los Concilios particulares está situada entre los dos ejes principales de la constitución de la Iglesia: Santa Sede-Colegio Episcopal y obispo diocesano.

3. *La definición legal del Derecho universal y particular:*

a) La enseñanza del Concilio Vaticano II acerca de la constitución de la Iglesia en cuanto Iglesia universal con su Derecho nos hace ver que se comprende y encierra realmente, aunque también de un modo paradójico, en la dimensión particular, como «elemento constituyente» con su Derecho. Hay esencial identidad de notas referentes a la estructura interna, modo de producción del Derecho universal y particular, etc.

b) El c. 20, con novedad para la doctrina canónica del cese de la ley, tiene gran importancia según Mons. Rouco, aunque en gran parte es casi igual al c. 22 del Código de 1917, con respecto al Derecho particular.

c) Se nota la influencia del principio de subsidiaridad canónica en la formulación vigente del instituto de la dispensa, c. 87. Los obispos diocesanos no pueden dispensar de las leyes, que determinan elementos constitutivos esenciales de las instituciones o de los actos jurídicos (c. 86) ni de las leyes procesales y penales (c. 87).

Se nota la consagración definitiva del cambio posconciliar sobre esta materia.

El Derecho universal es el común a la Iglesia católica y el particular es el de la iglesia local o comunidad, que pudiera ser parroquial, sociedad religiosa etc.

D) *Las características teológico-jurídicas del Derecho universal y particular con su sistema de relaciones*

1.º Se da igualdad o identidad de calificación jurídico-teológica del Derecho universal y del particular canónicos. Ambos vinculan en la vivencia de la comunión eclesial.

2.º Hay una diferenciación o desigualdad en el grado y cualidad en la vinculación del Derecho universal y el particular, según su función dentro de la comunidad eclesial, constituyente o funcional, dependencia del *jus divinum*, próxima o remota.

3.º Otras características son la *amplitud y flexibilidad* en la ordenación normativa de la relación de los dos Derechos en el actual ordenamiento canónico.

—Se da una regulación de *mínimos orgánicos y funcionales* con prevalencia

del principio de *subsidiaridad* para evitar contradicciones y lograr cierta coordinación.

—*La discrecionalidad* es una nota típica del ejercicio de competencias legislativas por parte de los órganos de la Iglesia particular, singular y especialmente del obispo diocesano.

—*La flexibilidad* del nuevo Código y por tanto del Derecho universal vigente en la Iglesia latina favorece al desarrollo del Derecho particular con su terminología, conceptos y ordenación sistemática.

E) *Criterios canónico-pastorales para la praxis legislativa particular*

1.º La obediencia y comunión jerárquica, como marco básico del desarrollo legislativo particular, son fundamentales. El principio de «comunión jerárquica» es clave de unidad eclesial; pero no de unidad totalitaria. La obediencia tiene raíces evangélicas y jurídicas.

2.º La coherencia básica de los objetivos pastorales con los de la Iglesia universal se basa en la peculiar naturaleza de las relaciones y vinculación de la Iglesia universal con la particular.

3.º La sobriedad jurídica es un postulado, tanto de la subsidiaridad orgánica, como de la funcionalidad en la constitución de la Iglesia.

—Se ha reducido el número de cánones evitando la multiplicación de normas. A veces los árboles no dejan ver el bosque. No se pretende asfixiar con multitud de leyes, sino organizar la conducta de los fieles dentro de un marco de libertad y corresponsabilidad.

—El menor número de cánones del Código de 1983 está justificado con las remisiones al Derecho particular. Se nota una preocupación pastoral para favorecer la autonomía del Derecho particular.

4.º Garantía y promoción de la comunión y bien común eclesiales —de la Iglesia universal y de la Iglesia particular— como justificantes e imperativos de la acción legislativa en la Iglesia particular.

5.º Disponibilidad de medios técnicos —personales y materiales—, precisos para la producción legislativa y para el proceso de su aplicación y vivencia eclesiales.

Terminada la exposición de la ponencia se abrió un coloquio sobre el quehacer de los concilios particulares y sínodos diocesanos. Las experiencias de Alemania, Suiza, Holanda y otras, se inspiran en la nueva Eclesiología, con mayor participación de los laicos, según normas aprobadas por la Santa Sede. Hay que tener en cuenta que el Código de 1917 era excesivamente clerical. El de 1983 da mayor participación a los laicos. Las experiencias han sido bastan-

te buenas en parte y no son tan esperanzadoras como se pensó en los primeros años del posconcilio.

Sobre los concilios particulares tratan los cc. 439-446 con los plenarios y provinciales, que tienen su tradición en la Iglesia, lo mismo que los sínodos diocesanos (cc. 460-468). Su éxito depende mucho de la preparación.

La Conferencia Episcopal, como institución de carácter permanente y asamblea de los obispos de una nación o territorio determinado, suple en la praxis a los concilios particulares para promover una acción pastoral y común más eficaz, con función legislativa mediante los decretos generales, que se equiparan a leyes en su nación o territorio.

Mons. Rouco Varela reconoció que se estaban presentando algunas dificultades con la exención exigida por el c. 591 en atención a la utilidad común, para respetar y dejar a salvo las peculiaridades de cada instituto de vida consagrada. Con este fin, el Código de 1983 reconoce ciertos espacios autonómicos, como hemos visto anteriormente.

Las Conferencias de Superiores Mayores, que deben tener sus estatutos aprobados por la Santa Sede, están ayudando a solucionar no pocos problemas, coordinando las actividades mediante Secretariados mixtos respecto a las Conferencias Episcopales y a los obispos en concreto para fomentar las mutuas relaciones y salvaguardar la autonomía y fines peculiares de cada instituto.

III. DERECHO PARTICULAR DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

A las 12 de la mañana del día 11 de abril, comenzó a exponer esta ponencia el profesor Julio Manzanares, que ha tratado ampliamente sobre esta materia en anteriores publicaciones ³⁸.

A manera de introducción observó que *de jure*, las Conferencias Episcopales no tienen una función propiamente legislativa, sino pastoral de acuerdo con el c. 447 para un trabajo concorde; pero *de facto* pueden dar sus decretos generales en los casos en que así lo prescriba el derecho común o cuando lo establezca un mandato especial de la Sede Apostólica, otorgado *Motu proprio* o a petición de la propia Conferencia (c. 455 § 1). Estos decretos tienen validez y fuerza vinculante si se dan en reunión plenaria con dos tercios de los votos de los Prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo y, «habiendo sido aprobados por la Sede Apostólica, son legítimamente promulgados» (c. 455 § 2) ³⁹.

38. J. MANZANARES, «Las Conferencias Episcopales hoy. Configuración jurídica y fundamentos doctrinales», REDC, 35 (1969) 325-374 y otras.

39. Se pone en práctica la doctrina de *Lumen gentium*, n. 23 y *Christus Dominus*, n. 38.

De esta manera se ejercita el *munus regendi*, es decir, la función de regir y de santificar por parte de la Conferencia Episcopal para que la ley canónica universal se adapte a las necesidades locales y pastorales de las diversas iglesias particulares, lográndose cierta armonía legal.

La Conferencia Episcopal Española viene tomando decisiones vinculantes desde 1964 con una experiencia positiva, que ha sido confirmada por el Código de 1983.

a) *Competencias atribuidas por Derecho común y ejercidas*

En el tratamiento del tema se prescindió de señalar los cánones y materias en donde la Conferencia Episcopal es mencionada, lo mismo que de dar un elenco de las facultades normativas o de indicar cuáles de esas facultades tienen carácter más urgente. Se limitó a observar que las competencias de la Conferencia Episcopal eran mayores en los proyectos del Código hasta 1982, en que se hizo un recorte para salvaguardar cierta autonomía de los obispos diocesanos o iglesias locales. Su competencia incide en materia de liturgia, educación, matrimonios mixtos, patrimonio etc., por lo que sus decisiones suplen a las de los Concilios plenarios con posibilidad de actualización.

Hizo luego una breve reseña de la lista indicativa de la Secretaría de Estado, del Cardenal Casaroli (8-XI-1983) con 22 casos en los que podían legislar y 21 en los que debían legislar. Se dan unas normas en el Decreto transitorio del 25-XII-1983 y un primer Decreto general del 5-VII-1984 con las materias, revisión y promulgación, al que sigue un segundo Decreto general aprobado el 30-XI-1984.

Se analizó el Decreto General de la Conferencia Episcopal Española, que reunida en Asamblea Plenaria (XXXIX) los días 21-26 de noviembre de 1983, en ejercicio de su función pastoral respecto a los fieles de su territorio, decidió elaborar unas normas complementarias del Código de 1983.

El anterior Decreto tiene valor legislativo a tenor de los cc. 29-30 y desea proporcionar a la Iglesia española una legislación particular para evitar en lo posible que pueda paralizarse la actividad pastoral o cualquier desenvolvimiento de las relaciones entre los mismos fieles y entre éstos y la jerarquía. Se reconoce y observa que en unos casos su potestad consiste en determinadas atribuciones genéricas de competencia en relación a una determinada materia, lo cual no significa que esté ya obligada a legislar sobre ella de modo inmediato; en otros, se trata de una atribución de poder jurídico ante ciertas hipótesis o condicionamientos prefijados, lo que no lleva consigo, como consecuencia,

Hay reservas a la Santa Sede, como todo lo referente a la validez de los sacramentos (c. 841), edición de libros litúrgicos y sacramentales (c. 838 § 2), etc.

el que deba ejercitarlo de modo inmediato, ni al mismo tiempo. Se requiere a veces cierta madurez, necesidad o urgencia para proceder a la promulgación de la legislación particular adecuada sin tardanza; en otras ocasiones será mejor esperar para poder legislar bien de cara al futuro.

Por estas razones, la XXXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española se reservó de momento, «dictar normas particulares sobre aquello a lo que refieren los cc. 230 § 1; 755 § 2; 766; 788 § 3; 792; 844 §§ 4 y 5; 964; 1031 § 3; 1112 § 1; 1236 § 1; 1251; 1265 § 2; 1421 § 2; 1425 § 5; 1714 y 1733 § 2» (n. 7) ⁴⁰.

En cambio tomó la decisión de «dar normas legislativas respecto a las materias jurídicas restantes sobre las que le han sido atribuidas facultades de legislar por los cánones del nuevo Código. De este modo, sin dilaciones, la legislación común de la Iglesia podrá presentarse completada en gran medida y por la legislación particular, quedando ésta armonizada con la universal» (n. 8).

«Se ha de advertir, que en la legislación particular, junto a los preceptos totalmente nuevos, existen otros, que, por causa de lo dispuesto en el c. 3, han de limitarse a respetar lo pactado entre la Santa Sede y el Estado Español por aplicación de los *Acuerdos* del 3 de enero de 1979, a los que ha de hacer, en algunos casos, necesaria remisión».

«Así mismo, respecto a otras materias sometidas anteriormente a normas particulares procedentes de la propia Conferencia Episcopal, pueden éstas sancionarse (como de hecho se hace con algunas)... en estos casos, se hace en el articulado una referencia genérica a dicha normativa anterior al Código de 1983 (conforme al cual ha de interpretarse), otorgándole, mediante tal referencia, una fuerza legislativa según las exigencias del c. 455» etc. (nn. 9-10).

b) *Articulado del Decreto general de la XXXIX Asamblea Plenaria*

Art. 1

1. Los aspirantes al Diaconado Permanente recibirán la adecuada formación, a tenor de lo dispuesto en el c. 236, según las normas aprobadas por la Conferencia Episcopal en su XXVII Asamblea Plenaria (21-26 noviembre de 1977) y que ahora se ratifican ⁴¹.

2. A tenor del c. 242 § 1 sobre el plan de formación sacerdotal para Seminarios Mayores, se confirma lo ya establecido precedentemente (XXVII Asamblea Plenaria). (El plan de formación sacerdotal fue aprobado por la Sa-

40. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Decreto general», *Boletín*, 3 (1984) 98-99. Se trata del primer Decreto general de la misma.

41. *Ibid.*, pp. 99 y 105-110 donde está el *anexo 1*.

grada Congregación para la Educación Católica el 25 de noviembre de 1978 y deberán acomodarse a él los Institutos religiosos en sus planes de formación).

3. Los diáconos permanentes celebren la liturgia de las horas en la que se unen a toda la Iglesia en la alabanza a Dios y en la oración por la salvación del mundo. Su obligación, sin embargo, se limita a Laudes y Vísperas, de acuerdo con las facultades reconocidas en el c. 276 § 2,3.º.

Art. 2

Usen los clérigos traje eclesiástico digno y sencillo, sotana o clergyman, según las costumbres legítimas del lugar, a tenor del c. 284, especialmente en el ejercicio del ministerio sacerdotal y en otras actuaciones públicas.

Art. 3

A tenor del c. 496, en lo relativo a los Estatutos del consejo presbiteral se tendrán en cuenta las normas siguientes:

§ 1. Respecto a los miembros del consejo presbiteral:

1.º Los Estatutos podrán establecer otros criterios de representatividad además de los expresados en el c. 499;

2.º entre los miembros natos habrán de figurar en todo caso:

—el Vicario(s) General(es);

—el Vicario(s) Episcopal(es);

—el Rector del Seminario Mayor;

—el Presidente del Cabildo Catedral.

3.º El número total de miembros nombrados por el obispo y de miembros natos no excederá en todo caso del 50 por 100 de los miembros del consejo presbiteral.

4.º Los Estatutos determinarán los oficios que se ejercen en bien de la Diócesis por parte de sacerdotes seculares no incardinados, así como de miembros de Institutos religiosos o de Sociedades de vida apostólica (c. 498 § 1).

§ 2. Debe cuidarse que:

1.º Para ejercer el derecho de elección de miembros para el consejo presbiteral, nadie tenga más de un voto, aunque pertenezca a más de un grupo;

para ejercer el derecho de voto dentro del consejo presbiteral nadie tenga más de un voto, aunque fuera miembro del consejo por títulos diversos.

§ 3. El elegido por un grupo, si bien normalmente ha de consultar a sus representantes el tratamiento de los temas que figuran en el orden del día, emite su voto bajo la propia personalidad y no como mero portavoz de sus electores.

- § 4. 1. Además de las prerrogativas y competencias expresamente atribuidas al consejo presbiteral por el Código (cc. 443 § 5; 463 § 1; 515 § 2; 1263; 1742), los Estatutos determinarán algunas cuestiones de gobierno y asuntos de mayor importancia en los que el obispo debe consultar al consejo presbiteral. (Estas disposiciones se están incorporando a los Estatutos de los distintos consejos presbiterales o se implementan a la hora de renovarlos).
2. Caso de existir en la Diócesis el consejo pastoral, corresponde al consejo presbiteral deliberar acerca de las medidas adecuadas de gobierno que se deduzcan del estudio, valoración y sugerencias hechas por el consejo pastoral según el c. 511, de acuerdo con lo que establezcan los Estatutos y disponga el obispo de la Diócesis.
- § 5. 1. Los Estatutos determinarán que, al convocarse el consejo a tenor del c. 500 § 1, se comunique con la suficiente antelación el orden del día.
2. Es competencia exclusiva del obispo diocesano la publicación y divulgación de lo tratado y acordado en el consejo presbiteral.

Art. 4

A tenor del c. 522, puede el obispo diocesano nombrar párrocos para un tiempo determinado, generalmente no inferior a seis años, renovables si así lo exige el bien de las almas. (Se trata de la facultad, que la Conferencia Episcopal concede a los obispos para nombrar párrocos *ad tempus*. De tal facultad puede hacer uso el obispo diocesano cuando así lo considere oportuno; pero no es para él una ley obligatoria o vinculante, sino opcional).

Art. 5

En lo que se refiere a la autorización que contiene el c. 535 § 1, síganse las normas, vigentes hasta ahora, relativas a los libros parroquiales, incluso el *Libro-Registro de confirmaciones* tal como se viene utilizando en la práctica parroquial. Además cuiden los párrocos de cumplir personalmente el deber de notificación que ordena el c. 895. (Se urge el Libro parroquial de confirmaciones).

Art. 6

Respecto a la competencia legislativa otorgada por el c. 538 § 3, sobre la conveniente sustentación y vivienda de los sacerdotes jubilados, se estará a lo dispuesto por las normas anteriores de la Conferencia Episcopal, vigentes en la fecha de promulgación del Código.

(En España, a partir de los 65 años cumplidos, todo sacerdote que haya hecho la correspondiente cotización, puede solicitar la jubilación dentro del sistema de la Seguridad Social del clero; pero queda a juicio del obispo el dar

trámite o no a la solicitud. Deberá aceptar dicha jubilación, una vez llegado a los 70 años de edad).

Art. 7

1. De conformidad con lo establecido en el c. 775 § 2, sígase lo ya dispuesto al respecto por la Conferencia Episcopal (sobre catecismos).

2. En cumplimiento de lo previsto en el c. 804 § 1, manténgase asimismo lo que fue establecido por la Conferencia Episcopal para la formación y educación religiosa en las escuelas y por las normas estipuladas en el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español sobre enseñanza y asuntos culturales, juntamente con las disposiciones convenidas que las desarrollan.

Art. 8

1. Respecto a las traducciones de los libros litúrgicos a las lenguas vernáculas y su posterior edición, en observancia al c. 838 § 3, sigue vigente lo que en su momento se determinó por la Conferencia Episcopal.

2. Asimismo, en cumplimiento de los cc. 841 y 851, n.º 1, se ha de estar a lo que se dispuso en los Libros Rituales de los Sacramentos, debidamente aprobados por esta Conferencia Episcopal, y a lo que se prescribe en los artículos 10 y 11 de este Decreto, en observancia de los cc. 891 y 1083 respectivamente, sobre la edad para recibir la confirmación y de contraer matrimonio.

3. En relación con lo ordenado por el c. 854, sígase la costumbre extendida en España del bautismo por infusión tal como se recoge en el Ritual aprobado al efecto por esta Conferencia Episcopal.

Art. 9

En observancia con lo se dispone en el c. 877 § 3, los párrocos deben cuidar que en las inscripciones de un hijo adoptivo en el Libro de los bautizados, se haga constar el nombre o nombres de sus adoptantes, y que en dicha inscripción consten además los otros datos que recoja la inscripción de adopción efectuada en el Registro Civil, a cuyo efecto el párroco exigirá antes de proceder a la inscripción en el Libro de bautizos, el oportuno documento del Registro Civil que certifique legítimamente la adopción practicada. (En esta materia hay que tener en cuenta también las disposiciones del ordenamiento civil, evitando las expresiones difamantes).

Art. 10

En uso de las facultades reconocidas en el c. 891, se establece como edad para recibir el sacramento de la confirmación la situada (en general) en torno a los 14 años, salvo el derecho del obispo diocesano a seguir la edad de la discreción a la que hace referencia el canon. (Cada obispo en su diócesis puede

precisar mejor la edad de la discreción para lograr una mayor madurez y preparación).

Art. 11

No podrán contraer lícitamente matrimonio el varón y la mujer, que no hayan cumplido 18 años. (Esto equivale a un impedimento impediante).

Art. 12

1. Para dar cumplimiento al c. 1067, hágase un expediente matrimonial, que incluya el examen de los contrayentes y de los testigos indicados en el *Anexo (2.º)* de este Decreto ⁴².

2. Además publíquense las proclamas por edicto fijado en las puertas de las iglesias por un plazo de quince días o, donde haya tradición de ello, léanse las proclamas habituales al menos en dos días de fiesta.

3. Las declaraciones y promesas, que preceden a los matrimonios mixtos y a las que hace referencia el c. 1126, se ajustarán a lo dispuesto en las normas dictadas por esta Conferencia Episcopal el 25 de enero de 1971, para la aplicación en España del Motu proprio *Matrimonia mixta*.

Art. 13

1. Autorizada la Conferencia Episcopal por el c. 1246 § 2 para suprimir o trasladar a domingo algunas de las fiestas de precepto, sigue vigente lo convenido por esta Conferencia en aplicación de lo previsto en el art. III del Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español sobre asuntos jurídicos.

2. A tenor del c. 1253, se retiene la práctica penitencial tradicional de los viernes del año consistente en la abstinencia de carnes; pero puede ser sustituida, según la libre voluntad de los fieles por cualquiera de las siguientes prácticas recomendadas por la Iglesia: Lectura de la Sagrada Escritura, limosna (en cuantía que cada uno estime en conciencia), otras obras de caridad (visita de enfermos o atribulados) obras de piedad (participación en la santa misa, rezo del rosario etc.) y mortificaciones corporales.

En cuanto al ayuno, que ha de guardarse el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo, consiste en no hacer sino una sola comida al día; pero no se prohíbe tomar algo de alimento a la mañana y a la noche, guardando las legítimas costumbres respecto a la cantidad y calidad de los alimentos.

Art. 14

1. En lo relativo a los cc. 1262, 1272 y 1274, se estará a lo que se estipula en el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español sobre asuntos económi-

42. Ibid., pp. 103 y 111-113, donde aparece el *anexo 2*.

cos, y a las disposiciones convenidas que lo desarrollan, así como a las normas especiales aprobadas por la Santa Sede el 19 de junio de 1981, prorrogadas por un año por el Romano Pontífice, en audiencia del 5 de noviembre de 1983.

2. A efectos del c. 1292 se fija como límite mínimo la cantidad de cinco millones (5.000.000) de pts., y el límite máximo la de 50.000.000 de pts. (el límite máximo de los 50 millones se aplica también a los religiosos y Sociedades de vida apostólica según Rescripto del 5-XI-1984) ⁴³.

3. El arrendamiento de bienes rústicos y urbanos, comprendidos en el c. 1297, se equipara a la enajenación en cuanto a los requisitos para su otorgamiento.

Disposición final:

En cumplimiento de lo dispuesto en el c. 8 § 2, se promulgará el presente Decreto general en el *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*. Este Decreto comenzará a obligar a partir de la fecha de su promulgación. Todas las normas que esta Conferencia elabore en el futuro serán promulgadas en dicho Boletín.

Normas transitorias:

1. En aplicación del c. 502, se dispone que, en tanto no pueda ser constituido el Colegio de Consultores, de acuerdo con lo prescrito en el párrafo 1 de dicho canon, su función sea ejercida por el Cabildo Catedral, conforme a las normas del Código de 1917. Esta función transitoria cesa necesariamente el 1 de enero de 1985.

2. Respecto a las materias de los cc. 772 § 2; 804 § 1 (sólo en lo que se refiere a los medios de comunicación social), 831 § 2, 1062 § 1 y 1277, hasta el 1.º de enero de 1985 se estará a lo que dispone el Código de Derecho Canónico de 1917. Madrid, 26 de noviembre de 1983.

c) Competencias ejercidas con mandato especial y otras no ejercidas

Entre las competencias ejercidas con mandato especial está el Decreto aprobado el 30-XI-1984, que tiene un antecedente en el Decreto del 22-VIII-1981. Está colaborando el Secretariado Nacional de Liturgia ⁴⁴.

Se pensó en tres decretos o documentos, dada la diversidad de la materia,

43. F. CAMPO DEL POZO, «El Derecho Patrimonial de los Institutos de Vida Consagrada», *Rev. Confer*, 33 (1984) 479-532. Con ocasión de este trabajo, la CONFER formuló la correspondiente petición a la Sagrada Congregación de Religiosos e Institutos seculares.

44. El Secretariado Nacional de Liturgia elaboró un Directorio litúrgico pastoral sobre el *ministerio de lector* y su formación en 1984. Cf. *Boletín Oficial del Arzobispado de Valladolid*, 109 (1985) 302-346.

sobre condiciones para que se pueda permitir la predicación de laicos, sede para oír confesiones, materia del altar, etc.; pero se optó por reducirlo a uno con 16 artículos ⁴⁵.

Se va reorganizando la economía con la fijación de una dote básica, que ayudará a la vida económica de la Iglesia en España.

Hay algunas materias aplazadas como lo referente a los esponsales, administración de sacramentos a cristianos no católicos etc.

En general, la Conferencia Episcopal Española ha actuado bastante bien y a tiempo, uniformando criterios y actuando con prudencia. En algunos casos se ha optado por dejarlo a la discreción de los obispos dadas las diferencias culturales, que exigen adaptación e inculturación.

Sus decisiones están siendo bien recibidas por los clérigos, a los que les ha interesado más lo referente a la economía, valorando de un modo positivo el Derecho particular de la Conferencia Episcopal y de sus peritos.

IV. CONSEJOS PRESBITERALES Y COLEGIOS DE CONSULTORES

Esta ponencia fue expuesta por Luis Martínez Sistach el día 11 a las cinco de la tarde, comenzando por hacer una introducción sobre los antecedentes, su método de trabajo para explicitar las matizaciones de los distintos estatutos y su ubicación en el Derecho común y particular.

1. *Los consejos presbiterales y sus antecedentes*

Se trata de una institución nueva, como el colegio de consultores, que tiene antecedentes en los primeros siglos. Se habla de los presbíteros, como senado y consejeros del obispo ⁴⁶. Unos 38 estatutos de Consejos presbiterales en España recogen la idea de que se trata del senado del obispo.

Su creación y delineamientos aparecen en el Concilio Vaticano II, como un organismo consultivo compuesto por sacerdotes diocesanos y religiosos, que de algún modo están subordinados a la jurisdicción de los obispos diocesanos ⁴⁷.

Antes del Código de 1983 aparecieron algunas normas sobre la obligatoriedad de este organismo, como senado consultivo y representante de los

45. El segundo Decreto general fue aprobado por la Santa Sede el 8-VI-85 y publicado en el *Boletín de la Conferencia Epis. Esp.*, 6 (1985) 60-65. En las pp. 67-69 aparece un *Decreto general* sobre materia económica.

46. S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epistola ad Trallianos*, 3, 1 (PL 5, 678); S. CIPRIANO, *Epistola*, 4 (PL 4, 30), etc. Cf. F. CAMPO, Pastoral de conjunto de clérigos y religiosos según S. Agustín y el Concilio Vaticano II», *Estudio Agustiniano*, 11 (1976) 473-475.

47. *Lumen gentium*, nn. 28 y 44; *Christus Dominus*, nn. 34-35.

presbíteros, que pueden ayudar eficazmente al obispo con sus consejos. Lo debe presidir el obispo y va a suplantar funciones que venía ejerciendo el Cabildo catedralicio ⁴⁸.

a) *Disposiciones del Código de 1983 sobre el consejo presbiteral*

No se hizo una exposición de los cc. 491-501, porque se suponía que era materia conocida de los asistentes, limitándose a resaltar algunas ideas claves. Su obligatoriedad, concepto y finalidad aparece en el c. 495 § 1. Debe haber un consejo presbiteral también en los vicariatos y prefecturas apostólicas, constituido al menos por tres misioneros, de los que reciba parecer, incluso por carta, en los asuntos más graves (c. 495 § 2).

Cada consejo presbiteral debe tener sus *estatutos* con aprobación del obispo diocesano, «teniendo en cuenta las normas que haya dado la Conferencia Episcopal» (c. 496). La presidencia la tiene el obispo, a quien corresponde el convocarlo y determinar las cuestiones que deben tratarse o aceptar las que propongan los miembros (c. 500 § 1).

En cuanto a los miembros y su designación según el c. 497:

- la mitad de sus miembros deben ser elegidos libremente;
- hay algunos miembros natos por el oficio, que tienen encomendado;
- el obispo tiene facultad de nombrar otros miembros.

Sobre sacerdotes con derecho activo y pasivo de elección (c. 498):

- 1.º todos los sacerdotes seculares incardinados en la diócesis;
- 2.º los no incardinados, los religiosos o miembros de Sociedades de vida apostólica, que residan allí o tengan algún oficio;
- 3.º según los estatutos, otros sacerdotes, que tengan domicilio o cuasi domicilio en la diócesis ⁴⁹.

En cuanto a las competencias del consejo presbiteral, con voto consultivo, se observó que, de acuerdo con el c. 500 § 2, debe oírlo en los asuntos de mayor importancia, unos cinco casos. El consejo presbiteral nunca puede proceder sin el obispo diocesano, que es el único que puede autorizar para divulgarlo (c. 500 § 3).

La *duración* depende de lo determinado en los estatutos con la condición de que todo el consejo o parte de él se renueve cada cinco años. Cesa al quedar la sede vacante. El nuevo obispo debe constituirlo en el plazo de un año. Si deja de cumplir su función o abusare de ella, el obispo, después de consultar al

48. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Circular* del 11 de abril de 1970, AAS, 62 (1970) 359-465.

49. *Communications*, 14 (1982) 216. En cuanto a los miembros natos hay que tener en cuenta lo establecido por la Conferencia Episcopal.

Metropolitano o sufragáneo más antiguo, puede disolverlo; pero ha de constituirlo de nuevo en el plazo de un año (c. 501 §§ 1-3).

b) *Normas de la Conferencia Episcopal Española*

No trató Luis Martínez Sistach lo referente a la Conferencia Episcopal Española, porque era objeto de la ponencia de Julio Manzanares, que hemos visto anteriormente.

La Conferencia Episcopal Española dio algunas orientaciones en el año 1966 durante la asamblea general celebrada ese año en noviembre⁵⁰. Después de la promulgación del Código de 1983, haciendo uso de las facultades, que le confiere el c. 496, en su primer Decreto general del 26 de noviembre de 1983, estableció que se dejan los criterios de representatividad a los estatutos, teniendo en cuenta que en todo caso se han de considerar *miembros natos* a los Vicarios Generales y Espiscopales, Rector del Seminario y Presidente del Cabildo catedralicio.

Los miembros natos y los elegidos por el obispo diocesano no deben pasar de la mitad. Se debe determinar en los estatutos, qué oficios y número de religiosos. Debe cuidarse de que se tenga un voto, aunque represente a varios grupos. A la hora de votar u opinar debe hacerlo libremente, aunque teniendo en cuenta la opinión de los electores, a los que debe informar dentro de lo posible.

Es necesario comunicar con la debida antelación el orden del día. En los estatutos se pueden precisar otros detalles. Existe el consejo presbiteral en todas las diócesis españolas. Unas tienen los estatutos elaborados por ellas mismas, otras se rigen por las normas dadas por el Obispo y la Conferencia Episcopal.

Se informó sobre la marcha de los consejos presbiterales en España con una valoración positiva. En general funcionan bien y están prestando valiosa ayuda a los obispos.

2. *Colegio de consultores*

Esta materia, que ha sido tratada ampliamente por Luis Martínez Sistach, tiene los mismos antecedentes que el consejo presbiteral⁵¹. Se trata también de una institución nueva, que no coincide con los consultores diocesanos del Código de 1917 (cc. 423-428) ni con los párrocos consultores (cc. 385-390) del mismo Código.

50. *Ecclesia*, 66 (1966) 2649-1260.

51. L. MARTÍNEZ SISTACH, «El colegio de consultores en el nuevo Código», REDC, 39 (1983) 291-305.

Está ubicada en el libro II del Código de 1983, titulado *Del Pueblo de Dios* y, más en concreto, dentro del título 3.º (*De la ordenación interna de las Iglesias particulares*), sección segunda de la segunda parte (*De la constitución jerárquica de la Iglesia*). Por tratarse de una institución diocesana, la diócesis es el contexto adecuado para el tratamiento del colegio de consultores.

a) *Un organismo vinculado al consejo presbiteral*

Insistió L.M. Sistach en la ubicación del colegio de consultores en el Código de 1983 (c. 502) para hacer ver su vinculación al consejo presbiteral, por lo que participa de su naturaleza, para prestar un servicio a la diócesis en algunos asuntos más importantes o que hay que guardar secreto y especialmente al cesar el consejo presbiteral durante la sede vacante. De ahí que ambas instituciones tienen distinta justificación y difieren por razón de sus competencias, su constitución y permanencia.

Se trata de un organismo sacerdotal, como el presbiteral, de entre cuyos miembros el obispo nombra algunos sacerdotes libremente. Su número no debe ser inferior a seis, ni superior a doce, «que constituyen durante cinco años el colegio de consultores, al que competen las funciones determinadas por el derecho; sin embargo, al cumplirse el quinquenio, sigue ejerciendo sus funciones propias en tanto no se constituya un nuevo consejo» (c. 502 § 1).

El colegio de consultores tiene funciones de gobierno, que ejercía antes el capítulo o Cabildo catedralicio y no se le atribuyen al consejo presbiteral, sino a esta nueva institución. De ahí que la Conferencia Episcopal pueda establecer que sus funciones se encomienden al Cabildo catedralicio (c. 502 § 3).

Dada la conexión al consejo presbiteral, se dudó si, al cesar un miembro del consejo presbiteral, seguía o podía permanecer en su oficio de consultor. L. Martínez Sistach defendía que sí y le ha dado la razón la Comisión Pontificia para la Interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico de 1983 el 26 de junio de 1984. Se mandó publicar el 11 de julio del mismo año, aclarando también que si el obispo diocesano, cesa a un consultor en su cargo durante el quinquenio, no tiene obligación de nombrar otro, a no ser que falte el mínimo de seis miembros requeridos por el c. 502 § 1⁵².

b) *Presidencia del colegio de consultores y sus funciones*

Según el c. 502 § 2, «preside el colegio de consultores el obispo diocesano; cuando la sede está impedida o vacante, aquel que provisionalmente hace las veces del obispo o, si éste no hubiera sido constituido, el sacerdote más anti-

52. PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI AUTHENTICAЕ INTERPRETANDO, «Responda ad proposita dubia», AAS, 76 (1984) 746-747.

guo en ordenación de los miembros del colegio de consultores». Se potencia así el ministerio episcopal en la Iglesia diocesana.

No se trata de un organismo representativo, aunque tiene este carácter subsidiariamente. Funciona colegialmente y decide por mayoría absoluta de los presentes. Aunque suele ser consultivo, en ocasiones su dictamen es vinculante, como se exige en los cc. 272 y 485, siendo muchos los casos en los que debe ser preceptivamente consultado por el obispo diocesano. Así, por ejemplo, debe oír al colegio de consultores para nombrar el ecónomo diocesano o para removerlo (c. 494 §§ 1-2). El ecónomo puede formar parte del colegio de consultores, si es presbítero; pero se excluye si es un laico.

«Por lo que se refiere a la realización de actos de administración que, atendida la situación económica de la diócesis, sean de mayor importancia, el obispo diocesano debe oír al consejo de asuntos económicos y al *colegio de consultores*... necesitando el consentimiento de los mismos para realizar actos de administración extraordinaria» (c. 1277). Necesita su consentimiento en casos de enajenación que supere el mínimo señalado por la Conferencia Episcopal según el c. 1292.

c) *Papel del colegio de consultores en sede vacante*

Como ya se hizo notar anteriormente, al cesar el consejo presbiteral, durante la sede vacante, asume sus funciones el colegio de consultores (c. 501 § 1).

Al quedar la sede vacante, si no hay obispo auxiliar, el gobierno de la diócesis pasa al colegio de consultores, a no ser que la Santa Sede hubiera establecido otra cosa (c. 419). «El Administrador diocesano, es decir, el que ha de regir temporalmente la diócesis, debe ser elegido por el colegio de consultores antes de los ocho días a partir del momento en que éste reciba la noticia de la vacante de la sede» (c. 421 § 1) a no ser que la Conferencia Episcopal haya encomendado esta función al Cabildo catedralicio (c. 502 § 3).

El Administrador diocesano, según el c. 272, no puede conceder la excardinación o incardinación, ni tampoco la licencia para trasladarse a otra Iglesia particular, a no ser que haya pasado un año desde que quedó vacante la sede episcopal, y con el *consentimiento* del colegio de consultores.

La periodicidad de las reuniones depende del obispo diocesano y de las materias que se presenten. El coloquio fue clarificador.

V. LOS CABILDOS CATEDRALÍCIOS Y EL CONSEJO DE PASTORAL

Después de la ponencia sobre «Consejos presbiterales y colegios de consultores, se desarrolló otra el mismo día 11 de abril a las 7 de la tarde sobre

«Cabildos catedralicios» por Ramón García, Vicario Judicial del Arzobispado de Oviedo.

En una breve introducción expuso la importancia de esta institución en el pasado. Se tomó bastante en cuenta al cabildo en el Código de 1917 gracias al cardenal Gasparri. Durante el Concilio Vaticano II se pidió la puesta al día de esta institución⁵³. Posteriormente se suprimieron en 1970 algunas de sus insignias y privilegios⁵⁴.

a) *El Cabildo catedralicio en el Código de 1983*

Se dedica al cabildo los cc. 503-510, sobre los que se hizo una exposición de su contenido y una valoración, que se extendió también a los informes recibidos. Según el c. 503 la actividad del cabildo se va a reducir a la celebración de «las funciones litúrgicas más solemnes de la iglesia catedral o en la colegiata». El obispo diocesano les puede encomendar otros oficios. Dada la falta de vitalidad en la mayoría de los Cabildos catedralicios, algunos piensan que ha llegado la hora de su supresión, como se ha hecho en algunas partes; pero esto queda reservado a la Santa Sede (c. 504). Lo importante es actualizarlos mediante los nuevos estatutos (cc. 505-506). Se ha tendido a un estatuto marco y a la defensa de los derechos adquiridos. Esto no se ha aceptado por el Episcopado español.

En todo cabildo debe quedar uno que presida y se determinarán también otros oficios de acuerdo con los estatutos «teniendo en cuenta el uso vigente de cada nación» (c. 507). Un puesto u oficio importante es el de *penitenciario*, que tiene facultad ordinaria, no delegable, para absolver en el fuero sacramental de las censuras *latae sententiae*, «no declaradas, ni reservadas a la Santa Sede» (c. 508 § 1). Si no hay cabildo, el obispo diocesano pondrá un sacerdote para que cumpla la misma función (c. 508 § 2).

El obispo debe conferir las canonjías tan sólo a sacerdotes destacados por su doctrina e integridad de vida, oído el cabildo (c. 509 §§ 1-2). En el c. 510 se dan pautas para atender a las necesidades pastorales, pudiéndolo convertir en un centro de orientación pastoral.

b) *Derechos y deberes de los capitulares*

Prescindiendo de la incorporación al cabildo, su toma de posesión y cese, sobre lo que se hizo un breve resumen, se resaltó que al suprimirse el sistema

53. *Christus Dominus*, n. 27.

54. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Carta circular* del 30 de octubre de 1970, AAS, 63 (1970) 314.

beneficial o tenderse hacia ello, se ha aplicado un régimen transitorio, sin que se hayan respetado siempre los derechos adquiridos. Su situación era en parte insostenible. Su retribución actual es poca. No tiene sentido el oficio coral en iglesias vacías y con malos cantores. Algunos ancianos, ya jubilados, quieren seguir participando en el canto. Es mejor partir del sueldo base con los complementos pertinentes.

El Código de 1983 ya no exige, ni recomienda el oficio diario; pero puede seguir y en algunas catedrales se hace bien o se puede reducir a ciertos días y solemnidades con participación de los fieles en otras.

Una de las mayores funciones y responsabilidades del cabildo es la conservación y administración del patrimonio catedralicio o colegiata. Esto hay que armonizarlo dentro de la diócesis.

Tanto los derechos como los deberes se suelen explicitar en los estatutos. El ponente había pedido informes a 76 cabildos y contestaron 63 al cuestionario. En las respuestas se nota cierto desaliento, al no ver un porvenir esperanzador al cabildo. El éxito de los cabildos durante la Edad Media, especialmente de los Canónigos de San Agustín, se debió a su acomodo a las exigencias de aquella época. Quizás sea necesario hacer hoy lo mismo o dejar que poco a poco vayan desapareciendo. Su porvenir se ha dejado en manos de los obispos ⁵⁵.

c) *El consejo pastoral diocesano*

El día 12 de abril, a las 10 de la mañana, expuso brillantemente su ponencia Ángel Marzoa, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Navarra sobre «Consejos pastorales diocesanos e infradiocesanos».

En una breve introducción se refirió a los antecedentes de esta institución nueva, como organismo consultivo para asesorar en lo pastoral al obispo diocesano o a los que hacen sus veces coordinando algunas actividades. Se trata de esta materia en los cc. 511-514 del Código de 1983, que recoge la normativa del Concilio Vaticano II y legislación posconciliar ⁵⁶.

No ha tenido el éxito que se preveía con las *Normas orientadoras* de la Conferencia Episcopal Española en 1966, ni con la *Carta circular* de la S. C. del Clero en 1973, como se constata en las respuestas formuladas a los consejos pastorales diocesanos existentes en España. Se espera una renovación con el Código de 1983 al insistir en su importancia y oportunidad con la participa-

55. En España se promovió a partir de 1970 la Asociación de los cabildos españoles y se elaboró un Estatuto marco para revitalizarlos sin efectos positivos. Se ha pasado de 32 cánones a 8 en el Código de 1983.

56. *Cristus Dominus*, n. 27 y *Ecclesiae sanctae*, I, 16-17.

ción de los laicos. Se sigue poniendo énfasis en su asesoramiento para estudiar y valorar lo que se refiere a las actividades pastorales. No es obligatorio, sino que se recomienda, diciendo que se «constituirá en cada diócesis, en la medida en que lo aconsejen las circunstancias» (c. 511).

Los miembros deben ser idóneos, que destaquen por su fe, buenas costumbres y prudencia (c. 512 § 3). Hay diversos criterios sobre elección, número de miembros, representación, funciones, que en parte están señaladas, convocatoria y reunión, que dependen del obispo diocesano y los estatutos por él aprobados (c. 513 § 1). Se ha de reunir por lo menos una vez al año (c. 414 § 2). Lo preside el obispo diocesano (c. 514 § 1).

El poco éxito y fracaso de algunos consejos pastorales se ha debido a la extrapolarización de sus funciones. El presbiterio ha venido asumiendo algunas de sus funciones pastorales. Ha existido cierto recelo en cuanto a la participación de los religiosos y los laicos. Esto ya se notaba en 1970⁵⁷. Se espera una incentivación con el nuevo Código.

d) *El consejo pastoral infradiocesano*

Mayor éxito están teniendo los consejos pastorales parroquiales, que tienen sus precedentes en las juntas parroquiales y se recomiendan en el c. 536: «Si es oportuno, a juicio del obispo diocesano, se constituirá en cada parroquia, oído el consejo presbiteral, un consejo pastoral, que preside el párroco y en el cual los fieles, junto con aquellos que participan por su oficio en la cura pastoral de la parroquia, presten su colaboración para el fomento de la actividad pastoral». Debería dejarse su establecimiento al criterio del párroco, que conoce mejor las condiciones de su parroquia. En esto pueden colaborar los Arciprestes.

El control episcopal se nota en el mismo c. 536 § 2: «El consejo pastoral tienen voto consultivo, y se rige por las normas que establezca el obispo diocesano». A veces conviene que exista un consejo pastoral en el arciprestazgo, otras en la zona. Hay sacerdotes que atienden a varios pueblos o parroquias y pueden establecer uno o más consejos.

Los religiosos, que trabajan en colegios u otras actividades, deben tener su participación, lo mismo que los Institutos seculares. Los 20 años del postconcilio son todavía pocos para ver si esta institución ha madurado o no.

Es necesario potenciar el consejo pastoral parroquial dados sus condicionamientos. Se permiten los consejos infradiocesanos y supraparroquiales, mientras que se prohíben los supradiocesanos.

57. J. CASTEX ANAYA, *El consejo pastoral en las diócesis españolas* (Madrid 1970) 352 pp. Cf. F. CAMPO, «Pastoral de conjunto», pp. 486-489.

Se han formulado preguntas sobre el estado y porvenir del consejo pastoral infradiocesano o parroquial después del Código de 1983. Según Ángel Marzoa, que realizó la encuesta, los datos son escasos para poder sacar conclusiones o formulaciones sobre ellos. Más bien se hacen consideraciones generales. Algunos decían que no se ha llegado a entender bien su finalidad y funciones.

Al existir un consejo pastoral diocesano, sin los consejos pastorales parroquiales, se convertía en ineficaz. Se ha intentado, por eso, partir en algunas diócesis desde abajo, por los consejos parroquiales, para lograr mejor representatividad.

En el coloquio abundaron las opiniones, como la de que era necesario crear conciencia de participación, facilitar mayor autonomía a los laicos, etc. Otros opinaban que esta institución puede tener mucho éxito de cara al futuro. Se ha tratado sobre la corresponsabilidad en el *XIII Coloquio Europeo de Parroquias* celebrado en Tarragona del 1 al 5 de julio de 1985.

VI. CONSEJO DE ASUNTOS ECONÓMICOS Y ASOCIACIONES DE FIELES

Esta materia fue objeto de dos ponencias desarrolladas por canonistas andaluces, muy competentes y especialistas en esta problemática. La primera titulada «Consejos de asuntos económicos y creación de fondos comunes», la tuvo José M.^a Piñero Carrión⁵⁸ el día 12 a las 12 de la mañana y la segunda, «Asociaciones públicas y privadas de fieles», Francisco Vera Urbano, catedrático de Derecho Canónico en la Universidad de Málaga, el mismo día a las 5 de la tarde.

Los dos temas son merecedores de un amplio trabajo, especialmente el económico, aunque aquí nos limitaremos a una breve reseña.

1. *Consejos de asuntos económicos y creación de fondos comunes*

a) *El consejo de asuntos económicos en cada diócesis*

Se trata de una institución nueva e importante con la figura del ecónomo diocesano (c. 492 § 1). Existía un anticipo en el c. 1520 del Código de 1917 al hablar de un consejo de administración. Sin embargo, la figura del ecónomo, tal como aparece en el Código de 1983, nace en el Concilio Vaticano II, al iniciarse la reforma del Derecho patrimonial⁵⁹.

58. J. M.^a PIÑERO CARRIÓN, «Consecuencias internas, en la Iglesia, del nuevo sistema económico», en *El hecho religioso en la nueva Constitución española* (Salamanca, Instituto S. Raimundo de Peñafort, 1979) 355-405; *El dinero de la Iglesia, en qué se gasta, quién lo da, cómo se administra* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1980), 155 pp.

59. *Apostolicam actuositatem*, n. 10 y *Presbyterorum ordinis*, nn. 17, 20 y 21.

El consejo de asuntos económicos lo pueden formar laicos, incluso mujeres, que reúnan las condiciones requeridas, como es la de que sean de probada integridad y expertos en materias económicas y civiles. Su duración ha de ser por un período de cinco años y se excluyen los parientes del obispo diocesano hasta el cuarto grado de consanguinidad o afinidad (c. 492 §§ 2-3).

Esta materia se rige por el Libro V sobre los bienes temporales bajo las indicaciones del obispo diocesano, según el presupuesto anual, para que no haya desconexión con el Ordinario. Hay que tener en cuenta la legislación de la Conferencia Episcopal, como el límite mínimo y máximo a efectos del c. 1292, que en España son cinco y cincuenta millones de pesetas ⁶⁰. Hay un consejo nacional de economía.

El consejo de asuntos económicos asume las anteriores funciones de la sección de bienes, clero y culto, Seguridad Social, etc. Forma una sección separada y con cierta autonomía dentro de la curia diocesana. El ecónomo ha de administrar los bienes de la diócesis siguiendo las directrices y orientaciones del consejo de asuntos económicos y del obispo diocesano. Esto conlleva la realización de actos de gestión por parte del ecónomo, que al final de cada año debe rendir cuentas ante el consejo de asuntos económicos (c. 494 § 4). El obispo diocesano le puede encomendar al ecónomo la administración de los patrimonios eclesiásticos, que no tengan administrador propio dentro de la diócesis. Le corresponde gestionar la Seguridad Social, la masa común diocesana y el instituto especial para la sustentación del clero según el c. 1274 §§ 1-3. El fondo común diocesano debe tener un concepto unitario según los fines y respetando los derechos adquiridos. En algunas diócesis existe la caja de compensación, el acervo de pías fundaciones, fondo de reservas, etc. Se ha creado fondo común en 40 diócesis ⁶¹.

b) *Consejo parroquial de economía y supraparroquial o arciprestal*

Según el c. 537, «en toda parroquia debe haber un consejo de asuntos económicos que se rige, además de por el Derecho universal, por las normas que haya establecido el obispo diocesano, y en el cual los fieles, elegidos según esas normas, prestan su ayuda al párroco en la administración de los bienes de la parroquia, sin perjuicio de lo que prescribe el c. 532». La representación le corresponde al párroco en los negocios jurídicos y su administración de acuerdo con los cc. 1281-1282.

60. Cf. *Decreto general* de la Conferencia Episcopal Española, art. 14, que hemos visto anteriormente, *Boletín* 3 (1984) 103; y 5 (1985) 19-26, donde aparece el *Reglamento* de la Ordenación económica de la Conferencia, fondo común interdiocesano y su distribución en 1985 con presupuesto.

61. Se han creado fondos comunes por decreto. Cuando se publique la ponencia se podrán ver muchos detalles relevantes sobre esta materia.

Las parroquias tienen su personalidad jurídica, reconocida en España por los Acuerdos de 1979. Lamentablemente, en algunas diócesis, los bienes parroquiales se están registrando a nombre de la personalidad jurídica de la diócesis por razones de técnica administrativa.

Un antecedente del consejo de economía o de asuntos económicos parroquiales está en las juntas parroquiales, que han velado por la defensa de los bienes parroquiales, reparación de la fábrica de la iglesia, casa cural, etc. Hay que tener en cuenta la diversidad de las regiones e incluso de parroquias aisladas con sus tradiciones peculiares.

En algunas diócesis se han creado consejos arciprestales de economía para atender a los auxilios materiales de los párrocos según c. 555 § 3. En otras diócesis se manda oír al arcipreste para que controle a los consejos de economía de su arciprestazgo. Se procura a veces evitar la burocracia con la centralización diocesana y arciprestal.

c) *Cuestiones canónicas implicadas con los consejos económicos*

Además de los fondos comunes, de los que ya se ha hablado, están el acervo o patrimonio artístico, la información a los fieles, el depósito general diocesano, etc. En España habrá que tener en cuenta, además de la legislación canónica, la Ley del patrimonio artístico del Estado y los Acuerdos de 1979 ⁶².

Se ha avanzado mucho en el consejo diocesano de asuntos económicos y poco en lo parroquial, que es fundamental junto con los fondos comunes diocesanos. El juicio sobre los informes aportados es serenamente positivo en España, donde la Seguridad Social y jubilación se rigen por la legislación civil y normas de la Conferencia Episcopal.

Se va camino de una caja de compensación y comunicación de bienes, que ya se ha puesto en marcha con presupuestos y contabilidad técnicamente llevada para poder decir en qué se gasta, quién lo da y cómo se administra el dinero de la Iglesia.

2. *Asociaciones públicas y privadas de fieles*

Se parte de la sociabilidad humana, porque existe en los hombres una tendencia natural e innata al corporativismo civil o religioso. El derecho de asociación es algo fundamental.

Durante la Edad Media estuvieron los gremios con mucha pujanza y al lado de las Órdenes religiosas, surgieron las Órdenes terceras, las segundas, Co-

62. Hay acuerdos especiales en algunas comunidades autónomas, como Cataluña, Castilla y León, etc. Otros están en elaboración. Cf. D. IGUACEN BORAU, *La Iglesia y su patrimonio cultural* (Madrid, EDICE, 1984) 249-269, donde puede verse la legislación vigente en 1984.

fradías, Pías uniones, etc. Sobre el derecho de asociación hay declaraciones políticas, como la *Declaración universal de los derechos humanos* el 10 de diciembre de 1948, que tiene sus antecedentes y confirmaciones posteriores, como las del Concilio Vaticano II ⁶³.

En el Código de 1917 se habla de asociaciones religiosas y no religiosas. Las religiosas podían ser laicales o eclesiásticas, erigidas, aprobadas o recomendadas. Estaban también las obras pías o fundaciones. Se reconocía el derecho de asociación de los fieles en el c. 684 del Código de 1917, que era bastante parco en esta materia, al silenciarse las asociaciones privadas, cuya personalidad jurídica quedaba en tela de juicio. Ya en 1920 se presentó el caso de la Congregación de San Vicente de Paúl «*in casu corrientense* con el obispo de Corrientes ⁶⁴.

Posteriormente se presentó el caso de la Acción Católica y luego el del *Opus Dei*, que llegó a catalogarse —como Pía unión—, surgiendo los Institutos seculares en 1947, sin que se diese una solución satisfactoria, por lo que se proponían diversas sugerencias antes de la reforma del Código ⁶⁵.

a) Normativa del Código de 1983

De acuerdo con la doctrina del Concilio Vaticano II se da una mejor ubicación, en el título V, de la primera parte del Libro II, *Del pueblo de Dios* (cc. 298-329). Se trata precisamente del desarrollo normativo y necesario del c. 215, donde se establece el derecho de asociación de los fieles. Hay que tener en cuenta también los presupuestos lógico-normativos de la persona jurídica (cc. 114-123).

Se reconoce, junto con el derecho de los fieles en general, el derecho y deber de los laicos, de los clérigos y de los religiosos a asociarse, aunque la Iglesia modera a veces esos derechos y deberes al pedir a los clérigos que se abstengan de constituir o participar en asociaciones, cuya finalidad y actuación sean incompatibles con las obligaciones propias del estado clerical, sean obstáculo o desdigan (c. 278 § 3). Algunas son inconciliables y por tanto prohibidas.

—Hay normas comunes a todas las asociaciones (cc. 298-311).

—Normas propias de las asociaciones públicas de fieles (cc. 312-320).

—Normas de las asociaciones privadas de fieles (cc. 321-329).

63. *Gaudium et spes*, nn. 9 y 68; *Christus Dominus*, nn. 16 y 17; *Apostolicam actuositatem*, nn. 16, 19 y 24; *Dignitatis humanae*, n. 4, etc.

64. SAGRADA CONGREGACIÓN DEL CONCILIO, *Decreto* del 13 de noviembre de 1920, AAS, 13 (1921) 135-144.

65. A. ALONSO LOBO, «Perspectivas de una futura revisión del Código de Derecho Canónico», *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, 2 (Madrid, BAC, 1963) 55-57.

Dentro de las normas comunes está su naturaleza jurídica, que es la peculiar de los fieles, distintas de las asociaciones de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica (c. 298). Se trata de sus elementos esenciales, como los miembros, fines, medios, intervención de la autoridad eclesiástica, estatutos, forma de constituirse, etc.

b) *Régimen de las asociaciones públicas*

Son públicas las asociaciones, que están erigidas por la autoridad competente: si es universal, por la Santa Sede; nacional, por la Conferencia Episcopal; diocesana, por el obispo diocesano (c. 312 § 1). No puede ser erigida por el Administrador apostólico. Algunos Institutos religiosos tienen privilegio especial (c. 312 § 2). Sus estatutos deben estar aprobados (c. 304) y necesitan incluso de nueva aprobación si se hacen correcciones o revisiones. Pueden tener normas internas (c. 209).

Las asociaciones públicas actúan en nombre de la Iglesia y sus bienes son eclesiásticos, por lo que hay mayor control sobre ellas con rendición de cuentas anual (cc. 319 y 1357 § 1). Tienen personalidad jurídica.

Se pueden suprimir por la autoridad eclesiástica competente, que las erigió o de la que dependan. Incluso el obispo diocesano puede suprimir a las de religiosos por causas graves; pero debe oír antes a su presidente y demás oficiales mayores (c. 320 §§ 1-2).

Se puede constituir también una asociación o confederación de asociaciones públicas, como persona jurídica pública (c. 313).

c) *Régimen de las asociaciones privadas*

Está aquí la mayor innovación del Código de 1983 sobre asociaciones. Hay asociaciones privadas sin personalidad jurídica, en las cuales los fieles miembros las dirigen y administran libremente con su presidente, oficiales y estatutos (c. 324 § 1). Sus bienes no son eclesiásticos y están solamente sometidas a una vigilancia general de la autoridad competente eclesiástica según (cc. 305, 323 § 1 y 1257 § 2).

Sus estatutos necesitan ciertas aprobaciones y pueden ser alabadas, recomendadas o reconocidas por la autoridad eclesiástica, que aprueba sus estatutos (c. 299 §§ 2-3). Se les puede suprimir según estatutos o por la autoridad competente (c. 326 § 1). Tienen su asesor espiritual (c. 324 § 2) al que pueden escoger libremente; pero necesita confirmación del Órdinario del lugar.

La misma asociación privada puede adquirir personalidad jurídica al constituirse por decreto formal (c. 322) de la autoridad competente según c. 312. Sus estatutos deben estar aprobados (c. 322 § 2). Son suprimibles según estatutos y por la autoridad competente, como las anteriores (c. 326 § 1), si su actividad es un daño grave de la doctrina o de la disciplina eclesiástica, o causa

escándalo a los fieles. Sus bienes no son eclesiásticos y su autonomía es amplia con limitaciones (c. 310) ⁶⁶.

VII. DERECHO LITÚRGICO-DIOCESANO, PASTORAL Y SACRAMENTAL

Se recogen en esta sección dos ponencias de las VI Jornadas Informativas sobre temas sacramentales, una del profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, Federico R. Aznar Gil, desarrollada el día 12 de abril, a las 7 de la tarde, y otra del P. José María Díaz Moreno, S.J., que la expuso el día 13 a las 10 de la mañana. Guardan cierta relación al complementar lo referente a los sacramentos en el Derecho particular.

1. *La preparación jurídico-pastoral para la celebración del matrimonio*

Sobre esta materia ha publicado bastante Federico R. Aznar Gil, que se limitó a recapitular sus trabajos con algunos anexos nuevos sobre Documentos Diocesanos Españoles prematrimoniales (1976-1985) ⁶⁷.

Una de las quejas, que más se oían sobre el Código de 1917, era la escasa atención pastoral, que se prestaba a los futuros esposos en los cc. 1018-1034, ya que todo se reducía a que, antes de la celebración del matrimonio, constase que nada se oponía a la válida y lícita celebración del matrimonio según el c. 1019 del mismo Código de 1917.

Uno de los cambios, según el profesor Aznar Gil, más profundos y significativos, que se han producido en el nuevo Derecho matrimonial, es el capítulo relativo a la preparación para el matrimonio (cc. 1063-1072) distinguiendo lo pastoral de lo jurídico, sin separarlo, con una actuación fundamental unitaria de acuerdo con la Eclesiología del Concilio Vaticano II, que insistió en la importancia de esta preparación.

Se trata, como lo está haciendo la legislación prematrimonial española, de un intento pastoral-canónico para responder a las nuevas exigencias humanas y cristianas, que presenta el matrimonio.

66. Sobre su reconocimiento civil y funcionamiento en España ver J.M. DE PRADA, «Personalidad civil de los entes eclesiásticos» y «Actividades benéficas y asistenciales de la Iglesia», *Los Acuerdos entre la Iglesia y España* (Madrid, BAC, 1980) 221-290. La fundación no autónoma no puede adscribirse a una asociación privada. Para el registro civil se necesita: 1.º autenticación canónica ante notario; 2.º Estatutos aprobados y autenticados y 3.º certificado de fines religiosos o culturales. A veces se exige inventario de bienes.

67. F.R. AZNAR GIL, «Preparación para el matrimonio», *Nuevo Derecho matrimonial canónico* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1983) 113-134; 2.ª edic., pp. 178-180.

a) *La nueva legislación eclesiástica y su contenido*

Se recoge en el Código de 1983, además de las orientaciones del Concilio Vaticano II, la aportación del Sínodo de obispos de 1980 y de la exhortación apostólica *Familiaris consortio* de Juan Pablo II del 22 de noviembre de 1981. Ya se había adelantado mucho en esta materia con el *Ritual del Matrimonio*, que se fue acomodando a partir de 1970 a las distintas lenguas, naciones y exigencias humano-cristianas.

El c. 1063, que abre esta sección del Código de 1983, es ambicioso en su contenido y alcance, mezclando normas jurídicas y lenguaje catequético para señalar el objetivo, las responsabilidades y el ámbito de la preparación. Esta atención recae principalmente sobre los que van a contraer matrimonio, pero se extiende a todos los cristianos, especialmente a los que ya lo han contraído. Hay una preparación personal remota, que comienza en la infancia, y otra próxima y más específica. Sigue una preparación inmediata a la celebración litúrgica. Esta última debe tener lugar en los últimos meses o semanas que preceden al matrimonio. La regularización de esta preparación hoy corresponde al Ordinario del lugar, que puede recurrir, si le parece conveniente, a hombres y mujeres con experiencia y competencia (c. 1064). Luego debe seguir la ayuda permanente. Hay mucha y buena legislación diocesana.

b) *Pluralidad de situaciones de los contrayentes*

Además de la revalorización de la fe personal en la preparación para la celebración correcta del matrimonio, ya que su falta compromete a la validez, hay que atender a los menores de edad (cc. 1071 § 1 nn. 2 y 6; 1072 y 1083 § 2). En España se está procurando armonizar lo canónico con lo civil, aunque no siempre es posible, ya que hay diferencias en la edad para la celebración. El c. 1083 § 1 exige para la validez 16 años en el varón y 14 en la mujer, mientras que el Código civil español exige la mayoría de edad a los 18 años (art. 315) o la emancipación (art. 46); pero se requieren 16 años cumplidos y que la consienta (art. 317). Por eso la Conferencia Episcopal establece que «no podrán contraer lícitamente el matrimonio el varón y la mujer que no hayan cumplido 18 años»⁶⁸. Es un impedimento impediendo en España para el matrimonio canónico.

Se presentan casos de uniones irregulares, como uniones libres y matrimonio civil sin dispensa (c. 1071 § 1, n. 3). No creyentes y no practicantes (c. 1071 § 1, n. 4). Esto es lo más frecuente y problemático. Hay diversos crite-

68. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Decreto general*, art. 11, *Boletín*, 3 (1984) 103. Sobre facultades de los obispos diocesanos y Ordinarios del lugar en el matrimonio. Cf. A. MOLINA, «La potestad de los Obispos», pp. 12-14. Esto lo veremos posteriormente mejor.

rios de solución. Casos de matrimonios mixtos (cc. 1124-1129) sobre los que hay normas y orientaciones del Episcopado español. Se dan otras situaciones difíciles o irregulares de quienes se declaran católicos «muy alejados» y quieren casarse canónicamente. Por eso hay diferentes disposiciones sobre la celebración de estos matrimonios.

Hay casos de personas que han abandonado la fe de un modo formal y notorio. Otros no quieren seguir la forma canónica. Sobre esto se trata en el *Directorio* de Sevilla, posterior al Código de 1983 ⁶⁹.

c) Conclusiones a las que se llegó en el coloquio

Después de examinar 61 documentos diocesanos españoles sobre el matrimonio, se llegó a la conclusión de que las orientaciones son positivas. Conviene que algunos de estos documentos se pongan al día de acuerdo con el Código de 1983.

Los párrocos han de proceder en esta materia con cautela y precaución, como en el caso de los menores. A ellos les toca juzgar sobre la oposición razonable o no de los padres. Conviene que acudan al Ordinario del lugar, al que le toca decidir y aplicar las normas con las acomodaciones oportunas, respetando la legislación civil. Son frecuentes los casos de no practicantes o de quienes viven en situación de agnosticismo o ateísmo práctico, otros han caído en censuras, etc. (c. 1071 § 1, nn. 4-5). Excepto en caso de necesidad, nadie debe asistir sin licencia del Ordinario del lugar. De ahí la importancia de la legislación particular.

2. El Derecho «litúrgico» diocesano pos-codicial

El título de esta ponencia fue clarificado por José M.^a Díaz Moreno, profesor de Derecho Canónico en ICADE y Universidad de Comillas (Madrid). El tema es muy amplio y lo dividió en dos partes. En la primera se recoge una enumeración de remisiones, directas o indirectas, a los derechos particulares en relación a los sacramentos (excepto el del matrimonio canónico) por haber sido tratado antes, actos de culto, lugares y tiempos sagrados. Esto es lo que se comprende bajo la titulación general e imprecisa de «Derecho litúrgico» y se va a reproducir aquí.

En la segunda parte se ofreció una visión panorámica sólo aproximativa sobre el Derecho particular diocesano en España y que ha sido promulgado después de la entrada en vigor del Código de 1983. Ésta se omite ya que a cada uno le interesa principalmente lo de su diócesis. Además es una legislación aún

69. «Directorio pastoral sacramental. Sacramento del matrimonio», 1 de enero de 1985, *Boletín oficial del Arzobispado de Sevilla*, 126 (1985) 39, 94-122.

in fieri y poca la desarrollada. Lo recogido puede servir de orientación a otras diócesis.

Según el c. 2 del Código de 1983, ordinariamente éste «no determina los ritos que han de observarse en la celebración de las acciones litúrgicas; por lo tanto, las leyes litúrgicas vigentes hasta ahora conservan su fuerza, salvo cuando alguna de ellas sea contraria a los cánones del Código». Una cosa es la celebración canónica y otra la litúrgica. La primera incide en la segunda a veces y viceversa.

Algunos religiosos por desconocimiento y otros, por no haberse puesto al día en esta materia o por descuido más que desprecio, no cumplen las normas del Código de 1983, ni las de la Iglesia particular, que les obligan, por lo que los Presidentes de la CONFER masculina y femenina han enviado una carta dando aclaraciones a la Comisión Episcopal de Liturgia en España ⁷⁰. Se publica lo siguiente a fin de colaborar en la información.

A) Remisiones legales sobre los sacramentos

Cánones introductorios sobre la función santificadora de la Iglesia (cc. 838-848). Interesan también los cc. 834-837.

a) Competencia de los obispos diocesanos en la «ordenación» de la Liturgia (c. 838, §§ 1 y 4): se afirma su competencia subordinada y acumulativa con la S. Sede. En consecuencia, en la Iglesia particular confiada al Obispo y, dentro de los límites de su competencia, le corresponde promulgar «*normas obligatorias*» para todos «en materia de Liturgia». En este canon se establece una distinción entre la competencia para la «ordenación», es decir, para la promulgación legítima de leyes o decretos diocesanos sobre Liturgia y la competencia ciertamente más amplia, para urgir la observancia de las leyes litúrgicas universales. Aspecto este último que entraría dentro del ámbito específico de la potestad ejecutiva o administrativa (cfr. cc. 135-139).

b) Obligación de los Ordinarios locales de cuidar que «las oraciones y prácticas piadosas y sagradas», *se ajusten a las normas* de la Iglesia (c. 839 § 2). Los Ordinarios del lugar son los principales custodios de la vida litúrgica en la Iglesia particular a ellos encomendada.

—Se trata de un derecho-deber a una vigilancia pastoral, que va más allá de la estricta ortodoxia dogmática, moral o canónica. Su finalidad es evitar la anarquía y subjetivismos, que vulneran a la Liturgia.

70. COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA, «Carta a los Superiores de Órdenes, Congregaciones religiosas», del 2 de diciembre de 1984, *Boletín de la Conferencia*, 5 (1985) 36-37; I. IGLESIAS y B. GARCÍA, «Carta al Presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia», *Vida Nueva* del 20 de abril de 1985, n.º 1275 (1985) 21.

c) *Corresponde al obispo diocesano* establecer una normativa adecuada para la *lícita celebración*, administración y recepción de los sacramentos «así como también el *Ritual*, que debe observarse en la celebración» respetando las competencias de la Santa Sede y Conferencia Episcopal (cc. 838 § 4 y 841).

—Se reserva a la Santa Sede todo lo referente a la validez de los sacramentos (c. 841), la edición de los libros litúrgico-sacramentales (c. 838 § 2) el reconocimiento de sus versiones en las lenguas vernáculas (ibid.) y velar por el cumplimiento de las normas litúrgico-canónicas a nivel universal. A los obispos diocesanos les compete lo referente a licitud dentro del ámbito de su potestad (cc. 338 §§ 3-4 y 841). Anteriormente vimos las competencias de la Conferencia Episcopal.

d) *Compete al obispo diocesano* y Conferencia Episcopal determinar en qué casos de *necesidad grave*, además de «peligro de muerte», se puede administrar los sacramentos de la penitencia, Eucaristía y unción de los enfermos a los «demás cristianos, que no están en plena comunión con la Iglesia católica», supuestas las condiciones expresadas en este texto legal (c. 844 § 4). Sobre la normativa ecuménica hay disposiciones en algunas diócesis, como la de Málaga, sobre entierros de no-católicos ⁷¹.

e) *Conexa con esta materia* está la referente a las *ofrendas* de los fieles con ocasión de la administración de sacramentos (c. 848). Se trata de un principio fundamental, que debería tenerse en cuenta sobre los estipendios por la aplicación de misas (cc. 951, 952 §§ 1-2, 956, 957 y 958). Esto se verá mejor al tratar de la Eucaristía.

—Sobre esta competencia de los obispos en el c. 848 hay dos normas explícitas: 1.ª la prohibición expresa de pedir nada «fuera de las ofrendas determinadas por la autoridad competente», y 2.ª se señala implícitamente la competencia de la autoridad episcopal, el concilio provincial o los obispos de la provincia eclesiástica para fijar lo relativo a las ofrendas.

—Las competencias de la Conferencia Episcopal, como ya hemos visto, son muy importantes, lo que está dando origen a un Derecho particular, que procurará salvar la unidad y uniformidad litúrgico-canónica en las diferentes naciones o en territorios extensos.

—Tanto cuantitativa, como cualitativamente, hay diferencias entre las facultades de obispos diocesanos y los Ordinarios del lugar, lo que habrá de tenerse en cuenta, aunque a veces se confunden (c. 134).

3. *El bautismo*

a) *Los Ordinarios del lugar pueden «permitir o mandar»* que haya pila

71. *Directorio de Pastoral funeraria* (Málaga, 1 de abril de 1982) 133.

bautismal en otras iglesias u oratorios dentro de los límites parroquiales (c. 858 § 2).

—Se exige la verificación de dos condiciones, que no afectan a la validez de la posible disposición del Ordinario: 1.^a que se oiga al párroco y 2.^a que sea para «comodidad» de los fieles.

b) *La administración del bautismo en casas particulares*, puede ser permitida por el Ordinario del lugar, existiendo causa grave y «otras causas» lo mismo que en «clínicas y hospitales», si así lo dispone el obispo diocesano o lo exige una razón pastoral (c. 860 §§ 1-2).

—La razón pastoral puede quedar fijada, al menos ejemplificativamente, por el Derecho diocesano, atendiendo a las circunstancias de lugares, personas, tiempos, etc. Se da una gradación entre las causas establecidas para la administración en casas particulares (con permiso del Ordinario del lugar y causa grave, salvo caso de necesidad) y en las clínicas o en hospitales (lo que puede disponer el obispo diocesano o aunque no exista esta disposición, si viene exigido por una «razón pastoral»).

c) *Designación de un catequista u otra persona* por el Ordinario del lugar para la administración *lícita* del bautismo «si está ausente o impedido el ministro ordinario» (c. 861 § 2).

—Esta designación puede hacerse mediante una norma de carácter general, si así lo aconsejan las circunstancias. Según J.M. Díaz Moreno, el Ordinario local puede delegar en el párroco para que sea éste quien designe. Esta delegación también podría revestir el carácter de una norma general. Otros opinan que sería de carácter particular.

d) *Es competencia del obispo diocesano* el establecer una *edad* diferente de la determinada en el Derecho común o general (16 años) para ser *padrino* del bautismo (c. 874 § 1, 2.º).

—La determinación de esa edad diferente puede ser mayor o menor que la establecida en el Código de 1983, según lo aconsejen razones pastorales, por permisión del mismo Código.

e) Los *obispos diocesanos* son ministros ordinarios del bautismo (c. 861 § 1) especialmente de los adultos, por lo que deben ofrecerse a bautizar a los que han cumplido 14 años, para administrarles el bautismo (c. 863). Se le debe notificar al obispo diocesano para que él disponga lo que crea más conveniente.

4. *La confirmación*

a) *Corresponde a los obispos diocesanos* o no, *la consagración* del santo *crisma*, que se debe emplear en la confirmación (c. 880 §§ 1-2).

—Son los *ministros ordinarios*, aunque pueden administrarlo por sí o por otro obispo (cc. 882 y 884). Están obligados a administrarlo (c. 885).

b) *El presbítero* dotado de facultad por el Derecho común o por concesión de la autoridad competente (c. 882). Esta concesión peculiar puede ser una designación por parte del obispo, que puede delegar su facultad ordinaria u originaria en uno o varios sacerdotes (cc. 883, 2.º y 884 § 1).

—J.M.^a Díaz Moreno opina que la «peculiaridad de la concesión no equivale a la necesidad de una concesión «singular a una persona determinada», ya que eso no lo exige el canon, sino que más bien lo peculiar aquí se contrapone a la facultad concedida por el Derecho general. Esto no impide que esa «designación peculiar» pueda hacerla el obispo diocesano mediante un decreto, dentro de un adecuado nivel de generalidad.

c) *Posibilidad de una prohibición expresa por parte del Ordinario propio* para que sus súbditos reciban la confirmación de manos de un obispo, que no sea su Ordinario, aunque éste administre la confirmación en su propio territorio (cc. 866 § 1 y 887).

—Se establece aquí una lógica prevalencia de lo personal sobre lo territorial. La prohibición «expresa» puede establecerse por el Ordinario propio mediante decreto. Se exceptúa el caso de peligro de muerte (cc. 886 § 1 y 883, 3.º).

d) *La edad adecuada para recibir la confirmación* puede quedar a la determinación de la Conferencia Episcopal (c. 891). En el Decreto general de la Conferencia Episcopal Española, art. 10, se establece como edad adecuada «en torno a los 14 años», pero queda a salvo, como ya hemos visto, «el derecho del obispo diocesano a seguir la edad de la discreción» a la que hace referencia el canon.

—Si no existe una normativa particular diocesana, se presume que se acepta la edad señalada por la Conferencia Episcopal. Nada impide, sin embargo, que por normas diocesanas se ratifique expresamente esa presunción.

e) *Libro de confirmaciones*, que puede ser establecido por la Conferencia Episcopal u obispo diocesano, en cada parroquia, además del Libro de confirmaciones de la curia diocesana (c. 895).

—Por medio de una normativa diocesana, el obispo puede completar esta disposición, estableciendo v.gr. que se comuniquen las confirmaciones a la curia diocesana en orden a un registro central diocesano de las mismas, lo cual es indudable que facilitaría mucho la búsqueda de los testimonios o partidas de confirmación.

5. Eucaristía

—Los Ordinarios están facultados para entregar la carta comendaticia a los sacerdotes para que puedan ser admitidos a celebrar la santa misa (c. 903). Entre los Ordinarios se incluye a los Superiores Mayores.

a) *Facultad para binar o trinar*. Ante la escasez de sacerdotes, los Ordinarios del lugar pueden conceder con causa justa la facultad de *binar* en los días feriales y de trinar los domingos y días de precepto, si lo exige una «necesidad pastoral» (c. 905 § 2).

—Conviene notar la diferencia entre las causas exigidas para la binación y para la trinación o celebración de tres misas, la cual no parece pueda concederse fuera de los días festivos. El obispo diocesano puede completar esta legislación explicando lo que se entiende en el ámbito diocesano por «causa justa» para la binación y por «necesidad pastoral» para la trinación.

—Sorprende a veces oír que algunos sacerdotes celebran más de tres misas. ¿Puede conceder el Ordinario del lugar facultad para celebrar cuatro misas? ¿Puede prohibirlo? J.M.^a Díaz Moreno entiende que puede prohibirlo. De hecho así se ha establecido en alguna diócesis, como demostró en la segunda parte de su trabajo ⁷². A veces debería prohibirse.

b) *Designación del ministro extraordinario para la comunión* a tenor de los cc. 230 § 3 y 910 § 2. Aunque no se exige expresamente la licencia del obispo diocesano, ni del Ordinario del lugar, en el c. 910, se necesita en la práctica por sus antecedentes jurídico-canónicos.

—Esta designación puede ser habitual por parte del Ordinario del lugar «ad actum vel ad casum» o incluso, si fuese verdaderamente necesario, de modo estable. Puede delegarse en el párroco o en el Director de un colegio, etc. Debería hacerse mediante una adecuada normativa de ámbito diocesano.

c) *El Ordinario del lugar puede permitir a un sacerdote enfermo o incapacitado para que celebre misa sentado en el templo «con asistencia de fieles»* (c. 930 § 2).

—La licencia del Ordinario del lugar es para la asistencia de fieles, ya que el sacerdote incapacitado tiene esa facultad por el mismo Derecho para celebrarla en privado. Se trata de algo individual o personal.

d) *Licencia expresa del Ordinario local para celebrar en un templo no católico* (c. 933) con justa causa y evitando el escándalo.

—Debe notarse que, a tenor de la ley y de sus fuentes legales, no bastaría la

72. Esto se podrá ver mejor cuando se publique la ponencia completa, ya que la segunda parte contiene la «panorámica del Derecho particular diocesano» con las determinaciones de cada obispo diocesano.

licencia implícita. Según J.M.^a Díaz Moreno en determinadas circunstancias esa licencia expresa puede presumirse.

e) *Licencia para reservar el Santísimo en iglesias, oratorios y capillas* (c. 934 § 1, 2.º) por parte del Ordinario del lugar.

—Hay que tener en cuenta lo que se prescribe en el mismo c. 934 § 2 sobre la exigencia de que haya alguien —no necesariamente un sacerdote— que se responsabilice o tenga cuidado y que «en la medida de lo posible se celebre allí la Misa al menos dos veces al mes».

f) *Normas del obispo diocesano para que el sacerdote lleve consigo la Eucaristía o para tenerla en casas particulares* (c. 935).

—Para conceder esta licencia, de forma particular o general, ya que el Código no distingue, se exige «una razón pastoral». Al no especificarse como «grave», admite una interpretación amplia, aunque, dada la materia de que se trata, deberá evitarse cualquier género de abuso.

—Se necesita *permiso del Ordinario del lugar para reservar la Eucaristía en otro oratorio*, además de la iglesia u oratorio principal de una casa religiosa o «piadosa» con justa causa (c. 936). Se puede dar esta licencia en forma general con las condiciones señaladas en c. 934 § 2.

g) *Exposición y reserva del Santísimo por una persona*, que no sea sacerdote ni diácono. Puede conceder esta licencia el obispo diocesano; pero se excluye la bendición (c. 943).

—Como «circunstancia peculiar» puede entenderse la ausencia o presencia difícil de un sacerdote o diácono. Si es posible se debe seguir el orden de preferencia establecido en el mismo canon: 1.º el acólito; 2.º el ministro extraordinario de la comunión y 3.º otra persona encargada por el Ordinario del lugar, observando las prescripciones dictadas por el obispo diocesano. Esta designación o encargo puede hacerse en forma de decreto o mediante normas especiales.

h) *Normas sobre procesiones, especialmente con el Santísimo* (c. 944 § 1). Corresponde al obispo diocesano dictar las normas para organizar procesiones por calles públicas, especialmente el día del *Corpus Christi* sobre su oportunidad y modo de la manifestación del culto público.

—Dentro de estas facultades, que comprenden la exigencia de la participación de los fieles y su decoro (c. 944 § 2), se puede urgir la asistencia de los sacerdotes a la procesión del *Corpus*, como los miembros del cabildo o párrocos residentes en la ciudad. Sin embargo se da una gran mitigación si se compara con el derogado c. 1291 del Código de 1917 sobre esta materia.

i) *Determinación del Ordinario del lugar sobre estipendios de binaciones* (c. 951). Esta determinación puede hacerse mediante decreto. Salvo que así lo

disponga algún decreto diocesano, el sacerdote puede retener, aún en las misas binadas, lo que propiamente no es estipendio, sino que se da por el título extrínseco de desplazamiento molestia, etc.⁷³.

—Ya se dijo anteriormente que es competencia del Concilio provincial o de la reunión de los obispos de la provincia eclesiástica la fijación del estipendio de misas y aranceles (c. 952 § 1). Para la reducción de misas fundadas hay que tener en cuenta lo que prescribe el c. 1308. Es lógica una periódica actualización de los estipendios dados los cambios de la moneda y de la vida con su coste, aunque, claro está, la sustentación del sacerdote no puede establecerse, ni fundarse en los estipendios de misas.

—Corresponde a los Ordinarios determinar el modo, según el cual, quienes están obligados a la celebración de misas, deben enviar a la curia diocesana las cargas de las que no hayan podido celebrarse durante el año (c. 956). El año se cuenta a tenor del c. 202 § 1. Si se trata de fundaciones, el año se cuenta del 1 de enero al 31 de diciembre⁷⁴.

—*Corresponde al Ordinario local*, en relación con las iglesias del clero secular, la *vigilancia del cumplimiento fiel de las cargas de misas* (c. 957). Lo mismo compete a los superiores para las iglesias de Institutos religiosos o Sociedades de vida apostólica (ibid.). Esto puede hacerse mediante una normativa de tipo general o especial.

—*Sobre la revisión anual de los libros de encargo de misas* (c. 958 § 2). El Ordinario tiene obligación de revisar cada año esos libros personalmente o por medio de otro. Y quiénes sean estas personas pueden designarse por decreto.

6. Penitencia

Sobre esta materia tiene J.M.^a Díaz Moreno un estudio especial⁷⁵.

a) *Sobre absolución general o tercer modo de reconciliación* (c. 961 § 2). Corresponde al obispo diocesano, teniendo en cuenta los criterios de la Conferencia Episcopal, juzgar o señalar cuándo se dan los requisitos necesarios para que se imparta la absolución general en caso de «grave necesidad». El obispo

73. Hay que atenerse a lo establecido en cada diócesis sobre los aranceles y estipendios de misas, lo que se ha procurado poner al día desde 1983 a 1985. Según el c. 951 § 1, «el sacerdote que concelebra una segunda misa en el mismo día, no puede recibir por ella estipendio bajo ningún título». En esta materia evítase hasta la más pequeña apariencia de negociación (c. 947).

74. J. MANZANARES, nota al c. 956 en el *Código de Derecho Canónico* (Madrid, BAC, 1983) 470. Se sigue lo que había dicho sobre esto D. Lorenzo Miguélez al comentar el c. 841 del Código de 1917 en la BAC.

75. J.M.^a DÍAZ MORENO, «Las innovaciones de la disciplina sobre el sacramento de la penitencia», en *XVIII Semana Española de Derecho Canónico* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1984) 253-292. Es muy interesante y está bien documentado con resumen de las innovaciones al final.

diocesano es el único competente para juzgar sobre esto en su diócesis, dentro de los criterios acordados por la Conferencia Episcopal, que puede o debe hacerlo mediante Decreto general. Esos criterios señalarán unas líneas de «máximos» y «mínimos», a un cierto nivel de generalidad.

—El obispo diocesano, atendiendo a la realidad concreta diocesana, deberá aplicar luego esos criterios mediante una adecuada normativa. De esto se sigue que el *tercer modo de reconciliación* tendrá siempre un carácter *excepcional*.

b) *Facultad para oír confesiones* (cc. 967-975)

—Los obispos tienen facultad para oír confesiones a los fieles en todo el mundo, a no ser que el obispo diocesano se opusiese en un caso concreto (c. 967 § 1).

—Los Ordinarios del lugar son competentes para otorgar facultad a cualquier sacerdote para confesar a cualesquiera fieles. Si es un miembro de un Instituto religioso, debe tener al menos licencia presunta de su Superior para usarla (c. 969 § 1).

—El Superior de un Instituto religioso o de una Sociedad de vida apostólica puede otorgar esa facultad a cualquier presbítero para oír las confesiones de sus súbditos y de aquellos otros, que moran día y noche en sus casas (c. 969 § 2). El superior local sólo para su casa y a sus súbditos teniendo en cuenta lo establecido en el c. 968 § 2.

—En caso de un sacerdote extradiocesano, el Ordinario del lugar, no le concederá licencia para confesar, aunque tenga allí domicilio o cuasi domicilio, sin consultar previamente a su Ordinario (c. 971).

—No debe revocarse la facultad de oír confesiones sin causa grave y avisando al Ordinario o Superior competente. Sobre revocación ver c. 974.

—Acertadamente opina J.M.^a Díaz Moreno que, dada la reordenación de toda esta materia y la variación de criterios seguidos por el legislador en el nuevo Código, con relación al anterior, parece oportuno que —a nivel diocesano—, tal como se ha hecho en algunas diócesis, se decrete o precise quiénes obtienen esa facultad en virtud de su cargo y quiénes en razón de la incardinación o domicilio.

—Conviene observar que la facultad para oír confesiones por razón del oficio o concesión del Ordinario del lugar cesa no sólo por revocación, sino también por pérdida del oficio, excardinación o cambio de domicilio según el c. 975.

—Si el Ordinario del lugar, que concedió las facultades para confesar, se las revoca, el presbítero queda privado de las mismas en todas partes (esto afecta también a los que las han adquirido por razón de la incardinación o domicilio a tenor del c. 967 § 2). Si revocadas por otro Ordinario del lugar, sólo las pierde en su jurisdicción territorial (c. 974 § 2). Algo semejante pasa con las licen-

cias concedidas por el Superior Mayor propio, que puede revocar otro Superior competente o local dentro del ámbito de su potestad (c. 974 § 4).

7. *Concesión de indulgencias* (cc. 995 § 1 y 997)

Dentro de la parte de la penitencia hay un capítulo dedicado a las indulgencias, por lo que J.M.^a Díaz Moreno hizo una ligera referencia a ellas, recordando que, a tenor del Decreto de la Penitenciaría, *In Constitutione Apostólica*, del papa Pablo VI, del 29-VI-1968⁷⁶, los obispos diocesanos y asimilados, pueden conceder *de jure*, desde el comienzo de su oficio pastoral, indulgencia parcial a las personas o en los lugares que están bajo su jurisdicción. Esta facultad, que siguen teniendo los obispos, no obstante la desaparición del c. 914 del Código de 1917, puede darse por decreto.

8. *Unción de los enfermos*

—Corresponde al obispo diocesano y a quienes se equiparan a ellos en derecho la bendición del óleo (c. 999, 1.º). En caso de necesidad lo puede hacer cualquier presbítero, pero dentro de la celebración del sacramento (c. 999, 2.º).

—Los obispos diocesanos pueden dar normas para regular la celebración *comunitaria* del Sacramento de la Unción para varios enfermos al mismo tiempo (c. 1002).

—Dada la generalidad del texto legal, caben las más diversas modalidades de regulación según las circunstancias concretas de tiempos, lugares y personas. En el *Ritual de la Unción y Pastoral de los Enfermos* (nn. 71-76) se dan criterios muy oportunos, como orientación, que puede servir de base para la ordenación diocesana.

9. *Sacramento del orden*

Al exponer esta materia J.M.^a Díaz Moreno prescindió de los ministros de la sagrada ordenación y de otros requisitos por parte de los ordenandos (cc. 1012-1027).

a) El *obispo diocesano tiene el derecho-deber* de que los *candidatos* antes de recibir la ordenación, conozcan debidamente las *obligaciones* que lleva consigo (c. 1028).

—Teniendo en cuenta la naturaleza y la importancia de este derecho-deber, el obispo podría determinar el modo de dar a conocer estas obligaciones y el testimonio de que los interesados se dan por enterados de las mismas⁷⁷.

76. AAS, 60 (1968) 414-419, n. 11, párrafo 1.º.

77. Cf. Instructio *Quam Ingens* del 27-XII-1930, AAS, 23 (1931) 120-127.

b) El obispo diocesano deberá determinar el tiempo durante el cual, el *diácono deberá ejercer el orden recibido*, antes de recibir el presbiterado (c. 1032 § 2).

—No se señala tiempo alguno como límite máximo o mínimo. Como criterio orientador puede tenerse la disposición del c. 1035 § 2, que exige seis meses entre el acolitado y el diaconado.

c) *Sobre los cinco días de ejercicios espirituales antes de la ordenación* tienen competencia los Ordinarios en cuanto al modo de hacerlos (c. 1039).

—El obispo podría regular ese modo de forma general, ya que antes de proceder a la ordenación, debe ser informado sobre los ejercicios, es decir, si los han hecho debidamente.

—Se requiere un mínimo de cinco días. Algunos opinan que podría aumentarse hasta los ocho días. Dada la reorganización de esta materia, J.M.^a Díaz Moreno opina que han sido derogadas o no están en vigencia las disposiciones de la Sagrada Congregación de Sacramentos sobre esta materia ⁷⁸.

d) *Pruebas a que debe ser sometido el neófito para recibir el orden* (c. 1042, 3.º). Se considera un impedimento, a no ser que conste su aprobación.

—Se trata de algo que tiene rara aplicación entre nosotros. Si se multiplican los casos, podría el obispo diocesano promulgar las oportunas normas al respecto. Se entiende por *neófito* el que recibió el bautismo siendo ya adulto. Éste puede desear recibir el orden poco después.

e) *Sobre las investigaciones de las cualidades requeridas* en los ordenandos puede el obispo diocesano determinar el modo de realizarlas (c. 1051, 2.º). La idoneidad del ordenando ha de ser comprobada positivamente.

—Nada impide que puedan ser regulados esos «otros medios» mediante una normativa diocesana sobre testimoniales, informaciones, etc.

10. *El matrimonio*

Esta materia no fue desarrollada por J.M.^a Díaz Moreno, ya que había sido tratada anteriormente por F.R. Aznar Gil, quien se limitó a la preparación jurídico-pastoral para la celebración del matrimonio, como se ha visto anteriormente. Se marginaba gran parte de las facultades de los obispos y Ordinarios del lugar sobre el matrimonio. Para subsanar un poco esta laguna se intercala o añade lo siguiente:

a) Los *Ordinarios del lugar pueden prohibir temporalmente* el matrimonio a sus propios súbditos en cualquier parte y a los residentes en su territorio

78. AAS, 20 (1928) 359-380.

(c. 1077 § 1). Sólo la Santa Sede puede añadir a esta prohibición una cláusula dirimente (c. 1077 § 2).

—Sobre esta materia están los *vetita* judiciales y administrativos, que se regulan por los cc. 1077 y 1684. Esto es distinto de los consejos o amonestación, como la prescrita en el c. 1072 para apartar a los jóvenes del matrimonio, cuando aún no han alcanzado la edad necesaria legal.

b) *Los Ordinarios del lugar tienen facultades especiales* en cuanto a la dispensa de impedimentos:

—*En peligro de muerte*, de todos los impedimentos de Derecho eclesiástico, tanto públicos como ocultos, reservados o no, excepto el impedimento del presbiterado (c. 1079 § 1). En las mismas circunstancias, pero sólo cuando, ni siquiera es posible acudir al Ordinario del lugar (o sólo puede hacerse por teléfono o telégrafo) tienen la misma facultad de dispensar el párroco, el ministro delegado, sacerdote o diácono asistente (c. 1079 § 2). El confesor sólo de los ocultos (c. 1079 § 3).

—*En caso pejejo o casos especiales* los Ordinarios del lugar pueden dispensar de todos los impedimentos de Derecho eclesiástico a sus súbditos y a los que se hallan en su territorio, excepto los tres casos reservados a las Santa Sede: 1.º Órdenes sagradas, 2.º voto público y perpetuo de castidad en Instituto de Derecho pontificio y 3.º el crimen (c. 1080 § 1). Si se trata de casos ocultos, se exceptúa sólo el presbiterado.

—Tanto el párroco como el sacerdote o diácono, a los que se ha mencionado anteriormente (c. 1079 § 2) han de comunicar inmediatamente al Ordinario del lugar las dispensas concedidas para el fuero externo, debiendo anotarse en el libro de matrimonio (c. 1081).

c) *Los Ordinarios del lugar* pueden autorizar el *matrimonio condicionado* (c. 1102 § 3) y contraerlo por procurador (cc. 1071 § 1, 7.º y 1105 § 2).

—Pueden dispensar de la forma canónica en peligro de muerte (c. 1079 § 1) y excepcionalmente en los matrimonios mixtos, cuando haya dificultades, siguiendo las normas establecidas por la Conferencia Episcopal (c. 1127 § 2).

—Pueden delegar la facultad de asistir al matrimonio a sacerdotes y diáconos. Esta facultad puede ser general (c. 1111 § 1). Donde no hay sacerdotes..., el obispo puede delegar en laicos a tenor del c. 1112 §§ 1-2.

—Pueden autorizar la celebración del matrimonio fuera de la parroquia de los contrayentes (c. 1115) o en una iglesia u oratorio distintos de la parroquia (c. 1118 § 1). Estas facultades las tienen también los párrocos. El Ordinario del lugar puede permitir la celebración del matrimonio en un lugar conveniente, como una casa particular (c. 1118 § 2).

—Autorizar la celebración de matrimonios mixtos en una iglesia o en otro

lugar conveniente de una comunidad, que no está en plena comunión con la Iglesia católica de acuerdo con los cc. 1118 § 3, 1125 y 1126.

—Pueden permitir el matrimonio secreto de acuerdo con los cc. 1130-1132.

—Mediante decreto pueden separar temporalmente a los esposos (c. 1153 § 1).

—Al cesar la causa de separación se ha de restablecer la convivencia (c. 1153 § 2). Tienen otros derechos y obligaciones, que en parte han sido expuestos por F.R. Aznar en cuanto a la preparación, atención posterior, casos de matrimonios mixtos y otros problemáticos.

d) *Los obispos diocesanos* pueden autorizar, como se observó anteriormente, a un laico para que asista al matrimonio en lugares donde no hay sacerdotes, ni diáconos, previo el voto favorable de la Conferencia Episcopal y obtenida la licencia de la Santa Sede (c. 1112).

—Pueden dar normas, conjuntamente con la Conferencia Episcopal, sobre el modo de hacer la inscripción del matrimonio en los libros parroquiales (c. 1121 § 1).

—Pueden conceder la sanación en raíz en casos concretos, aun cuando concurren varios motivos de nulidad, con excepción de los casos reservados a la Santa Sede, por estar reservada a ella la dispensa del impedimento o tratarse de un impedimento de derecho divino positivo o natural, que haya cesado (c. 1165 § 2) como la impotencia, ligamen, consaguinidad en línea recta, etc. Esta última no se dispensa. A veces se trata de casos dudosos. Hay otras facultades de los obispos diocesanos y de los Ordinarios del lugar sobre esta materia ⁷⁹.

B) *Remisiones canónicas-sacramentales y algunos actos de culto*

Los obispos diocesanos y Ordinarios del lugar tienen un papel importante en los actos del culto, además de los sacramentos, como son los sacramentales cuya definición aparece en el c. 1166.

a) Se requiere el juicio del Ordinario, para que, a tenor de lo establecido en los libros litúrgicos, *los laicos* puedan administrar ciertos sacramentales (c. 1168).

—Según observó J.M.^a Díaz Moreno, el texto del canon exige dos condiciones: 1.^a que el Derecho litúrgico conceda a los laicos la administración de los sacramentales de que se trata; 2.^a que a juicio del Ordinario sea procedente tal administración.

79. A. MOLINA, «La potestad de los obispos sobre los sacramentos», pp. 12-14. Hay varias erratas al citar los cánones. Cf. Normas de Conf. Epis. Esp. sobre matrimonios mixtos en *Ecclesia* del 13-II-1971, pp. 203-204.

b) Exequias

—El Ordinario del lugar puede permitir las exequias de *niños no-bautizados*, que sus padres deseaban bautizar (c. 1183 § 2).

—Se recoge en este canon las disposiciones del *Ritual de exequias* (nn. 56 y 62), cuyas orientaciones debe seguir el obispo diocesano al regular esta materia para impedir que se prive de este consuelo a los padres del niño muerto antes del bautismo, evitando confusiones doctrinales sobre la necesidad del bautismo.

—Queda a juicio del Ordinario del lugar el permitir las exequias por los *bautizados no-católicos*, «con tal de que no conste la voluntad contraria de éstos y no pueda hacerlas su ministro propio» (c. 1183 § 3). Estas condiciones mínimas, exigidas como algo básico, pueden ser complementadas por el Ordinario local atendiendo las circunstancias del lugar.

—En *casos dudosos sobre denegación de exequias*, «hay que consultar al Ordinario del lugar y atenerse a sus disposiciones» (c. 1184 § 2).

La doctrina se inclina generalmente por una interpretación estricta de esta denegación que, en definitiva, sólo se justificaría por el escándalo subsiguiente. Con J.M.^a Díaz Moreno y otros comentaristas, opinamos que la razón de la denegación deja de subsistir si: 1.º dan señales de arrepentimiento antes de morir, entendiéndolas en sentido amplio; 2.º si se sabe, de cualquier modo, explicar al pueblo de Dios el sentido de las exequias en estos casos. En la práctica se admite una interpretación amplia en esta materia, consultando al Ordinario del lugar, si se puede.

c) Culto a los santos, imágenes y reliquias

—Se exige *licencia escrita* del Ordinario para reparar imágenes, preciosas por su antigüedad, valor artístico o por el culto (c. 1189).

El canon se refiere según J.M.^a Díaz Moreno a la licencia que se da en casos singulares y concretos; pero el Ordinario puede dar una normativa complementaria, que encuadre estos casos singulares, urgiendo no sólo que se pida la licencia cuando surja la necesidad, sino determinando cuándo hay obligación de poner en conocimiento de la curia los deterioros posibles de estas imágenes, para que la restauración sea posible.

C) Lugares y tiempos sagrados

La *dedicación* de un lugar sagrado corresponde al *obispo diocesano* y a quienes se le equiparan por Derecho, pudiendo delegar en cualquier obispo y en casos excepcionales a un presbítero.

a) La *bendición de iglesias* se reserva al obispo diocesano. Los demás lugares sagrados pueden ser bendecidos por el Ordinario. Ambos pueden dele-

gar (c. 1207). Es rara una normativa diocesana sobre delegaciones en esta materia. Conviene observar su posibilidad.

—El Ordinario del lugar puede permitir el uso de un lugar sagrado para *usos profanos*, «siempre que no sean contrarios a la santidad del lugar» (c. 1210). No sólo es posible, sino también conveniente una legislación diocesana, que establezca unas normas especiales, a las que los responsables de los lugares sagrados, puedan atenerse. Se entiende que esta permisión recae sobre actos *excepcionales*, ya que si fuesen destinados *habitualmente* a estos usos, serían de aplicación los cc. 1212 y 1222.

b) *Juicio del Ordinario del lugar sobre violación de un lugar sagrado* (c. 1211) con ocasión de actos gravemente injuriosos. Al cambiar los criterios señalados en el Código de 1917 (c. 1172 § 1) por un criterio más bien subjetivo sobre la gravedad de los actos, que constituyen violación, el Ordinario del lugar puede establecer, en previsión, o como corrección, las normas pertinentes en las que se expresen, de algún modo concreto los criterios estimativos de la gravedad.

—Aunque se mantiene el concepto de violación, se modifica su naturaleza, dejando de ser una especie de mancha física con efecto automático. Ahora interviene el juicio del Ordinario local para valorar el hecho.

c) *Prohibición de realizar ciertas celebraciones en oratorios* (c. 1225).

—El Ordinario del lugar puede establecer las disposiciones convenientes, que crea pertinentes mediante decreto, al que deberán atenerse los inmediatos responsables de estos oratorios.

—Se requiere el permiso del Ordinario del lugar para establecer una *capilla privada* y celebrar en ella misa y otras funciones sagradas (cc. 1226 y 1228). La capilla privada se caracteriza por el destino a una familia, persona o personas físicas.

La multiplicación de estas capillas puede exigir disposiciones diocesanas para evitar abusos. Lo mismo puede suceder de acuerdo con el c. 1230 para la designación de un *santuario*, que exige la intervención del Ordinario local y a él compete la aprobación de sus *Estatutos*, aunque el santuario dependa de un Instituto religioso o Sociedad de vida apostólica (c. 1232).

d) *Intervención del Ordinario local en cementerios y panteones*

—Se requiere el juicio del Ordinario del lugar para bendecir *cementerios* y *panteones* pertenecientes a familias o personas jurídicas, distintas de las parroquiales e Institutos religiosos, que pueden tener cementerio propio (c. 1241 §§ 1-2).

Esta disposición puede integrarse en los Estatutos diocesanos por los que se rijan los cementerios parroquiales o de la diócesis.

—Hay un Derecho particular diocesano sobre el funcionamiento de los *ceementerios* eclesiásticos (c. 1243). Se deberá tener en cuenta la legislación civil pertinente. Cada día es mayor el control del Estado.

e) *Determinación de días especiales de fiesta o penitencia en la diócesis* por los obispos diocesanos, sólo a modo de acto (c. 1244). Se limita esta designación *per modum actus*, no de forma estable o indefinida.

—El obispo diocesano puede dispensar en todo o en parte, de la observancia de los días de fiesta (c. 87) teniendo facultades complementarias los *párrocos* (c. 1245) con causa justa y según prescripciones del obispo diocesano. La legislación diocesana puede establecer de modo general el acomodo de esas prescripciones a las circunstancias locales, que los párrocos deberán seguir para otorgar las dispensas de que se trata.

f) *Suplencia de la celebración Eucarística por Liturgia de la Palabra* en días de precepto, como el día anterior por la tarde, conforme a lo que determine el obispo diocesano (c. 1248 § 2).

Conviene observar que si se verifica el supuesto de «carencia de la Eucaristía o misa por falta de sacerdote u otra causa grave», la asistencia a la Liturgia de la Palabra sólo está «vivamente recomendada», no preceptuada. Cómo se cumple con el precepto de participar de la misa (c. 1248 § 1). En relación con esto ver cc. 230 § 3 y 910.

D) *Panorámica del derecho particular diocesano*

En la segunda parte de la ponencia de J.M.^a Díaz Moreno se expuso la panorámica del Derecho particular diocesano en España. Aunque no pude asistir a su exposición, tuve la oportunidad de llegar al diálogo. Se reconoció que, dado el poco tiempo de vigencia del Código de 1983, son escasas las normas diocesanas sobre los sacramentos en general y la ordenación de la Liturgia en relación con los cc. 834-848. Hoy por hoy son prácticamente nulas; pero es obvio que estas disposiciones aumentarán en el futuro y revestirán por fuerza un carácter orientador y pastoral, además de doctrinal.

En los *Boletines* y directorios o documentos de las distintas diócesis hay normas disciplinares interesantes sobre la catequesis, los aranceles, la procesión del *Corpus*, las exequias y los días festivos. Cada uno debe atenerse a lo que vaya saliendo en el Boletín de su diócesis y en el de la Conferencia Episcopal.

El coloquio estuvo muy animado, especialmente en torno a la confirmación, donde el ponente reconoció las razones de algunos objetantes sobre la edad y praxis de la Iglesia oriental. El corazón y la experiencia aconsejaban a mantener la primera comunión para los niños con uso de razón suficiente y la debida preparación, dejando la confirmación, como lo ha hecho la Conferen-

cia Episcopal Española, para una edad mayor, en la pubertad, en torno a los 14 años, aunque se pueda administrar también en la edad de la discreción según el c. 891, a no ser que exista peligro de muerte o haya una causa grave que aconseje otra cosa.

VIII. SITUACIÓN ACTUAL DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

El día 13 de abril, a las 12 de la mañana, tal como estaba programado, Mons. Fernando Sebastián Aguilar, obispo Secretario General de la Conferencia Episcopal Española, clausuró las VI Jornadas Informativas con una disertación magistral y verdaderamente informativa sobre «la situación actual de las relaciones entre la Iglesia y el Estado», que ya eran tensas a la entrada de los socialistas en el gobierno y se han puesto aún más difíciles.

La Comisión mixta, con sus asesores, va trabajando y busca solución a los problemas pendientes de los Acuerdos de 1979. Interviene también la Nunciatura en representación de la Santa Sede. Se dieron los nombres de los que intervenían por parte de la Conferencia Episcopal: Mons. José Delicado Baeza, como Vicepresidente de la Conferencia; Mons. Elías Yañes, como Delegado de Enseñanza y Mons. Fernando Sebastián, como Secretario de la Conferencia. Por parte del Gobierno intervienen el Vicepresidente, el Ministro de Justicia y el de Educación.

Se informó sobre los logros alcanzados, los asuntos que están en trámite y los que aún están pendientes de cara al futuro. Hay problemas, cuya solución depende también de los gobiernos regionales o autonómicos. Está en trámite, por ejemplo, el reconocimiento de los títulos eclesiásticos, algo que debió de haberse hecho en otros tiempos.

Hay que reconocer que el pueblo español no estaba preparado culturalmente para la modernidad y que la fe, lo mismo que la Iglesia católica, tienen que buscar su propio lugar para aportar algo y dialogar. Las orientaciones del Concilio Vaticano II y del Código de 1983 pueden servir de cauces con espíritu de apertura y de comprensión. Lamentablemente, como ya había observado en una conferencia pronunciada en Club Siglo XXI, el 5 de diciembre de 1983, sobre «Vida religiosa y moral en la sociedad democrática española», se dan agresiones anticlericales y laicistas con la tentación, por parte de algunos, de dirigir a la Iglesia desde la política. Mientras la Iglesia no sea autónoma económicamente, no tendrá verdadera autonomía ni libertad operativa.

La aportación específica de la Iglesia es:

1.º Orientar y confirmar la conciencia de sus miembros ante los problemas del momento.

2.º Ofrecer a la consideración de los no católicos unos criterios morales dignos de ser ponderados con rigor y con respeto.

3.º Contribuir a clarificar, defender y enriquecer lo que considera parte de nuestro patrimonio moral histórico más allá de los límites y las pretensiones de ninguna oscura confesionalidad, ni indebidas ingerencias ⁸⁰.

Se están dando pasos en el progreso de la paz y de la convivencia, con respeto mutuo, libertad y voluntad de entendimiento. A veces hay intereses creados y diferencias ideológicas sobre la libertad de enseñanza que no se comparten. Por ambas partes se exige el derecho al respeto, a la propia intimidad y a manifestar su opinión. Tanto la Iglesia católica, como otras confesiones e instituciones civiles, tienen que recorrer su propio camino hacia un entendimiento.

IX. FIN DE LAS JORNADAS Y VALORACIÓN

Las palabras finales corrieron a cargo del Presidente, como lo habían sido las de apertura ⁸¹. No todo fue para informar sobre cuestiones canónicas. Hubo además de ponencias y coloquios, encuentros fraternos y de ágape, como la comida de homenaje al Presidente de Honor, Mons. Narciso Tibau Durán y al Socio de Honor, D. Tomás García Barberena, el querido profesor y amigo de muchos de los asistentes. En su nombre habló D. Lamberto de Echeverría, ya que D. Tomás ni siquiera pudo estar presente. Con la chispa y agudeza que le caracterizan a D. Lamberto, retransmitió el mensaje de D. Tomás, haciéndolo un poco suyo, como todo lo que dice o trata este benemérito profesor salmantino de las dos Universidades. Vasco, como Unamuno, se ha afincado y realizado en Salamanca, donde sigue en la brecha, con gran capacidad de trabajo.

Tanto Mons. Narciso Tibau, como D. Tomás G. Barberena, son como dos modelos y patriarcas de la ciencia canónica por su vida sacerdotal, su perfil humano y su trabajo en la Asociación Española de Canonistas.

Con motivo de las VI Jornadas Informativas, según se había anunciado en la convocatoria, la Asociación celebró el día 12, a las 8,15 de la tarde, *Asamblea general* para renovar la mitad de la Junta Directiva. Se agradeció la colaboración de los cesantes y se felicitó a los nuevos miembros de la Junta Directiva.

80. F. SEBASTIÁN, *Vida religiosa y moral en la sociedad democrática española* (Madrid, EDICE, 1984) 19-26.

81. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Comunicación* enviada a los miembros de la Asociación Española de Canonistas el 29 de abril de 1985 con un informe sobre el «Homenaje a Mons. Narciso Tibau y al Prof. D. Tomás G. Barberena».

La valoración hecha por parte de los ponentes sobre el Derecho particular de la Iglesia española fue positiva. Los ciento y pico asistentes, en algunas reuniones más de 125, quedaron satisfechos, unos porque se ponían al día y otros porque contrastaban sus opiniones, llegándose a veces a cierta pugna dialéctica con agudeza y caballerosidad en busca de soluciones correctas.

Dentro del Derecho universal (*Código* de 1983) y particular (diocesano) se debe reorganizar la vida parroquial, que es la mejor institución pastoral de la Iglesia, con su entorno socio-cultural, catequético, cultural, litúrgico, etc. Se requiere una pastoral de conjunto en el arciprestazgo con clérigos, religiosos y laicos comprometidos para satisfacer la demanda sacramental con una dimensión comunitaria y evangelizadora. El consejo pastoral puede ser una nueva pieza clave para coordinar los planes de evangelización, dentro de la religiosidad popular, con su inculturación, bajo la acción del Espíritu Santo.

F. CAMPO DEL POZO

TEXTOS Y GLOSAS

Los valores de la intimidad: Iniciación a una antropología agustiniana

VIII. ENCUENTRO CON EL MUNDO

Principio general:

Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse... Y miré lo otro que está por debajo de ti, y me di cuenta que ni es absolutamente y que absolutamente no es; Confess. VII, 11, 17.

Desde su posición de diáspora Agustín trata de entrar en sí mismo, porque todo lo exterior le llama a la dispersión. Y cuando se percata de que esta dispersión es para él algo antihumano, realiza el intento de prescindir de todo, incluso de lo externo y de lo inmediato a él, para encerrarse en su intimidad. Y desde ahí, ver, observar lo que tiene y lo que le viene. Pero todo esto, incluido él mismo, exige una trascendencia hacia algo superior a sí mismo y a todo lo demás temporal-espacial.

El mundo, desde ahora, será un paso de Dios, una huella de Dios, que marca la ruta segura de ascensión humana hasta la verdad suprema, que es el mismo Dios.

* * *

También desde su intimidad, concibe el mundo como dos tensiones dispares entre sí. En él existen dos grupos de hombres: unos dirigen sus pasos en conformidad en todo con la recta razón; otros, por el contrario, siguen las exigencias del orgullo y de la sensualidad. Con ellos forma Agustín la teoría de las dos ciudades: la ciudad de Dios y la sociedad de Satán. En la primera se agrupan, además de los ángeles buenos, todos los hombres que han respondido al llamamiento de la gracia de Dios; en la segunda están agrupados los demonios, esos ángeles que quisieron equipararse y subir por encima de Dios, y los hombres sometidos a la férrea ley del pecado y de la culpa.

La ciudad de Dios es el reino de Dios; la de Satán, el imperio del mundo y

del pecado-orgullo. Ambas corren a lo largo del tiempo-vida-historia como dos planos superpuestos paralelamente: por el plano superior va la ciudad de Dios; por el inferior, los hombres de la ciudad del mundo-pecado. De una hacia la otra se puede salir; con el arrepentimiento y las buenas obras, de la ciudad del mundo-pecado a la ciudad de Dios; y de la ciudad de Dios a la del mundo, con el pecado, por un descenso culpable.

La comunidad, que forman los de la ciudad de Dios en el cielo, viven en la suprema felicidad y unidad de la gracia; los que aún no han llegado a la Patria, pero que viven en la ciudad de Dios en esta vida-tiempo-historia, forman unidad de sentimiento y voliciones con Él mismo. Los hombres, que discurren en la ciudad terrena, viven en discordia, mordidos por un «sentido formidable de punto y división», luchando por la hegemonía de la tierra y de los placeres bajos. La ciudad de Dios está encarnada en el reino de Dios; y las estructuras estatales históricas no son más que provincias de una comunidad pecadora, que lucha y se divide en fracciones de odios y rencores por el dominio de la supremacía del mundo.

Algunos —Windelband y Scholz— creen ver en esta concepción del mundo una derivación del maniqueísmo hacia el catolicismo agustiniano en la teoría de las dos ciudades. Pero sabemos que la concepción agustiniana es diametralmente opuesta a los maniqueos. Éstos defienden un doble principio del mundo, con poderes universales e infinitos, sin ninguna relación entre ellos, tan poderosos, que uno está encaminado a la destrucción del otro; ambos son creadores y ambos impulsan al mundo en su desarrollo. Para Agustín este modo de ver el mundo es un artificio de la fantasía maniquea sin que tenga realidad objetiva alguna. Él sabe que hay un principio infinitamente bueno, Dios, que ni hizo el mal ni creó el pecado. El pecado tiene su origen en el libre albedrío humano, en la mala voluntad del hombre. Y el mal es la privación de bien. El mal y el pecado se apoderan del hombre gracias a su mala voluntad libre ¹, a quien empujan la sensualidad y el orgullo, cuando éstos dos últimos dominan al hombre. El orgullo y la sensualidad son, según san Agustín, dos desórdenes, como una tergiversación dada por el entendimiento y la voluntad a los valores perennes del espíritu, o como un desquiciamiento del hombre todo, un desgarramiento, con el que se ciega la entrada al bien y a la verdad por una confusión culpable de bienes, en la que Dios es pospuesto a las criaturas. En resumen, el mal es privación de bien ², que, como privación, es negación de algo debido a alguien; y, como es negación, es nada o el no-ser del bien. Y el concepto de las dos ciudades agustinianas son como dos dimensiones huma-

1. *Opus imperf. contra Julianum*, II, 17: *Peccatum nihil aliud est quam mala voluntas.*

2. *Confess.* III, 7, 12.

nas, en las que se agrupan todos los hombres: los buenos en una y los malos en la otra.

Al escudriñar en su interior descubre Agustín que todo hombre padece, como él, hambre de felicidad, felicidad a la que da suma importancia, y que, junto con el deseo insatisfecho de verdad, le trae y le lleva por todas partes. Si este deseo es inherente al hombre, y como un postulado esencial de la exigencia psíquica humana, esta necesidad de beatitud y la realización de este impulso solamente se consigue plenamente en la contemplación de la Verdad por esencia, en la visión y posesión de Dios. Y como ésta en modo alguno puede conseguirse en la vida-tiempo, tenemos en el hombre un eterno mendigo en busca del descanso en el gozo de la Verdad³ en el cielo, después de la muerte.

El hombre se siente ampliamente quillotrado por el bien; camina hacia el bien, real o aparente. En el concepto agustiniano sólo hay un Bien verdadero, Dios, que al mismo tiempo es Verdad; y la Verdad y el Bien se gozan cuando se poseen sin temor a desmayos por su ausencia. Así piensa el obispo de Hipona que se satisfacen las dos grandes facultades del hombre: el entendimiento y la voluntad con el Bien poseído en forma de Verdad, o con la Verdad en forma de Bien. Cuando se tienen el Bien sumo y la Verdad suprema, se descansa, desaparece la fatiga de la búsqueda. «Todo impulso del querer —dice Windelband— es sólo el camino hacia esa tranquilidad, donde aquél se paraliza. El último objetivo de la voluntad es enmudecer en la acción de la gracia de la revelación divina —«mantente en reposo, cuando la contemplación de la Verdad viene hacia ti, desde las alturas»—⁴.

Por eso, Agustín tampoco concibe al hombre en el quietismo hindú, o al estilo chino. El hombre agustiniano está siempre en el ágora de la *agone*, en plena lucha, en tensión total de su espíritu. En este mundo no se promete ni se consigue paz auténtica, que queda relegada a la contemplación directa de la Verdad y Bien absolutos en el cielo. Y contemplando la Verdad y gozando del Bien absoluto se saciará el alma plenamente. Es lo mismo que dice San Pablo, y con él toda la mística cristiana, a partir de él:

*Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido. Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, éstas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad*⁵.

En la región del amor ya no se lucha con la resistencia de una voluntad enteca ni contra un entendimiento obtuso. Se ve, y se intuye; allí el amor descansa plenamente en la contemplación y gozo-posesión de Dios.

3. *Confess.* X, 23, 33.

4. Windelband, obra citada, pág. 78.

5. *ICor* 13, 12-13.

Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí la esencia del fin sin fin ⁶.

IX. CONCEPTO AGUSTINIANO DEL MAL

Principio general:

Peccatum nihil aliud esse quam malam voluntatem. El pecado no es otra cosa que la mala voluntad (Opus imperfect. contra Iulianum, II, 17).

Voluntas aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. La voluntad peca cuando se aparta del bien inmutable y común y se inclina al propio bien, a uno exterior o a otro inferior (De lib. arbitrio, II, 19, 53)

Otro de los problemas que encuentra en su yo es el del origen del mal. Parece que estamos oyendo a Agustín, que se dice: Dios hizo al hombre, y lo hizo perfecto; ¿de dónde, pues, le viene que siga la senda del mal o del error?

El hombre, después del pecado original, adviene al mundo con una naturaleza viciada, y pertenece a la gran *massa damnata* ¹; está impedido para elevarse por sus propias fuerzas hacia la región de la bondad. Y para Agustín no hay otra causa de este desquiciamiento humano que el mal, que es privación de bien ², como el error es la privación de verdad. Si la naturaleza humana tiene un defecto cualitativo, hay que buscar la causa no en la naturaleza, a quien Dios hizo buena, sino en el libre albedrío del hombre, en su propia mala voluntad. Hay dos causas poderosas que le entorpecen en el camino al Bien y a la Verdad, que son su orgullo —causa intelectual del mal y del error— y la sensualidad —causa psíquica del error y del mal—. El hombre, nos dice, es un viajero ³, eterno viajero, hacia una patria en la felicidad del cielo. Pero en sus andares encuentra dos grandes obstáculos, que se interponen en su paso: el orgullo, que cierra la senda y ciega la inteligencia, y la sensualidad, que le emboita los sentimientos del alma; y los dos le hacen inclinarse hacia el lado zurdo de las criaturas, para un goce ilícito de las mismas.

Ya entre los platónicos se tenía al mal como la no-realidad, o el no-ser. Así muchas veces encontramos representado al mal en las figuras del vacío,

6. *De civit. Dei*, XXII, 30, 5.

1. *Echiridion*, 27, 8.

2. *Confess.* III, 7, 2.

3. *Sermo* 149, 15, 18.

del espacio, de la noche... En Plotino, por ejemplo, el mal se entiende por referencia al bien: si el bien es presencia, el mal es ausencia. El mal

*es al bien como la falta de medida a la medida, como lo ilimitado al límite, como lo informe a la causa formal, como el ser eternamente deficiente al ser que se basta a sí mismo; es siempre indeterminado, inestable, completamente pasivo, jamás satisfecho, pobreza completa: he aquí, no los atributos accidentales, sino la sustancia misma del mal*⁴.

Lo malo, el mismo mal, tiene radicación en lo sensible. El mundo inteligible es lo completo; y en donde se encuentra el ser del ser, y en donde no cabría el no-ser, que es el pecado, o el mal en general. Siendo lo inteligible la realidad plena, de la que participa el mundo sensible, habiendo en ella plenitud, no puede asentarse en su contenido el vacío, ni el mal, por consiguiente; y sólo porque lo sensible es realidad defectuosa, es por lo que el mal puede tener asiento en el mundo de lo sensible. Ellos, los platónicos y neoplatónicos, sabían muy bien que estas afirmaciones les obligaban a una salida de falta de lógica. Por una parte, ellos señalaban la existencia del mal —un ser que en su realidad es el no-ser del ser—, y por otra, la misma aprehensión lógica del mal les llevaba a la afirmación de la inexistencia del mal —el mal es el no-ser del ser o idea—. Pero se sentían satisfechos con la afirmación de que lo sensible —en donde el mal se inserta— no es nunca un sensible puro, sino que lo sensible participa del ser de la idea, que es quien le da consistencia y afloración en la existencia. Luego el mal anda también mezclado y como escondido en las ideas.

En Plotino aún hay más. Así como el bien circunda y llena al ser, y es en cierto modo anterior al ser, el mal asimismo circunda y llena a la materia y es anterior a ella.

Cuando san Agustín se pregunta por el origen del mal, hay un problema esencialmente religioso-moral, además del ontológico. Siendo Dios el autor del ser y Ser de su mismo ser, Ser absoluto, y creador de los seres, ¿cómo es que existe el mal en el mundo? ¿Quién lo hizo? ¿Dios? Éste es infinitamente bueno y la bondad suma. No puede ser Dios el autor del mal. Para su explicación san Agustín traslada el concepto platónico de la relación del bien y del mal al plano religioso. Pero hay mucho más que todo esto. Si Platón y Plotino concebían el mal como abstracción más que como existencia, para san Agustín el mal es realidad más que abstracción. Siente el mal hasta en sí mismo. Y de la ausencia del bien construye una realidad para el mal, o para el pecado. Y si la idea platónica de Dios era también eso mismo —abstracción más que realidad—, el Dios de Agustín es realidad, personalidad plena y perfecta. Por

4. *Enéadas* I, 8, 3.

eso, la aspiración de lo infinito a su infinitud nos permite despejar la incógnita de la concepción del mal por algo más que una fuga de lo real hacia lo sensible. Así, para san Agustín el mal es una fuga de algo real, del bien, una huida o una no-existencia de la realidad del bien de allí en donde el bien debía asentarse ⁵. Esta fuga equivale a la nada. Por lo tanto, mientras sentimos las presencias, ahí hay un ser, que en su consistencia es sustancia, que tiene una realidad en el bien. Todo lo que es, es bueno; y el mal no es sustancia, porque si lo fuera, sería un ser, un valor; y por no ser ni un ser ni un valor, el mal es vacío de existencia obligada del ser-valor.

En san Agustín confluye también la otra corriente de los escritores cristianos de su tiempo. Y con él en cabeza afirman que el mal es el producto de una oposición o resistencia y de una voluntad. El mal surge en el mundo, porque hay quien se rebela, que se opone o distancia por un acto explícito y libre contra una ley, que se opone o se separa de la fuente originaria de todo lo que existe.

El hombre apunta siempre a un más allá; en su espíritu late un sentido de perspectiva infinita: un más allá de aquí, y un más allá de mí. El hombre es un antes y un después que se inserta en un presente: un algo que se hizo, se está haciendo y que se hará. El pasado ya no lo puede dominar; sólo el presente y el futuro están en sus manos, y son los dos instantes que se le incrustan en su existencia para un obrar del propio hacer. Por ser el hombre unidad sustancial de alma y cuerpo, es un enlace del mundo caduco con el mundo inmortal. El hombre total es cuerpo y espíritu ⁶, aunque san Agustín no sepa cómo se realiza esta unión maravillosa entre cuerpo y alma ⁷; pero él sabe que entre los dos forman la persona humana, una y única ⁸.

5. Et manifestum est mihi quoniam bona sunt quae corrumpuntur, quae neque si summa essent, neque si bona essent, corrumpi possent: quia si summa bona essent, incorruptibilia essent; si autem nulla bona essent, quod in eis corrumpere non essent... Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest: aut quod certissimum est, omnia quae corrumpuntur privantur bono. Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt... Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt: ergo quamdiu sunt, bona sunt, ergo quaecumque sunt, bona sunt. Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantia; *Confess.* VII, 12, 18.

6. Quoniam homo non est corpus solum, nec anima sola, sed quod anima constat et corpore; *De civit. Dei*, XIII, 24, 2. Ex anima et corpore constat totus homo; *Tract. in Ioan.* 98, 1. Nihil invenimus amplius in homine quam carnem et animam: totus homo est: spiritus et caro; *Ennarat. in psal* 144, 5. ...et utrumque ad naturam hominis pertinere ut totus homo sit spiritus et anima et corpus; *De anima et eius origine*. Quid est homo? Anima rationalis habens corpus... Anima habens corpus non facit duas personas sed unum hominem; *Tract. in Ioan. Evang.* 9, 5, 15. Vita carnis tuae anima tua; *Tract. in Ioan. Evang.* 46, 10, 8. ...Per animam ergo corpus subsistit; *De immortalit. animae*, 15, 24.

7. Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est; *De civit. Dei*, XXI, 10, 1. Lo mismo en *De genesi ad litt*, XII, 16, 33; y en *De civit. Dei*, XXII, 4.

8. *Tract. in Ioan. Evang.* 19, 5, 15.

Con estos dos principios que forman la persona humana, tenemos en el hombre un ser que se radica en el tiempo y en el espacio por el principio unitario de su cuerpo, y que se lanza por el otro principio de unidad —el alma— hacia lo intemporal y aespacial. Siendo realidad corpórea, es al mismo tiempo perspectiva: un pasado que fue hecho humano y un futuro que se hará humano también, enclavado en un presente, que se le hace en cada instante, principio de enlace vital entre los dos extremos, que se le pegan al hombre en su posición del hacer. Por su pasado el hombre se une con Dios —Él lo creó—; es un ser creado, finito por tanto, dependiente de su Hacedor. Enclavado en su presente, y mirando a un futuro, todo es movilidad; y, por serlo, el hombre se va constituyendo, se va haciendo: está siempre en marcha, siempre va, va. Puesto en medio de su vía-vida, él se constituye en pregunta: *¿Quis ego et qualis ego?*

En esta pregunta encuentra san Agustín una realidad en su intimidad: Dios morando en él, en su interior, más íntimo que lo más escondido suyo, y más superior que lo más alto de su ser. Dios se me revela por mi ser y por su Ser. Cuando Dios no se me hace presente, es porque hay ausencia de Él en mi intimidad, es que yo he sufrido entonces quiebra en mi haber interior, y Dios ya no se me revela. Lo he perdido para mi fundamentación esencial-existencial. Hay un vacío en mi ser, y la presencia de ese vacío es el pecado, el mal, que es ausencia de Dios.

El hombre agustiniano es creación de Dios; por lo tanto, relacionado con Él desde el principio. Está inmerso en la presencia de Dios: Dios lo conserva y hacia Dios tiende su caminar. Es finito, limitado, relativo; y, por ser relativo, hace constante mención de relación o unión a su principio, a su medio y a su fin, que todo eso es Dios para el hombre. Todo el hombre es una exigencia de unión-relación en su contingente existir. Nace *para*, vive *para* y camina *hacia*. Es un constante *ir hacia*: una tendencia —*intentio*—, como exigencia de su ser y de su vida. Si vive en el mundo, y *está con* las cosas, es sólo en relación de compañía, nunca en relación de unión o tendencia. El hombre coexiste, o mejor, convive con los seres-cosas en el espacio y tiempo, comunes a los seres que le son contiguos, pero que no le penetran.

El hombre dice relación intensa e íntima a lo Absoluto. Él es limitado, y busca en lo Absoluto su término o acabamiento perfectivo; es mudable, y en el Absoluto encuentra la fortaleza-fijeza que él no tiene en su caminar. Todo el hombre es una relación palmaria a Dios: en su interior, en su exterior y hasta en su aspiración vital de existencia.

El hombre también es presencia, presencia de sí mismo, y presencia de sí a lo que no es *sí-mismo*. Como todo ser que es *sí-mismo*, el hombre se mani-

fiesta a sí en *sí-mismo*, y en el *sí-mismo* a sí mismo en lo demás, que tiene aptitud a su presencia.

Ahora bien, ¿qué es lo que más admite la presencia del hombre? Su fuente, su principio. El río manifiesta el cauce; con el cauce, el glaciar en donde se origina la corriente; el aire manifiesta su principio con la dirección del viento. El hombre manifiesta su principio con la presencia de Dios en su ser, y de su propia presencia en Dios, que es su causa, dirección y destino. Como ser participado y participante, todo su yo reclama y exige la presencia de Dios ⁹. Todo hombre es un *ser-en*, y con su vida manifiesta un destino, o un *ser-para*. Tanto su *ser-en* como su *ser-para* anuncian la presencia humana en Dios y la presencia de Dios en el hombre, cuya imagen es. El *ser-en* del hombre en Dios no viene dado por la teoría plotiniana, sino por la corriente cristiana de la creación y conservación de lo que Dios creó, amén del destino que Dios puso al hombre libre ¹⁰. En esta presencia humana en Dios se da una abertura de Dios al hombre y una abertura del hombre a Dios; en el camino se hace la unión-encuentro, religación por parte del hombre y por parte de Dios asunción. Ahora entendemos mejor que el hombre, por su intencionalidad constante hacia el Ser y por su presencia en el mundo, es el medio entre éste y Dios, que es el viajero entre dos mundos, o el extremo entre la caducidad y la permanencia, entre lo limitado y lo infinito, punto de unión entre la extrema miseria y la inmensa grandeza.

Si el hombre es presencia de *sí-mismo-en-Dios* y es una abertura de *sí-mismo-para-Dios*, ¿cómo es que muchas veces esta presencia y esta abertura no consiguen el punto de contacto con Dios? Agustín ya no filosofa, ya no razona, *accepta — crede ut intelligas —* una revelación, acata el dogma de una caída, o de un pecado original, que le revela la fe cristiana para que su razón entienda. Evidentemente, su razón le grita una desarmonía entre la presencia ontológica de su ser contingente en Dios y la abertura de su destino hacia Dios. Hay algo anómalo en el ser del hombre histórico, y siendo una exigencia del hombre histórico, y siendo una exigencia del hombre ontológico de ser «en y para» el Ser, él Agustín, se refugia en su razón, iluminada por la fe, y encuentra que dentro de sí mismo hay un vacío de presencias y un desvío de aberturas. Su razón le indica que, siendo el hombre un ser y, como ser, en perfección, su experiencia le confirma de una amargura sentimental: el hombre no es perfecto, el hombre está malo y hasta es malo, y que él mismo es un absurdo.

el ser humano o

9. *Tract in Ioan. Evang.* 48, 10; *Confess.* I, 2, 2; *Epist.* 67, 6, 18; *Confess.* IV, 12, 18; *Ennarat. in psal.* 134, 4.

10. Aunque Plotino diga cosas como éstas: «Todas las cosas están en Él. Él las posee todas, aunque Él no esté en todas las cosas, porque es el bien de todas»; *Enéadas*, V, 9.

Pero su fe hace luz en su razón, y le anuncia un pecado, como hecho histórico y conturbante de la naturaleza humana. La Sagrada Escritura le confirma ese *factum* como un hecho histórico, en el primer pecado del hombre, originado por la mala voluntad.

¿En qué consiste el pecado? Todos los actos del hacer del hombre se fundamentan en su libertad —*libre albedrío* lo llama san Agustín—. Además esta libertad es el fundamento de toda responsabilidad. Por la filosofía de los académicos-escépticos conoció Agustín una irresponsabilidad en la falta de libertad. En ellos vio un alma caída, desvencijada por una culpa anterior a su vida humana telúrica. Toda está manchada, en desgracia, o en error, pero nunca en pecado. El pecado exige responsabilidad, y ésta, libertad. Las almas platónicas no son libres. Lo mismo vio antes en el maniqueísmo: un destino fatal empuja al hombre a obrar; y su hacer está predeterminado y es imposible de reducción para éste. El pecado no es simplemente un hecho, una acción, sino que entraña, principalmente, una decisión, que tiene su fondo y origen en la personalidad; y sólo la persona es atributo de moralidad, pecaminosidad, justificabilidad.

El pecado en el hombre, como todo acto humano, tiene su base en el libre albedrío; y de él toman la moralidad todos los actos, los buenos y los malos, los conforme a ley y los contrarios a la misma ¹¹.

En todo pecado hay puestos dos careos de acción; un doble conocimiento: comprensión del bien y comprensión del mal. Sabemos, al obrar apartados de la ley, cuál debe ser nuestra posición, y cuál la consecuencia de ir contra la ley. Cuando se va contra ella, hay siempre un acto manifiesto de soberbia dentro de la libertad humana del hacer. Y cuando elegimos el pecado, escogemos, como Adam, nuestra independencia frente a Dios, que se manifiesta en la bondad del acto que no realizamos.

Si el pecado no fuera voluntario, nunca podría llamarse pecado ¹².

Hablando del primer pecado, dice san Agustín:

Comenzaron a ser malos en lo interior para despeñarse luego a una desobediencia formal, porque no se hubiera consumado la obra mala de no haber precedido la mala voluntad. Ahora bien, ¿cuál pudo ser el principio de la mala voluntad, sino la soberbia? El principio de todo pecado es la soberbia (Eccli 10,15). Y ¿qué es la soberbia sino un apetito de celsitud perversa? La celsitud

11. Peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra aeternam legem; *Contra Faustum manich.* 27, 27. Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat; *De duabus animabus*, 11, 15. Cfr. *Confess.* VII, 3, 5; *De lib. arbit.* I, 11, 21; II, 20, 54; III, 1, 1; *De peccat. mer. et remis.* II, 6, 7.

12. *De vera rel.* 12, 25; *Retract.* I, 13, 5.

tud perversa consiste en abandonar el principio a que el ánimo debe estar unido y hacerse en cierta manera principio para sí y serlo ¹³.

Este acto de soberbia es asimismo un acto de uso en sentido divergente de la voluntad, una prepotencia, un querer ser sobre el ser nuestro; porque siendo nuestro ser *para*, una abertura a Dios, con el pecado cerramos esa abertura y nos lanzamos a un *para* sobre el ser nuestro; y destruimos nuestra tendencia, la convertimos en divergencia, a un *hacia* que no es un deber ser.

El primer pecado, es decir, el primer defecto voluntario es gozarse en la propia potestad ¹⁴.

Por el apetito de experimentar su propio poder,

el hombre cae en sí mismo como si fuera su centro, y cuando no quiere estar bajo nadie es precipitado de su auténtico centro al abismo ¹⁵.

El pecado entraña también una nota de desorden. Es una falsa dirección de la voluntad, o un salirse fuera, o un caerse del puesto del ser al abismo del *no-ser-sí-mismo* ¹⁶. Es decir, hay una destrucción de la relación del ser humano a su destino, o una ruptura de relación-ordenación ontológica y axiológica del ser del hombre, porque siendo su relación y su ordenación —es lo mismo— una presencia en Dios, y una tendencia a Dios, cuando el hombre peca, se rompe esta relación-uniión en Dios, el hombre abandona su *sistencia en Dios*, y sale fuera de su centro, y se coloca en una situación, que no es su propia estabilidad racional de orden.

San Agustín ve en el estado de pecado, no una situación de ruina esencial de la naturaleza humana, sino una subversión de valores y bienes que el hombre tuvo antes del pecado de origen y antes de su pecado personal; y, aun en el pecado, el hombre se sitúa en la esperanza. No está *todo del todo* perdido. Algo se le fue cuando pecó; pero aún le queda también un algo para que pueda llorar lo que perdió por su culpa ¹⁷.

* * *

Hemos dicho que el pecado es una fuga. Es interesante ver este concepto de pecado en Raimundo Lulio, que no es más que una derivación de la teoría agustiniana. Para Raimundo Lulio el mal es una defeción, un separarse co-

13. *De civit. Dei*, XIV, 13, 1.

14. *Epist.* 118, 3, 15.

15. *De Trinit.* XII, 11, 16.

16. *De vera rel.* 11, 21 y 22; *De musica*, VI, 13, 40.

17. Non in eo tamen penitus extincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei; *De civit. Dei*, XXII, 24, 2. Cfr. *Ibidem*, XIX, 13; *Retract.* I, 26, 2; *Ibidem*, II, 24, 2. *De Trinit.* XIV, 15, 21.

barde, o un vacío culpable ¹⁸. La falta de *intención* es lo que carcome al hombre, *que se manifiesta contra la intención por la que ha sido creado* ¹⁹. Teniendo el hombre una voluntad para amar, la arrastra en cobarde y culpable fuga de destino hacia el lado zurdo de un amar y de un querer, que lo desvían de su *intenció*, que es amar el bien, que perfecciona su ser y le une a Dios ²⁰. En este desvío culpable va perdiendo su ser por la inclinación hacia el no ser, que es el mal.

Esta huida vergonzante y vergonzosa, como toda otra inclinación o tendencia humana, está determinada en todas las circunstancias y momentos del hombre por el *ordo amoris* agustiniano, por el *pondus meum*, por el amor, que es peso y dirección de ruta ²¹. Así, el hombre marcha, de prisa o despacio, hacia el objeto de sus aspiraciones: bien o mal, justicia o injusticia, verdad o mentira, nobleza o villanía, sublimación o abyección... Es el doble camino —doble tensión humana— que se le abre ya desde el principio de su consciencia racional. Esta doble vía empuja al hombre; la una, al bien, a Dios; la otra, la de simple concupiscencia, hacia el lado de la *libido*, hacia la diáspora.

La intenció lulliana es la misma *intentio agustiniana*: a las dos les es común el sentido de dirección. *Intentio ad superna et conversio ad creaturas* llama san Agustín a la doble postura que puede adoptar el hombre en su vida; Raimundo Lulio las llama *intenció primera* —la del amor con centro en el bien, en Dios— e *intenció segunda* —la del amor de concupiscencia, que tiene su fondo en el egoísmo—. Tanto san Agustín como Raimundo Lulio afirman que lo que debe privar en todo el hombre es la dirección a Dios, como una *cosa infinita, eternamente inteligible y amable* ²².

Dios es inteligible, porque encerrando en su esencia el contenido de bien, este concepto abarca, encierra y supera el contenido de ser, y como tal aparece a nuestra razón: como el más aprehensible, por ser el más claro y lógico. Y siendo Dios lo más amable, el hombre corre hacia ese tirante de su ser; y siendo el bien lo que más le atrae, éste —el bien— se convierte en el motivo supremo del amor humano. Pero muchas veces el hombre tergiversa el contenido de bien; y cree encontrarlo en donde no se encuentra Dios por una falsa dirección: postura del entendimiento o de la voluntad. En esta tergiversación todo lo que el hombre desea, lo quiere en razón de bien; porque el mismo mal, tomado en razón de bien, halaga y fascina la mente, pervertida por las pasiones

18. *Libre de la 1.ª e 2.ª intenció. De preámbulo.*

19. *Ibidem, intenció 3.ª De creació.*

20. *Libre de contemplació en Deu, 46.*

21. *Confess. XIII, 9, 10; De civit. Dei, XI, 16.*

22. *Libre de 1.ª e 2.ª intenció, 2; de Deu.*

con sus impulsos libidinosos. «Endereza tu sentir a fin de que puedas entender»²³, dice Raimundo Lulio. San Agustín: *Encamina tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende*²⁴. Esta *intenció* o *intentio* ha de ser obra del entendimiento y de la voluntad, del hombre íntegro y total.

Hay una teoría maravillosa sobre el odio en Raimundo Lulio. Cuando se odia, se proyecta el furor en otro. Pero, ¿este otro, dónde existe? ¿En mí, que padezco la iracundia del furor, o en el objeto sobre el que yo lanzo mi llamada de rencor? Evidentemente que el odio lo padece el que lo siente; y el objeto del odio recibe, posiblemente, las consecuencias del odio que reside en mí. Pues, de la misma manera que el amor tiene objeto propio en el bien y tiende a él, el odio carece de objeto, porque su objeto es ficción del odiante; o, si se quiere, el propio odiante es sujeto y objeto del propio odio por una reversión de la propia pasión. Si el odio es vacío de amor, o una falsa dirección de la personalidad hacia otro, podemos rellenar el vacío, o enderezar la dirección, y salta de nuevo el amor; o podemos dar a la personalidad una recta *intenció-dirección* hacia los demás, y se establece la comprensión, que siempre es amor.

* * *

Nuestra naturaleza, si quedó malparada con el pecado, no quedó por eso, impotente para recobrar, si no totalmente, al menos en lo que le es dado alcanzar, un estado de reintegración. Aún puede el hombre poner armonía entre lo que su inclinación al mal le pide y lo que su tendencia hacia el bien le exige. No hay en él una desorientación o desorden total, porque el pecado, si es desorden, no implica en manera alguna una desintegración humana. Colocada su existencia en el orden del ser, y teniendo un fondo de posibilidades de mejora, aún está capacitada para la unión con Dios: es su criatura, y, como tal, a Dios tiende con ímpetu irresistible de amor. Tiene un conocer y un querer que se unen en el amar. Aún el hombre está en camino, y delante tiene una meta a la que aspira. El pecado, el mal, en san Agustín, es ausencia de bien, negación de ser, negación de un valor; y por ser el hombre un ser, nunca puede estancarse en la situación del no-ser, que es el pecado. Cuando hacia él camina, hay una aberración y una desorientación. La aberración y la desorientación suponen las dos la existencia de un destino y la posible situación en el valor del ser. Porque el hombre aún padece ansias de ser, es necesario que esta ansia se sacie a plenitud por su ubicación humana en el bien y en la verdad del Ser. Y si es un

23. *Proverbis de Ramón*, 53.

24. *De vera rel.* 39, 72.

ser debilitado el hombre, constantemente está reclamando la fortaleza del Ser-Dios ²⁵.

Frente a un mundo neoplatónico, que pide un hombre capaz de adquirir por sí mismo su perfección, frente a este hombre demiurgo —mitad dios, mitad diablo—, Agustín reclama la perfección del hombre a base de una reflexión íntima del hombre mismo y un socorro divino de Dios. Frente al mundo de los maniqueos, que colocaron al hombre en las tinieblas, o en medio de una luz de mazmorra, hecho víctima del mal que ejecuta, Agustín exige la bondad del mundo y la libertad humana. El hombre, si se desvía, peca por propia voluntad, abusando de su libre albedrío. Contra Pelagio, que vio un hombre suficiente y autónomo, libertad pura y absoluto dominio en su ser y potencias operantes, Agustín nos muestra al hombre caído en pecado, roto, desquiciado, tendiendo la mano hacia Dios ²⁶. Si ha habido en el hombre una declinación, aún en el hombre subsiste un fondo de energía de erección: no hay desquiciamiento total, desintegración de su ser de hombre; ha habido una separación, pero no una desorbitación total ²⁷.

X. A LA VERDAD POR LA CARIDAD

Principio general:

Non intrabitis in veritatem nisi per charitatem. No entraréis a la verdad si no es por la caridad. (Contra Faustum manich. XXII, 18,18).

Agustín sólo ve un camino hacia la verdad; y éste es el de la caridad, porque la caridad es actitud de servicio en desinterés. La caridad es abnegación, generosidad, liberalidad. Un egoísta no camina en la verdad.

La caridad desconoce el sentido de la matemática, o de la ciencia, o de la lógica férrea. Es sencillez, y sencillez de comprensión. Es, ante todo, intuición: una intuición íntima del yo y de las cosas para sublimarse hasta Dios. Y ya estamos en el punto de partida. Por algo queremos llamar al sistema agustiniano de verdad *el método de la rotundidad espiritual*.

No se puede descuidar en la apreciación humana el elemento total, que es el hombre-persona: un compuesto de sentimientos y espiritualidades. Toda la filosofía medieval adolece de dar gran importancia a la inteligencia, dejando casi seco el corazón. Un excesivo intelectualismo la domina por completo. En ella, casi siempre, la razón, el puro pensamiento lo es todo; mientras que el sentimiento se muere en el olvido. Es así como esta filosofía siente la falta de

25. *Confess.* I, 2, 2.

26. *Sermo* 61, 7; *Sermo* 83, 3; *Sermo* 122, 4.

27. *De Trinit.* IV, 1, 2; *De civit. Dei*, VII, 31.

algo; necesita del calor que da el sentimiento, ese calor afectivo e insinuante, que hace estallar a todo el hombre, y lo enciende, y lo llena de fe, lanzándolo a la conquista de la verdad.

En todas las obras y tratados de la Edad Media sobresalen las distinciones, los apartados, las divisiones, los términos y los formulismos silogísticos, que, si bien sirven para aguzar el entendimiento, para nada le sirven a la voluntad; y dejan al hombre en el vacío de unas sentencias muy bien modeladas, porque pasaron por el tamiz de las leyes severas del silogismo austero. No obstante, deben citarse como preciosa excepción a san Bernardo, a san Buenaventura, a Abelardo y unos pocos más. «La integración del sentimiento en la especulación racional hay que buscarla en los tiempos modernos; con ellos la filosofía recobra su sentido genuino, y de un torneo puramente mental se convierte en ejercicio de todo el hombre»¹. La filosofía compromete a todo el hombre, y se puede concebir como un resultante de la personalidad humana, que se constituye por la vitalidad del entendimiento y por las potencias del corazón. Una filosofía sin vida sería como el esqueleto de un cadáver. Porque para nosotros la filosofía ya no es sólo pensar o discurrir, es, además, sentimiento, amor, aprehensión o entrega. «El hombre no es sólo inteligencia, sino también corazón; y si los filósofos se empeñan en prescindir o hacer caso omiso de éste, la Humanidad confinará sus elucubraciones y las relegará a perpetuo olvido»².

A san Agustín le corresponde la gloria de haber introducido esta tendencia mental afectiva, en la que corren por el mismo nivel la inteligencia y la voluntad humanas: todo el hombre total se aprecia profundamente en cada una de las elaboraciones del pensamiento agustiniano³. Para Agustín la filosofía no es más que el amor a la ciencia, a la sabiduría⁴. Y llevado por este amor a la sabiduría, se lanza Agustín con todo el entusiasmo de su corazón en busca de ella. Con su inteligencia y con su voluntad, con todo su ser integral recorre los caminos conocidos hasta llegar a la posesión de la verdad como bien y al bien como verdad. Y si Agustín encontró la verdad, fue porque caminaba en alas de la inteligencia, y desbrozaba el paso con su voluntad enérgica de nómada. En él ardía un hambre insatisfecha de verdad y amor.

1. Bernhard Jansen: *Augustinus ein modern Denker*, pág. 69; Friburgo de Brisgovia, 1924.

2. Ángel Custodio Vega, O.S.A.: *Introducción al tomo II de las obras de San Agustín*, Ed. BAC., pág. 135, Madrid 1946.

3. Le Saint Docteur (Augustin) est à la fois lumière et chaleur, idée et sentiment; ce n'est pas chez lui que l'on trouvera un sec et froid intellectualisme; P. Pourrat: *Le spiritualisme chrétien*; vol. I, 6.^a ed., pág. 293, 1921.

4. Ipsum nomen philosophiae si consideretur, rem magnam totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor studiumque sapientiae; *De moribus Eccle. Cath.* I, 21, 38.

Un hambre de amor me devoraba en mis entrañas, y no encontrando objeto en mi interior que la saciase, me derramaba sobre las cosas sensibles, aunque el contacto de éstas dejase más lligada mi alma. Pero era para mí dulce cosa amar y ser amado, y me dejaba caer en la corriente del amor en la que vivamente deseaba ser arrebatado ⁵. Siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de cierto un Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la sabiduría, y se llama «El Hortensio». Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia Ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a Ti ⁶.

Agustín es un torrente avasallador, en el que el fuego, que arde en su interior, se desborda, y salta rodeándolo todo por donde él encamina sus pasos. Sólo tiene una aspiración en su existencia: encontrar la verdad, y encontrarla a base de una búsqueda incesante por el corazón y por la inteligencia. Por esto, la asimilación de la verdad abarca en él un doble contenido, que es la expresión de la entrega total de su yo. Él la busca y la quiere a base de los cánones de la razón y de la voluntad: con el hombre íntegro, que es acción de la persona integral. Si la inteligencia reclama la verdad como su objeto propio, y a ella tiende necesariamente el hombre, lo mismo ocurre con el corazón, con la voluntad y el suyo —el bien—. Y una vez que se tienen delante los objetos apetecidos y buscados con ansia, nace la relación de unidad, de intimidad, de la que resulta el amor entre ambos. Ahora bien, como la verdad, la bondad y la unidad se fusionan de tal modo, que siempre andan en comunidad, la voluntad y la inteligencia nunca pueden caminar en divorcio y separación: siempre van unidas también ⁷.

La verdad especulativa, si tiene el carácter de tal y el poder de ilustrar, no tiene la energía de conmover. Para el convencimiento es necesario mover la voluntad; y la voluntad no se mueve solamente con razones, con argumentos bien perfilados, con razones de escuela; es necesario que los rayos de luz, que la verdad contiene, entren en el corazón en forma de bien, y le hagan estallar en decisiones. La verdad sin el amor es siempre rígida y amarga ⁸; y si queremos endulzar nuestra existencia en estado de paz y bienandanza, debemos sembrarla de amor ⁹. El amor es el gran maestro de la verdad. Y Agustín es el descubridor feliz, que encontró la entrada a la verdad por la caridad ¹⁰.

5. *Confess.* III, 1, 1.

6. *Confess.* III, 4, 7.

7. *Homines percipere posse sapientiam, si se illius luci et calori admoverint; Tract. in Ioan. Evang.* 2, 2.

8. *Ennarrat. in psal.* 5, 15 et alibi.

9. *Veritas amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique en eo quod revelatum fuerit permanetur; De mor. Eccl. Cath.* I, 17, 31.

10. *Non intrabitis in veritatem nisi per charitatem; Contra Faust. manich.* XXII, 18, 18.

XI. LA UNIDAD

Principio general:

In essentia veritatis, hoc est verum esse quod est esse. En la esencia de la verdad, el ser verdadero se identifica con el ser (De Trinit. VIII, 2,3).

A. *Unitas in veritate*

Es la verdad una cerrada unidad; y la unidad es una clara verdad; conceptos que se incluyen en uno doble: *unitas in veritate*. Es de tal trascendencia para el sistema agustiniano este sentido de unidad en la verdad, que sin él todo se viene abajo. Cuando rebatía a los enemigos del cristianismo, sólo tiene un argumento final contra ellos, tanto paganos como herejes. Los paganos introdujeron la división en el Imperio de Roma; y éste cedió ante la presión de los bárbaros, que se abalanzaron contra él, y dejó de existir. Los herejes introducen la división en la Iglesia de Cristo, y no pueden encerrar, por lo mismo, la verdad en sus doctrinas.

La unidad en la verdad se refiere a un sentido ontológico y trascendental, que todo lo llena. Porque el ser, como ser, es uno en sí mismo, sin una *explicatio* o despliegue hacia fuera, aunque él sea el fundamento de todas las divisiones. Por eso mismo, por ser el ser el fundamento de la división, es a la vez el principio y sostén de la unidad y de la verdad. No podemos concebir, por ende, una procedencia lógica del *verum*, si no media antes una procedencia de unidad trascendente. *Lo vero*, lo que realmente es, exige necesariamente una inteligibilidad, un entendimiento en el plano de correspondencias. Pero como el entendimiento y la inteligibilidad quedan sometidos, encerrados y refundidos en el ser, el *verum*, lo que es, la verdad, es el ligamento esencial, el elemento primero de una unidad entre el entendimiento y la inteligibilidad del ser. Podemos ir más lejos aún: a la verdad que une todas las cosas con todas las mentes humanas. Y la razón de esta afirmación consiste en que el *substratum* de verdad coexiste en todas las cosas, en todo ser inteligible, y que, como inteligible, contiene toda la razón de inteligibilidad. «En la esencia de la verdad, el ser verdadero se identifica con el ser»¹.

Es la verdad el nudo de todas las cosas y de todas las mentes, de todas las cosas con todas las mentes. Todo ser encierra en ella su esencia, y nada se esconde a su mirada. Todo lo abarca y penetra; y donde hay un ser, allí está la verdad unida a ese ser, tan íntimamente, que es la verdad lo que le da existen-

1. In essentia veritatis, hoc verum est quod est esse; *De Trinit.* VIII, 1, 2.

cia y consistencia consigo mismo y coexistencia en la «foraneidad» de los seres.

Es esta unidad en la verdad la que lleva a Agustín hasta el trono de Dios, y se satura de unidad consigo mismo, tan profundamente, que es el fundamento de toda su vida. Y el término de esta unidad agustiniana es el *Christus totus* ².

B. La unidad, nota esencial humana

A través de la propia persona, Agustín nos da una psicología completa de todo el ser del hombre. Las *Confesiones*, los *Soliloquios* y, sobre todo, el *Tratado sobre la Santísima Trinidad* son intuiciones sobre la persona humana, en que los psicólogos posteriores a él, han bebido, como en una fuente cristalina; hasta sus mismas *Epístolas* son otro de los medios que definen la intimidad humana, desde lo más profundo del espíritu.

Para Agustín, como para Sócrates, el *nosce te ipsum* es el primero y más fundamental principio, no sólo para una ética definida, sino para la misma psicología, declarando que todo el valor del ser del hombre reside en su intimidad; y más todavía, si lo relacionamos con Dios y el alma humana, cobra un significado más grande, que desentraña todo el contenido de las reconditeces del hombre todo. Así nos dice que lo que él intenta es conocer a Dios y al hombre ³. Nada más ni nada menos. Porque en esto está condensada toda la ciencia cristiana y el saber del filósofo. Por eso, en las *Confesiones* —el libro íntimo de su vida— dice a Dios con todo el fervor de su alma: *Conózcate a Ti, Dios mío, y conózcame a mí* ⁴.

Por el conocimiento llega a la unidad de todo el compuesto humano, que salió de las manos de Dios, al hombre íntegro y único, sin la división que le introdujo el pecado, y que por ella se disgrega y dispersa por el *no-conocimiento propio*. Así consigue desentrañar «el milagro estupendo» ⁵, como una obra maravillosa de la creación, compendio de unidad admirable y testimonio de la omnipotencia de Dios, que juntó tanto en tan breve ser ⁶.

Para san Agustín el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, en íntima relación e interacción, que forman unidad cerrada de vida entre ambos elementos esenciales. Ninguno de los dos elementos, separados, son de por sí el hombre. Nuestra consciencia nos dice que dentro se encierra un conocimiento

². *Ennarrat. in psal.* 109, 8. *De dono perseverantiae*, 7, 14.

³. *Solil.* I, 2, 7: Deum et animam scire cupio.

⁴. *Confess.* X, 1, 1.

⁵. *Sermo* 126, 4.

⁶. *De gen. ad. litt.* VI, 12, 21-22.

—un conocer y un conocerse—, que sólo se puede conseguir por la intimidad entre el cuerpo y el alma. Estamos, por eso mismo, seguros que el hombre, en tanto es hombre, en cuanto que encierra en su definición la esencia del alma y la esencia del cuerpo, unidos los dos sustancialmente. La característica esencial del hombre es tener un alma racional ⁷; siendo el alma la que anima a todo el compuesto, y el cuerpo el que resulta envuelto por la «animación» del alma. El alma vivifica, el cuerpo es vivificado; el alma es quien siente; el cuerpo, el instrumento con que el alma recibe las sensaciones ⁸.

Me dirigí a mí mismo, y me dije: ¿Tú quién eres?; y respondí: Un hombre. He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; el uno interior, y el otro exterior ⁹.

Esta unión entre alma y cuerpo no es en manera alguna accidental; es unión de sustancias, y, por lo tanto, sustancial y natural. El uno está formado para el otro, de tal manera, que no se puede concebir un alma racional sin el significado de relación a un cuerpo humano; ni el cuerpo humano cobra razón de existencia en el mundo sin un alma que venga a animarlo. El uno está formado para el otro con apetencia trascendente ¹⁰. Hasta dónde alcanza esta apetencia de unidad, o en otras palabras, hasta dónde llega la unidad humana es un punto misterioso. Toda el alma obra sobre todo el cuerpo, y todo el cuerpo ejerce su función de operación sobre el alma ¹¹. Idea que, con el correr de los años, santo Tomás desarrollará en el sentido que, mientras vivamos en la carne, conocemos sensitiva e intelectualmente por conversión al fantasma ¹². Por consiguiente, toda función anímica deja marcada huella en el cuerpo, así como cada impresión corporal tiene trascendencia para el alma.

Opino yo que todo movimiento del alma produce una huella en el cuerpo. Esa huella llega a ser patente para nuestros sentidos cuando los movimientos del alma son violentos. ¿No acaece eso, por ejemplo, en la tristeza y en el alborozo? Luego es lícito conjeturar que, cuando pensamos algo, aunque no podamos nosotros descubrir la huella dicha en nuestro cuerpo, pueden percibirla los espíritus aéreos y etéreos, cuyo sentido es más agudo y en cuya comparación el nuestro ni siquiera puede llamarse sentido. La huella, por denominarla de algún modo, que los movimientos del alma imprimen en el cuer-

7. *De civit. Dei*, XIII, 11; *Epist.* 137, 11; *De continentia*, 8, 19; *Tract. in Ioan. Evang.* 26, 3.

8. *De mor. Eccle. Cath.* 1, 4, 6; *De civit. Dei*, X, 29, 2; *Sermo* 150, 5; *Epist.* 137, 3, 11.

9. *Confess.* X, 6, 9.

10. *De doctrina christ.* I, 16, 24.

11. *De gen ad litt.* VII, 27, 38.

12. *Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata; Summa theologica*, I, q. 84, a. 7. c.

po, puede perseverar y formar una como disposición o hábito. Al ser luego removida o tocada a voluntad de un agente extraño, se producen en nosotros imágenes y ensueños, y ello se verifica con una misteriosa facilidad. Es manifiesto que por el ejercicio llega nuestro terreno y pesado organismo a adquirir habilidades increíbles, tañendo instrumentos, haciendo volatines y dando espectáculos innumerables de este género. Por lo tanto, no es absurdo que quienes poseen un cuerpo aéreo o etéreo, para producir huellas en los cuerpos y penetrarlos de un modo natural, tengan mayor facilidad para suscitarlos cuando se les antoje. No lo sentimos nosotros, pero lo acusamos. Tampoco sentimos cómo un exceso de hiel nos arrastra a una ira violenta, y, sin embargo, así es. Eso, aunque la abundancia de hiel a que me refiero haya sido producida a su vez por nuestra propia ira ¹³.

Y si no fuera por el cuerpo, a quien el alma gobierna, ésta quedaría ayuna de todo conocimiento sensible, que por el cuerpo se nos viene. En cambio, por el cuerpo, la realidad choca sobre el alma, y ésta entiende ¹⁴. Pero, con todo, no queda explicado el mutuo influjo del alma sobre el cuerpo, ni del cuerpo sobre el alma. No lo comprenderíamos, si ambos no formaran prieta unidad de acción y pasión. Por ser la unidad del hombre tan íntima, tan cerrada, es explicable todo el obrar de ambos elementos, el uno sobre el otro.

A todos es manifiesta la marcada conformidad con que ambos caminaban, perfectamente acordes en acciones y sentimientos, antes de la culpa original; pero, ahora esta unidad de aspiraciones y sentimientos se rompió, y cada uno busca su propia satisfacción en lo que halaga sus apetitos. Aún en esta oscura desbandada marchan acordes en el pecado; y es todo el hombre quien peca; y es todo el hombre el responsable de sus actos buenos o malos. No sólo la carne es mala, sino también el alma, cuando la unidad se rompe; porque es el hombre entero quien deshace esta coyunda unitiva y unitaria ¹⁵.

¿Cuál es la raíz de unidad en el hombre? Para san Agustín es evidente que el alma es esta raíz de unidad. El alma que rebulle en la materia, haciéndole crecer por intersuscepción, *conserva su armonía y proporción no sólo en cuanto a la hermosura, sino en el crecer y en el procrear* ¹⁶. Esta raíz de unidad del alma para san Agustín, como para todos los escolásticos y para todos los psicólogos es la simplicidad, la nota que caracteriza a todas las acciones humanas como procedente de un único principio operante. Por eso, por ser simple, puede estar presente a todo el cuerpo, e influir en todo él ¹⁷.

13. *Epist.* 9, 3.

14. *De musica*, VI, 5, 8 y 9; *De anima et eius origine*, IV, 18, 27.

15. *Contra Iulianum*, IV, n. 62; *De civit. Dei*, XIV, 24, 2; *Epist.* 143, 6.

16. *Ubiq̄ue tanta est quia ubiq̄ue tota est*; *De quant. animae*, 33, 70. Cfr. *De immortalitate animae*, caps. 15 y 16, 24 y 25; *Retract.* I, 11, 4; *De mor. Eccle. Cath.* I, 17, 32.

17. *Contra epist. manich.* 16; *De agone christiano*, 20, 22; *De immortalitate animae*, 16, 25.

A pesar de las diferencias entre carne y espíritu, a pesar de las contradicciones que experimenta la carne, cuando le repugna una acción mortificante, a pesar de que el alma se sienta apocada ante el poderío avasallador del torrente vital de la sensualidad, a pesar de las grandes discordias y conflictos entre los dos elementos, que componen la unidad humana, nunca podemos llegar a que una acción sea sólo del cuerpo o sólo del alma: el hombre obra en todo el hombre. Hay un principio de unificación en el ser humano del que únicamente dependen todas las acciones, y al que se atribuyen totalmente todos los actos: es el hombre total, la persona. Por eso, es el hombre el responsable de sus acciones buenas y malas.

El principio ordenador de todo el hombre, el principio de orden o de mando está situado en la razón, y la razón detenta poderosamente, absorbentemente, el imperio de la acción y del pensamiento. No hay otro principio para Agustín. Y donde podemos ver más claramente este imperio de la razón es en el amor, en las relaciones que el hombre guarda con las demás criaturas, en el *ordo amoris*. Este *ordo amoris* es una jerarquía de valores existente en las criaturas, y que el hombre debe respetar para no desparramarse entre ellas, ahogando la finalidad de su misión en la tierra. Ha de haber unidad, como de cabeza a miembros, entre el hombre y las cosas creadas. Aun en el mismo hombre se encuentra esta misma jerarquía en lo corporal y en lo espiritual. La cabeza está sobre los demás miembros del organismo humano; los sentidos subordinados a la voluntad y al entendimiento; hay un hombre interior y un hombre exterior: el exterior debe obedecer al interior. Y todo el hombre debe someterse a Dios, como a su cabeza y Creador.

Distintos son los miembros del cuerpo y distantes unos de otros. Pero están en unión y en armonía. Cada cual funciona según su propia naturaleza; pues, el ojo es órgano de visión; el oído, de audición; el pie de movimiento. El alma los une a todos en un mismo cuerpo, y, aun en ese cuerpo, únelos a todos a la cabeza, a donde envía todos sus mensajes, y de donde arrancan para todos convenientes ordenanzas¹⁸. Ve el ojo, mas no oye; en cambio, el oído oye, pero no puede ver. La mano obra, mas no oye ni ve. El pie, pudiendo andar, no puede ver, ni oír, ni hacer lo que hacen las manos. Mas para que haya sanidad en todo el cuerpo y no haya litigios entre los miembros, cada cual tiene su función y su puesto. Ni puede vilipendiarse a uno porque no ejecute lo de otro, pues ni el otro hace lo que él puede. En cambio, cada miembro ejecuta imperado en pacífico mando lo que a todos es común, y en virtud del cual cada miembro puede decir que hace lo que ejecutan otros, que son con él un mismo cuerpo y tienen con él un mismo jerarca¹⁹.

18. *Ennarrat, in psal. 29; Sermo 2, 2.*

19. *Ennarrat. in psal. 130, 6.*

Esto que pudiera decirse sólo de la acción inconsciente, es un reflejo palmario de lo que sucede en todos los actos de consciencia. Esta consciencia del mando sobre el *yo-diviso* es la prueba más contundente de la unidad de acción y de existencia humana, y de pervivencia de la personalidad en el hombre. Mal podría ejercer el hombre sobre todos sus miembros un mando único, si éstos no reconocieran la voz de imperio que, desde la intimidad, desarrolla la razón, nota esencial-diferencial del hombre²⁰. Es esta unidad la que reúne en un todo a las potencias humanas, especialmente a las superiores: memoria, entendimiento y voluntad, como expresión del carácter racional del ser humano. Si la voluntad quisiera ella sola, sin el influjo del entendimiento, no habría por qué imputar una acción —buena o mala— a todo el hombre; sólo ella sería la responsable de todos sus actos. Y así podemos ir diciendo de todas las demás facultades, y destruiríamos la personalidad en su más esencial elemento —la unidad de acción—, y todo el hombre quedaría dividido en dos sectores de imputabilidad, por lo menos, y volveríamos al maniqueísmo primitivo.

Por la unidad que existe en los elementos humanos no hay separación entre movimiento corpóreo y movimiento espiritual, entre carne y espíritu, entre un hombre exterior y otro interior, sino que se da un yo personal que se diluye por todo y en todo subsiste. Hay en el hombre una verdadera *conjunctio* entre la razón superior —*ratio intuens veritates aeternae*— y la razón inferior —*ratio scientiae et actionis*—. A esta última se acerca el apetito y tiene que obrar sobre lo que aprehende. Obra rectamente cuando todo lo ordena por la *noticia* al sumo Bien; y mal, cuando, separándose del Bien, juzga a la cosa a que se adhiere digna de amor por sí misma, sin una relación al Bien sumo.

*De la misma manera a cómo entre todos los animales no había para el hombre una ayuda semejante a él, así en aquella parte de nuestra mente que se eleva a verdad íntima y trascendente no se encuentra —en lo que de común con los animales tenemos— una ayuda que se le asemeja y sea apta para comunicar con el mundo corpóreo, cual la naturaleza del hombre exige. Por esto, algo racional muy nuestro, no separado en divorcio de unidad, sino como delegado en ayuda del consorcio social, se distribuye en ministerio de su acción. Y así como el varón y la mujer son una carne, así la inteligencia y la acción, el consejo y la ejecución, la razón y el apetito, o cualquier otra expresión más significativa —si existe— integran la naturaleza del alma, que es una*²¹.

20. Cuando estoy allí (en la memoria) pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas presentánseme al momento; pero otras hay que buscarlas por más tiempo y como sacarlas de unos receptáculos abstrusos... Otras hay que fácilmente y por su orden riguroso se presentan, según son llamadas, y ceden su lugar a las que les siguen, y, cediéndolo, son depositadas, para salir cuando, de nuevo, se desee, lo cual sucede cuando narro alguna cosa de memoria; *Confess.* X, 8, 12.

21. *De Trinit.* XII, 3, 3.

Todo el hombre es consciente y responsable íntegramente de sus obras buenas o malas ^{21bis},

Esta doctrina de la unidad la defendió san Agustín contra los maniqueos, que pretendían introducir en el hombre un doble principio de acción y responsabilidad —uno bueno y otro malo— y contra los pelagianos, para probarles que la transmisión del pecado original pasó en culpabilidad a todo el género humano. Por consiguiente, somos uno en cuerpo y alma, tanto, que no podemos distinguir qué operaciones pertenecen directamente al cuerpo y cuáles al alma.

Si la razón no mandara en todo con imperio, era lógico que la carne se rebelara y tratara de vencer al espíritu, ya que la razón está para mandar y no para obedecer... Y no fue parca la Providencia en dar a la razón poder, para que ahora la exima de no vencer y dominar la aparente belicosidad de la carne... Ni en el estrago del pecado original privó a la razón de un suficiente dominio, tanto más meritorio cuanto más difícil de ejercer ²².

C. Unidad íntima del yo

La conciencia, en sentido agustiniano, sólo puede entenderse como una ciencia de la responsabilidad: la ciencia del bien y del mal. Es la conciencia moral de nuestros actos buenos o malos, «como ciencia de un yo que no es su misma ciencia, pero que vive como realización del ahora» ²³. Concepto distinto de la conciencia psicológico-epistemológica.

La conciencia así entendida exige un término doble, porque si hay una ciencia que es *consciencia*, es una ciencia que reside en el sujeto, y este sujeto en el ser humano es el yo, que es como el receptáculo de la conciencia, y la conciencia misma. Luego sólo el carácter de personalidad exige este predicado de *consciencia*, como un darse cuenta de sí y de lo otro. Y donde exista una conciencia, allí tenemos una persona, como responsable de sus actos. Es allí, en el lugar más hondo de la conciencia, donde el alma se da cuenta de que ella es alma, *que comprende, porque vive y existe, y vivir sin existir es imposible* ²⁴. Es porque en la unidad de conciencia es donde el alma se siente alma, como sujeto de operaciones conscientes ²⁵.

^{21bis}. Haec quippe una est persona, unus homo est, totusque damnabitur; *De Trinit.* XII, 12, 18.

²². *De utilit. ieiunii*, 5; *Epist.* 148, 6; *De civit. Dei*, XIV, 24, 2; *Contra Iulianum*, IV, 13, 62; *De gen. ad litt.* IX, 11, 19.

²³. Cipriano Vicente: *La unidad en las doctrinas de San Agustín*; tesis doctoral. Manila 1950.

²⁴. *De Trinit.* X, 3, 5.

²⁵. *De Trinit.* X, 10, 14; *Ibidem*, XV, 12, 21; *De vera rel.* 30, 73.

Es tan íntima esta unidad que no hay modo de romperla, porque siendo el alma tan una, tan de sí misma, que se constituye en sí misma. El *sí-misma* para ella es la evidencia suprema, la valoración de su propio ser, que es por reflexión vital del conocimiento propio ²⁶. Hasta en la misma ignorancia se encuentra el yo consigo mismo, y es una reflexión profunda la que realiza encontrándose en su ignorancia. Es que *el alma humana, al buscarse toda, ni un ápice se le escapa* ²⁷. Se da toda a sí misma, y consigo misma camina hacia la unidad de identidad de la totalidad del ser. Y cuando se trata de la duda que puede encerrar en sí misma, de una cosa jamás puede dudar: que vive, recuerda, entiende, que quiere llegar a la certeza, que piensa, que sabe que no sabe, que juzga que no conviene asentir con temeridad ²⁸. Y su duda es una de las mejores pruebas de la unidad total de su ser, de que está toda en sí misma, porque lo más íntimo del hombre es su misma consciencia ²⁹.

Así, pues, el alma sin consciencia de su propio conocimiento, deja de ser consciencia de sí, y no puede conocerse, y no puede llegar a donde lo exterior a ella. Un alma así no tiene existencia, porque la unidad de la totalidad es lo que afirma su ser en el conocimiento del existir. Podemos llevar más adelante las consecuencias de estas verdades agustinianas: sin unidad de consciencia no puede darse existencia humana. Tan fundamental es la unidad de consciencia en el sistema agustiniano.

Vamos a sacar más consecuencias de esto mismo. Si pudiéramos quitar al hombre el recuerdo del propio conocimiento, el de sí mismo, si pudiéramos quitarle hasta el amor de sí mismo, y si lográramos lanzar lejos toda suposición, que hace creer y pensar que él es algo, quedándonos tan sólo con el conocimiento puro y simple de sí mismo —la consciencia en sí misma—, lo que le quedaría al ser humano sería esto tan sólo: la unidad de su mente, o la consciencia de sí ³⁰. «La reflexión —*conversio ad corporea*— con que la mente se abraza a sí misma es un hecho primordial de la vida humana, fuente de las primeras certezas..., es el crucero de tres verdades fundamentales para el hombre: *la verdad existencial y ontológica*, porque se abraza el ser mismo que nos constituye; *la verdad lógica* o ideal, porque aun el hecho de la duda basta para establecer las verdades ideales o universales; finalmente, *la verdad teológica*,

26. Cum se quaerit ut noverit, quaerentem se iam novit. Iam ergo se novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit... Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut noverit; *De Trinit.* X, 3, 5.

27. Cum itaque tota se querit, nihil eius deest; *De Trinit.* X, 4, 6.

28. *De Trinit.* X, 10, 14.

29. Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit quam id quod etiam caetera sentiuntur, id est, ipse animus? *De Trinit.* VIII, 6, 9.

30. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingant, ut tale aliquid esse putet, quiquid de se remanet, hoc solum ipsa est; *De Trinit.* X, 10, 16.

pues, toda verdad, aun particular, exige como último fundamento un Principio universal, soporte de todo lo verdadero»³¹.

XII. CONOCER ES VER

Principio general:

Videntur autem quae praesto sunt, unde et praesentia nominantur vel animi vel corporis sensibus. Se ven, en cambio, las cosas que se presentan a los sentidos del cuerpo o del alma, y por esos esa se llaman presentes (Epist. 147, ad Paulinam, 2,7).

En la dialéctica del conocimiento san Agustín sigue su norma trazada, que es ver claramente. Para eso él se reconcentra en sí mismo. Y desde ese rincón de su intimidad mira a todos lados para ver cognoscitivamente. Como su poder de captación es muy grande, no necesita andamios que le aúpen hacia lo alto de la verdad. Ante su pensamiento, que es fuerza de visión, se presentan los objetos exteriores a su yo pensante de una manera íntima, con razón de aptitud pasiva, en cuya relación el entendimiento es el agente; y el objeto, punto de experimentación, o base de su pensamiento. De estas dos realidades se forma una tercera: el conocimiento. Para Agustín, que es todo sencillez y llaneza, fuego y rapidez de concentración y concepción, la abstracción no figura —por lo menos así lo creemos nosotros— en su teoría epistemológica. Para él sólo hay claridad del objeto, que es captado por la mente humana. Es, por esto, imposible en san Agustín una teoría del conocer al estilo aristotélico, estilo abstracto y confuso, en que el espíritu humano se pierde por los laberintos del entendimiento agente, entendimiento paciente y especies inteligibles. Es más fácil y se comprende mejor una visión intuitiva, en la que la inteligencia humana se coloca desde un alto y atalaya todo lo que sucede a su alrededor. El conocimiento es visión y nada más.

Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba la falsedad ni verisimilitud alguna. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, lo duro y lo blando palpando; ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejantes a ellas, pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ellas nacen en nosotros los deseos, sino que, sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas, estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado los argumentos de los académicos, que

31. Capánaga, Victorino: *Introd. a las obras de San Agustín* de la Ed. B.A.C., tomo I, pág. 217. Madrid 1950.

dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse; y, por eso, si me engaño, existo. Luego si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo, si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco¹.

Este problema en san Agustín no es sólo problema ontológico, como si fuéramos a desentrañar las cualidades del sujeto y del objeto, como seres ónticos; es, además, un problema psicológico. Pero en el lado psicológico no se queda en la mirada dionisiaca de ver cómo se realiza este fenómeno. Tiene, principalmente, un valor epistemológico.

San Agustín va aún más allá, va también hacia el criterio de verdad: a comprobar si sus adquisiciones concuerdan con su realidad íntima y con la realidad de los seres externos. Es el pensamiento agustiniano en este sentido un problema subjetivo-realista, en el que tiene valor real tanto el sujeto cognoscente como el objeto, capaz de ser introducido en el sujeto, o de realizar en nosotros una reacción de pensamiento o conocimiento. Un ejemplo claro de todo esto, que venimos diciendo, es la gran revisión que realiza al tiempo de su conversión. Y al darse cuenta de que sus concepciones sobre la verdad son absurdas, que no llevan en sí mismas el sentido de la realidad interna y exterior, da marcha atrás, y se coloca del lado de la realidad en que nunca, hasta entonces, había pensado.

Como buen psicólogo, san Agustín arranca, como de punto de partida inicial, de su mundo interior, de los hechos mismos de consciencia. Pero no se queda en su yo, como anquilosado y ensimismado, contemplándose a sí mismo, sino que su inteligencia trasciende hasta el objeto creado —las criaturas—, y desde lo externo creado, hasta lo Absoluto, hasta Dios mismo, término de sus aspiraciones y rebuscas filosóficas. Sube de la realidad pensante y personal de su consciencia hasta lo divino, acentuando cada vez más la inmensidad e incomprensibilidad total del supremo Ser objetivo y la flaqueza de la pobre inteligencia humana. Por esta creación estupenda se le ha llamado «el primero de entre los hombres modernos», y el creador del pensamiento actual de la intimidad de la verdad. Hasta los existencialistas y humanistas de hoy están copiando su sistema de realidad interior, aunque no hayan llegado a comprenderlo totalmente.

Por las consecuencias de este principio de interioridad, que en el fondo no es más que la intuición de la propia consciencia, llegó san Agustín a lograr gran familiaridad con la intimidad humana, con la psicología individual y,

1. *De civit. Dei*, XI, 26.

por medio de ésta, con la general humana. Pero esta visión interna del yo tiene dos caras —la del sujeto y la del objeto—, que puede abocar a tres fases distintas del pensamiento: una, de desvío del sujeto hacia los objetos; otra, de entrega total del objeto al sujeto; y la tercera, una actividad conciliadora entre ambos elementos de conocimiento. ¿Por cuál de estas tres direcciones se inclina san Agustín?

La intuición agustiniana abarca profundamente el contenido del mundo interior; su mirada no se concreta a mirarse a sí mismo y al objeto que tiene delante de sí. Constantemente está dando vueltas el sujeto —la mente o el espíritu humano— para ver en todas direcciones, sin perderse nunca de vista ni la inteligencia ni el objeto cognoscitivo. Cuando Agustín vive un fenómeno, por muy intensamente que le llame la atención, jamás su inteligencia pierde el señorío sobre sí misma, aunque la luz que emita el citado fenómeno sea muy deslumbrante. Lo que equivale a decir que la intuición agustiniana nunca pierde la razón subjetivo-objetiva de conocimiento. De esta manera puede ser a la vez psicólogo y metafísico-místico, teólogo e introspectivo. Es de aquí de donde arranca la belleza y admiración que sentimos por todo cuanto nos anuncia en sus *Confesiones*, en las que se respira una brisa de individualidad que apasiona, y que vitaliza los momentos vividos muchos años hace por él mismo. Así, en ellas vemos tres mundos a la vez completamente distintos; pero al mismo tiempo concatenados entre sí: el mundo interior, el mundo del *yo-consciencia*, en donde el alma humana se desenvuelve desde un trono de dulzura y suavidad maravillosas; el mundo inferior, mundo externo y sensible, con toda la galanura de bellezas creadas, y el mundo eterno y divino, en donde se ve a Dios providente con sus criaturas. Tres mundos que se encuentran definidos en las *Confesiones* de san Agustín, y que en sus páginas se aprecian sensiblemente y nos arrebatan hacia Dios con los destellos de su luz coruscante.

Es san Agustín filósofo intuitivo-reflexivo; y, por lo mismo, un gran psicólogo de la introspección, de esa visión interna que hace adentrarnos en nuestro yo para admirar las grandezas que allí se encuentran, para, desde allí, salir de nuevo, sin perder el contacto íntimo con nosotros mismos, y contemplar también lo externo y sublimarnos hasta el Creador de todo lo que existe.

A. *Condiciones para ver: la catarsis*

La catarsis agustiniana indica que el hombre, para dedicarse a una vida más íntima, para aspirar a la unión con la verdad, debe abstenerse de todo lo que le impida caminar en la vida a través de su racionalidad. Esta purificación es llamada por los platónicos *καθαρτις*, como una puesta en orden de todo lo desordenado en el hombre. Según ellos, el alma vivió unida a Dios; pecó y descendió, castigada, al mundo. Ahora, mediante los sentidos, recuerda sus

ideas. Pero, como los sentidos son causa de engaño, no nos dan la realidad tal como en sí es, debe el hombre sustraerse a la influencia de los mismos, poner en orden todo el elemento cognoscitivo, para pensar ideas, y dedicarse a filosofar.

Esta puesta en orden la recoge san Agustín en su fase de pensador de Casiciano. Y en los escritos de este período, al hablar de purgación, debe sólo y únicamente entenderse en este sentido, aunque más tarde, cuando pretenda desprenderse de sus teorías neoplatónicas, a partir del año 400, para dejar paso libre a la influencia paulina, cobra un sentido más amplio el de purificación cristiana con el contenido de mortificación y sinceridad-sencillez evangélica, de conversión-reconciliación.

En la catarsis agustiniana se dan como presupuestos una mirada, en donde se recoge todo el ser humano, y una expresión del amor, como a floración de la caridad. La catarsis, en este sentido, se identifica con la caridad, que la caridad es justicia²; y la justicia es la virtud por la que se da a cada cual lo suyo. La catarsis y la caridad son también unión de voluntad y corazón. Donde hay división, no puede haber caridad. La catarsis, como caridad, es el centro de toda la vida y ser del hombre, en sentido agustiniano.

Hay en esta purgación tres grados, tres estadios, o momentos, que son la base de la existencia del hombre. Son ellos: la *soledad* —*solus cum solo*—, el despego de los ruidos de las sensaciones y del mundo. Es la catarsis una lucha contra todo lo sensible, una abstención por parte del hombre para llegar a la desaparición del placer sensorial, que entorpece la marcha hacia la felicidad, que es unión con el bien y la verdad absolutos por la contemplación en esta vida y por la posesión plena después de la muerte. Es una renovación de todo el hombre, que camina a marchas forzadas hacia el ideal supremo de la vida total espiritual. El ideal agustiniano no dista mucho de la aspiración última del filósofo que se reduce a tres puntos, que queremos insinuar aquí. Pero ya Plotino y antes que él, Pitágoras, reclamaba la necesidad de un género de vida determinado, independiente y libre, para llegar a la posesión de la verdad por la ciencia. Tanto, que Sozomeno atribuye a toda la vida monacal cristiana el género utilísimo de vida filosófica; y quizás no le falte razón³.

La vida de desprendimiento era tan fundamental para la filosofía griega y romana, que se veía a estos hombres arrebuados en un palio oscuro, «horros de impedimenta, vagando por doquier, regocijando y exasperando a los frívolos con su típico desdén, que podía llegar desde el estoicismo hasta el cinismo

2. *De mor. Eccle. Cath.* I, 8, 13; *De mor. Eccle. Cath.* I, 12, 21; *De mor. Eccle. Cath.* I, 13, 23 y ss.; *De mor. Eccle. Cathol.* I, 15, 16; *De musica*, VI, 16; y 51-55; *Epist.* 167.

3. *Sozomeno*, 1, 12.

ascético»⁴. San Agustín reclama para su vida posterior a la conversión un género de vida en desprendimiento, al estilo de los primeros cristianos: todo en común, vestido, comida y haberes. Él mismo lo intentó en la quinta de Casiciaco con sus amigos⁵; y más tarde la puso en práctica, nada más arribar a las costas de África, en Tagaste y por toda la parte norte de Numidia.

El segundo momento de la catarsis es *quaerere Deum*, el camino para llegar a la felicidad y abrazo con la verdad y bondad suprema. Pero para buscar a Dios y la vida feliz, hay que intentar la búsqueda de la verdad en la soledad. Partidario acérrimo de Plotino, en este sentido, al menos en los primeros años de convertido, encontró en el monacato un sistema seguro de catarsis, lo mejor de lo mejor para un filósofo como él. Todo el período plotiniano y antimánico (385-400) está condensado en el género de vida de los cristianos de la primitiva Iglesia —desprendimiento y vida común—; y en él encontró un descanso feliz por el arribo al desprendimiento para saciar sus ansias de unirse con Dios por la fuga de las pasiones. «Lo mismo que la soledad *efectiva* nos va disponiendo a la *afectiva*, posterior y más difícil de conseguir, la oración y el estudio vitalizados por la caridad, buscan el contacto deseado con el mundo inteligible»⁶.

Y el tercero es *vivere simul concorditer* consigo mismo y entre los hombres de la sociedad; paz y unidad de espíritu para comprender mejor la cerrada unidad de la vida humana en la verdad. Había visto Agustín en el largo transcurso de sus luchas con los herejes que la muerte de la vida social de una entidad humana, y más en concreto de la Iglesia Católica, era la desunión entre sus miembros. Había también experimentado en carne propia, por espacio de nueve años, que su existencia desparramada había sido la causa de la falta de unidad en su yo por la ausencia del recogimiento interior; y ahora se da cuenta exacta de que el principio de unidad y de intimidad es el único que salvaguarda al espíritu de la dispersión, y el que conduce al ser humano a la visión-encuentro con la Bondad y la Belleza.

*¿Amas la tierra? Eres tierra. ¿Amas el cielo? ¿Qué quieres que te diga? ¡Eres cielo!*⁷.

Como sentido práctico la catarsis es medicina y es disciplina. Disciplina y medicina que se complementan mutuamente para llegar al vacío en el corazón del hombre de las cosas materiales, que le sirven de obstáculo en la intuición de la Verdad y en el goce de la Bondad.

4. Lope Cilleruelo, OSA.: *El monacato de San Agustín y su regla*; pág. 19, Valladolid 1947.

5. *Confess.* desde el libro VIII, 6 al libro IX, 8.

6. Lope Cilleruelo, OSA. obra citada, págs. 40-41.

7. *Talis est quisque, qualis eius dilectio est. Terram diligis? Terra eris. Deum diligis? Quid dicam? Deus eris; Tract. in epist. Ioan. ad parthos, 2, 14.*

Hay en el interior del hombre una oculta lucha entre la caridad y el egoísmo concupiscente; un forcejeo entre el amor, como tendencia a dar, y el egoísmo, como absorción de retención. Dos fuerzas formidables que se miden en el interior, en el hombre, por el imperio de su intimidad, fuerzas de vital energía, que le traen y le llevan por donde quiera que va. Si hacia el lado de lo sensible, es la inclinación vital-biológica de la *libido-concupiscencia* y la soberbia, que le cegarán el camino y harán del hombre un esclavo de sus pasiones; si hacia el plano del Bien y de la Verdad, se verá libre de situaciones que le deprimen, y todo él andará en libertad de espíritu y en espíritu de libertad.

La catarsis en su razón de medicina y disciplina tiene su fundamento en la humildad, que coloca al hombre en el lugar apropiado que le corresponde: ni en el más subido, ni en el más bajo, sino en la situación que le toca por los propios méritos, ni rebajados ni aumentados. Así, puesto el hombre en su lugar, no ambiciona nada y con todo se contenta: en su interior yoico reina la paz, la ecuanimidad, como expresión del orden ⁸.

Quisiera, mi querido Dióscoro, que te sometieras con toda piedad a este Dios y no buscaras para perseguir y alcanzar la verdad otro camino que el que ha sido garantizado por aquél que era Dios, y por eso vio la debilidad de nuestros pasos. Ese camino es: primero, la humildad; segundo, la humildad; tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntes, otras tantas te diré lo mismo... Si la humildad no precede, acompaña y sigue todas nuestras buenas acciones, para que miremos a ella, cuando se nos propone, nos unamos a ella, cuando se nos llega, y nos dejemos subyugar por ella, cuando se nos impone, el orgullo nos lo arrancará todo de las manos cuando estemos ya felicitándonos por una buena acción... Si me preguntas, y cuantas veces me preguntes, acerca de los preceptos de la religión cristiana, me gustaría descargarme siempre en la humildad, aunque la necesidad me obligue a decir otras cosas ⁹. Si no os ensoberbecéis, si no os engríe vuestro corazón, si no alardeáis de cosas que exceden de vuestra capacidad y os conserváis en la humildad, el Señor os revelará la sabiduría, porque resiste a los soberbios y da gracia a los humildes ¹⁰. La soberbia es cabeza de todas las enfermedades, porque es cabeza de todos los pecados. Cuando el médico diagnostica una enfermedad, si no se preocupara de atajar la causa, nada haría; la causa vuelve inexorablemente a reproducir la enfermedad. Por eso, el médico extirpa los tumores, quita la causa y así quita la úlcera. Cura la soberbia, y habrás borrado la iniquidad. Por eso se hizo humilde el Hijo de Dios: Dios se hizo hombre. A ti no se te exige que te hagas irracional, sino que te reconozcas tal cual eres. Toda la humildad tuya no es más que la pura verdad ¹¹.

8. *De civit. Dei*, XIX, 13, 1.

9. *Epist.* 118, 3, 22.

10. *Ennarrat. in psal.* 26, 16.

11. *Tract. in Ioan. Evang.* 26, 16.

La catarsis agustiniana se distingue por una vivencia constante de la verdad, de Dios. Vivencia que pasó a la mística y a la ascética cristianas, como el primer principio de perfección y salvación: la presencia de Dios en las almas, o la inhabitación del Espíritu Santo en cada una de ellas. La función de la catarsis es despegar al hombre de la tierra para vivir intensamente la vida racional, *una vita sub Deo*, como la manifestación de esa vida de Dios en el alma. Porque en el interior del hombre mora la Verdad ¹².

En la catarsis se da *una vita cum Deo*, como manifestación intensa, en la práctica, de una *pre-visión* de Dios-Verdad. Y como caridad, la catarsis tiene una fórmula completa y concreta: *unum in Deo et unum in Deum*.

Somos piedras vivas, trabajadas por la fe, ensambladas por la caridad. Nuestro fundamento y piedra angular es Jesús. Es fundamento, porque Él nos sostiene. Es piedra angular, porque Él nos junta. Mientras somos edificios, gime ante nuestro Señor nuestra humildad, pero cantará nuestra gloria cuando seamos consagrados. Mientras se cortan las maderas en el bosque y los bloques en la cantera, mientras se desbastan, se tallan y ajustan, es preciso el trabajo, es necesaria la atención. Más tarde vendrá el gozo: cuando el Habitador eterno entre en su casa engalanada, resplandeciente e inmortal. Ahora Dios habita en los suyos, y los suyos habitan en Él. Dios es el cimiento del edificio de la unidad. El cimiento humano se coloca debajo, porque la fuerza que obra aquí es la gravedad. Por el contrario, el cimiento divino se coloca arriba, porque la fuerza es la caridad ¹³. Este misterio está muy distante de los sabios soberbios. Esta consagración es la edificación del templo de Dios y no nace de la generación carnal, sino de la regeneración espiritual. Habita Dios en cada uno de nosotros como en sus templos y en todos a la vez, congregados en uno, como en un solo templo. Y cuando habita, unos le contienen más, y otros menos. Por eso, hay en los santos distintos grados de santidad ¹⁴.

Además de desprendimiento, la catarsis entraña el sentido de edificación, que se consigue por un espíritu fuerte de intimidad personal, que lleva a la unión con Dios. Y todo, porque la vida de recogimiento-intimidad es lo que constituye para san Agustín la fuerza elemental para poder convivir con Dios. Como nuestra condición voluble nos distrae, tenemos que volvernos constantemente a nosotros mismos, para no desparramarnos en las cosas, que, frecuentemente, nos son obstáculos en nuestra ascensión a Dios ¹⁵. «Dios reside en el alma y ésta sólo necesita recogimiento y pureza para descubrirse en la

12. *De vera rel.* 39, 72.

13. *Sermo* 337, 1 y ss.

14. *Epist.* 187, 5, 17, 13-38.

15. *Solil.* II, 14, 24; *Ennarrat. in psal.* 25, 5; *Ennarrat. in psal.* 33, 8; *De serm. Domini in monte*, II, 3, 12 y ss.; *De div.* 83, q. 12.

contemplación. A eso se dirige la catarsis, la ascesis, la abstención de la vida sensorial imaginativa»¹⁶.

La vida de intimidad agustiniana es, ante todo, ejercicio racional para atraer a Dios hacia el espíritu, y posesionarse de la caridad. Entonces esta reflexión se convierte en una muda visión-adoración de amor, que se traba entre el hombre y Dios.

El corazón del hombre es un complejo de deseos: desea la vida, desea la felicidad. El mismo amor es un deseo intenso de todo: de paz, de tranquilidad y, sobre todo, de posesión, pero de posesión completa. El deseo viene a ser la quintaesencia del corazón humano. Podemos decir que el deseo es el hombre. Éste desea, porque se siente vacío de algo. El deseo es signo de deficiencia y de escasez¹⁷. El deseo es también hambre de amor; y el amor da significado al valer del hombre.

El amor al mundo hace al alma adúltera, el amor al Creador del mundo hace al alma casta; pero el alma no desea volver a estos castos lazos sino cuando comienza por tener vergüenza de su corrupción. Que se sienta confundida para volver, ya que se sentía soberbia para no volver. Era, pues, el orgullo lo que impedía el retorno del alma. El que la reprende no es el autor de su pecado, mas le muestra su pecado. Lo que el alma no quería ver, se lo pone delante de los ojos; lo que deseaba tener detrás, se lo presenta frente a frente. Contéplate en ti mismo. «¿Cómo ves una paja en el ojo de tu hermano, y no ves la viga en el tuyo?»¹⁸. El alma que se iba fuera de sí misma es llamada de nuevo a sí misma. Como se alejaba de sí misma, se alejaba de su Señor. Se había mirado a sí misma, se había admirado, se había encantado de su propia fuerza. Se ha alejado de Dios, y no ha quedado en sí misma; por eso, ha sido rechazada lejos de sí misma, ha sido arrojada fuera de sí misma, y se hunde en las cosas exteriores. Ama al mundo, ama a las cosas temporales, ama a las cosas terrenas; ella, que amándose a sí misma en un olvido de quien la ha hecho, se empequeñecería y decaería ya, amando lo que es inferior. Pues, es inferior a Dios, inferior en mucho, como lo es la criatura respecto del Creador. Es a Dios a quien hay que amar, y amarlo hasta olvidarnos de nosotros mismos por amor a Él, si es posible. ¿De qué cambio se trata, pues? El alma se ha olvidado de sí misma, pero amando al mundo; que se olvide de sí misma, pero amando al Autor del mundo. Rechazada lejos de sí misma, se ha perdido en cierto modo; porque no sabe ver sus propios actos, justifica sus inquietudes; se eleva y se enorgullece en la agitación, en la lujuria, en los honores, en la dominación, en las riquezas, en el fausto de la vanidad. Se la reprende, se la corrige, se la descubre ante sí misma, confiesa su vergüenza, desea la belleza, y mientras se alejaba, toda esparcida al exterior, vuelve toda confundida¹⁹.

16. Lope Cilleruelo, OSA., obra citada, pág. 218.

17. *Ennarrat. in psalmos*: 36, 14; 83, 8; 139, 14 y ss.; 82, 3; 37, 11 y 12; 7, 14; 37, 5; 44, 16; 147, 8; 54, 9, 15; *Sermo* 80, 2-8.

18. *Mt* 7, 3.

19. *Sermo* 142, 3, 3; *Miscel. agost.*, I, págs. 696-697.

Estas palabras reflejan ampliamente la influencia de Plotino. Pero la catarsis agustiniana tiene un sentido más profundo y más amplio: no es solamente una vuelta de la dispersión; eso es el comienzo. Es también continencia de la carne, es continencia del espíritu y de la voluntad y afirmación de energías. Si es un duro combate contra el poder de la lujuria, contra la curiosidad, contra la ambición, también es una puesta en orden de lo interior humano hacia una trascendencia a Dios. Es todo un dinamismo que nos empuja a la acción más que a la negación.

Nos presenta san Agustín a la catarsis como una lucha igual a la que tuvo que sostener en su yo, antes de convertirse a Dios, para regresar de la diáspora.

Me ordenáis que me cuide de la concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos y de la soberbia de la vida... Recorrí el mundo exterior con el sentido, según me fue posible, y paré mientes en la vida de mi cuerpo que recibe de mí y mis sentidos... Yo te perdí, porque no te dignas ser poseído por sí mismos, tentaron, según oigo, este camino, y cayeron en deseos y visiones curiosas, y merecieron ser engañados, porque te buscaban con el fausto de la ciencia, hinchando más bien que hiriendo sus pechos; y atrajeron hacia sí, por la semejanza de su corazón, a las potestades aéreas, conspiradoras y cómplices de su soberbia, las cuales con sus poderes mágicos les engañaron, por buscar un mediador que los juzgara, que no era tal, sino un diablo transfigurado en ángel de luz. El cual atrajo sobremanera a la carne soberbia, por el hecho mismo de carecer de cuerpo carnal²⁰. Mandaste que me abstuviera del concubito, y aun respecto del matrimonio mismo aconsejaste algo mejor de lo que concediste. Y porque Tú otorgaste, se hizo, y aun antes de ser dispensador de tu sacramento. Pero aún viven en mi memoria, de la que he hablado mucho, las imágenes de tales cosas, que mi costumbre fijó en ella, y me salen al encuentro cuando estoy despierto, apenas ya sin fuerzas; pero en sueños llegan no sólo a la delectación, sino también al consentimiento y a una acción del todo semejante a la real. Y tanto puede la ilusión de aquella imagen en mi alma, en mi carne, que estando durmiendo llegan estas falsas visiones a persuadirme de lo que estando despierto no lograron las cosas verdaderas. ¿Acaso entonces, Señor mío, yo no soy yo? Y, sin embargo, ¡cuánta diferencia hay entre mí mismo y mí mismo en el momento en que paso de la vigilia al sueño y de éste a aquella! ¿Dónde está entonces la razón por la que el despierto resiste tales sugerencias, y, aunque se le introduzcan las mismas realidades, permanece incommovible? ¿Acaso se cierra aquella con los ojos? ¿Acaso se duerme con los sentidos del cuerpo? ¿Mas de dónde viene que muchas veces, aun en sueños, resistimos, acordándonos de nuestro propósito, y permaneciendo castísimamente en él, no damos ningún asentimiento a tales sugerencias? Y, sin embargo, hay tanta diferencia, que, cuando sucede al re-

20. Confess. X, caps. 41-43, nn. 68-70.

vés, al despertar volvemos a la paz de la conciencia, y la distancia que hallamos entre ambos estados nos convence de no haber hecho nosotros aquello que lamentamos que se ha hecho de algún modo en nosotros. ¿Acaso no es poderosa tu mano, ¡O Dios omnipotente!, para sanar todos los languores de mi alma y extinguir con más abundante gracia los mismos movimientos de mi cuerpo? ²¹.

Nuestra naturaleza padece un torcimiento producido por el pecado, y esta desviación la reparamos por medio de la vuelta al buen camino con la reflexión-arrepentimiento, porque «nuestra naturaleza sólo no se vuelve recta si no es por el buen hacer» ²². La curación nuestra sólo se consigue en la lucha, en la lucha contra el mundo, contra el demonio y hasta contra nosotros mismos ²³.

Sentimos la necesidad de refrenar nuestros sentidos. Es verdad que todo sentido es receptáculo de placer; cuando está en disposición de recibir adecuadamente su objeto, el sentido se complace, goza en la unión con él. Pero hay uniones antinaturales, que van contra nuestro destino en la vida; y aquí es donde está el pecado, la ilicitud de una acción, la pérdida de la tensión íntima hacia la verdad ²⁴.

El oficio de la catarsis no es tan sólo abstenerse de lo ilícito; ésta se extiende hasta el desprendimiento de todo placer sensorial, de lo lícito y de lo ilícito, y todo por el impulso del amor, que el amor, en sentido agustiniano es la tendencia a dar, y a dar con plenitud y totalidad, sin reservas de ninguna clase ²⁵. Es decir, cuando se trata de entrar a nosotros mismos para llegar a la unión con la Verdad, a la unión con Dios, sentimos como una necesidad de desprendimiento hasta de lo lícito, porque esto puede detener nuestro paso rápido a la eternidad ²⁶.

21. *Confess. X, 30, 41; Sermo 151, 8; De gen. ad litt. XII, 15, 31; De agone christiano, 1 y 2.*

22. *De agone christiano, 10.*

23. *Inducitur tibi bellum, non solum adversus suggestiones diaboli..., sed adversus te ipsum. Quomodo adversus te ipsum? Adversus tuam consuetudinem malam, adversus vetustatem vitae tuae malae, quae trahit te ad solitam, et refrenat a nova; Ennarrat. in psal. 75, 4.*

24. *Haec omnia quae nos delectant in sensibus corporis, aliqua licita sunt. Delectant enim oculos spectacula ista magna naturae, sed delectant oculos spectacula theatrorum. Haec licita, illa illicita. Psalmus sacer suaviter cantatus delectat auditum; sed delectant auditum atiam canticis histrionum. Hoc licite, illud illicite; Sermo 159, 2. Videtis ergo, charissimi, esse in istis corporibus licitas et illicitas delectationes; Sermo 159, 2.*

25. *Iustitia sic delectet, ut vincat licitas delectationes; et ei delectatione qua licite delectaris, praepone iustitiam; Sermo 159, 2; Confess. X, 31, 43-47.*

26. *Non enim potest homo amare quod aeternum est, nisi destiterit amare quod temporale est. Intendite amorem hominis: sic putate quasi manum animae. Si aliquid tenet, tenere aliud non potest. Ut autem possit tenere quod datur, dimittat quod tenet. Hoc dico, videte quia aperte dico: Qui amat saeculum, amare Deum non potest; occupatam habet manum. Dicit illi Deus: Tene quod do. Non vult dimittere quod tenebat: non potest accipere quod offertur; Sermo 125, 7; Sermo 128, caps. IX-X, 11-12.*

La lucha es abierta y franca contra todo lo que obstaculice esta nuestra entrada a la intimidad para ver allí al Dios-Verdad-Bien-Belleza. Hay que combatir contra todos los apetitos, contra la inclinación que tenemos de gozar las cosas placenteras. Tenemos que luchar contra el placer prohibido y contra la tendencia hacia él. No se trata aquí de matar el uso de los sentidos, sino de la renuncia al regustillo que nos porporcionan. Y san Agustín conoce muy bien esta distinción:

Sic ignoras vel ignorare te fingis, per quamlibet corporis sensum aliud esse sentiendi vivacitatem, vel utilitatem, vel necessitatem, aliud sentiendi libidinem ²⁷.

Las primeras actividades no son malas; pero considerando la naturaleza del hombre, inclinado al pecado desde su juventud ²⁸, existe la necesidad de rectificar, cuando la utilidad o necesidad se sirve de ellas para sacar máximo fruto humano-racional de las mismas. Por eso mismo, debemos rectificar las manifestaciones contrarias a la naturaleza racional del hombre ²⁹.

El modo de oponerse para una rectificación sana de los sentidos es crear una costumbre contraria al mal, aunque el crearla en nosotros siempre nos resulte enojoso; es el único camino que nos queda para la salvación. Así lo dice el mismo Agustín a su querido amigo Nebridio:

—¿En qué parte del alma reside esta verdad que estamos formulando?

—En la mente e inteligencia.

—¿Qué es lo que se opone a ella?

—El sentido.

—Luego hemos de resistir al sentido con toda la fuerza del alma.

—Así, es. Pero, ¿qué hemos de hacer cuando lo sensible nos deleita en demasía?

—Hacer que no deleite.

—¿Con qué ingenios?

—Habitándonos a carecer de ello y apeteciendo cosas mejores ³⁰.

Mucho más peligrosa que la concupiscencia de la carne es la concupiscencia de los ojos ³¹. Por concupiscencia de la carne entiende san Agustín el placer que nos porporcionan los sentidos de una manera desenfrenada y fuera de la ley; por concupiscencia de los ojos, la ambición y todo lo que consigue la soberbia: curiosidad malsana que nos lanza a la acción irracional.

27. *Contra Iulianum*, IV, 14.

28. *Gen* 3, 4.

29. Libido sentiendi, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. Haec est contraria dilectioni sapientiae, haec virtutibus inimica; *Contra Iulianum*, IV, 14.

30. *Epist.* 3, 4.

31. *Confess.* X, 35, 54.

La concupiscencia de la carne significa a los amadores del ínfimo placer; la concupiscencia de los ojos, a los curiosos, y la ambición del siglo, a los soberbios ³².

El afán inmoderado de saber es lo que el Santo llama concupiscencia de los ojos, porque en los ojos se refleja el ansia de saber, y por ellos se asoma el alma, todo el hombre. No es que se trate de los ojos, como órgano local y localizado de la vista, sino del hombre total, del interior humano del espíritu. En el texto siguiente se explicita más:

Además de la concupiscencia de la carne, que radica en la delectación de todos los sentidos y voluptuosidades, sirviendo a la cual perecen los que se alejan de Ti, hay una vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia, que radica en el alma a través de los mismos sentidos del cuerpo, y que consiste, no en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas por la carne. La cual (curiosidad), como radica en el apetito de conocer y los ojos ocupan el primer puesto entre los sentidos en orden a conocer, es llamada en el lenguaje divino «concupiscencia de los ojos» ³³.

Un espíritu superficial se conoce por todo el compuesto humano despararramado hacia el exterior. En cambio, el hombre interior, el reconcentrado por una reflexión sobre sí mismo, el que sabe vivir intensamente su vida, en ése no cabe la concupiscencia de los ojos. Tiene siempre una mirada profunda y serena en la que se aprecian todos los valores humanos para redimirse de cualquier tergiversación, le venga de fuera o de dentro de sí mismo. Y lo que más se opone, y contra lo que debemos luchar sin descanso, es contra la curiosidad insana, que nos derrama, y nos saca de nosotros mismos, para vagar por el lado zurdo de las criaturas.

La curiosidad tiene siempre un cebo en la satisfacción que le proporciona el placer; y en el vencimiento de esta curiosidad, como una ofrenda pura, se debe regalar a Dios un sacrificio generoso. Nuestros ojos se nos escapan tras lo placentero en la vida. Ya que todo nos incita a la extravasación, debemos tener a raya la imaginación, para ser siempre nosotros los dueños de nuestra intimidad racional ³⁴.

Toda esta curiosidad debe ir ordenada al buen fin: a conocernos mejor y a conocer mejor a Dios. Todo lo demás es superfluo en el mundo.

32. *De vera rel.* 38, 70.

33. *Confess.* X, 35, 54.

34. *Desiderium oculorum dicit omnem curiositatem. Iam quam late patet curiosità? Ipsa in spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis ipsa est curiositas. Aliquando tentat etiam servos Dei, ut vellint quasi miraculum facere, tentare utrum exaudiat Deus in miraculis; curiositas est, hoc est desiderium oculorum; non est a Patre; Tract. in Epist. Ioan. ad parthos, 2, 13.*

La soberbia de la vida la define san Agustín con estas palabras:

La soberbia no es vicio del que da el poder, o del poder mismo, sino del alma, que ama desordenadamente su poder, despreciando el poder más justo y poderoso ³⁵.

La soberbia tiene por blanco contrario a Dios. Se le paliará muchas veces y de muchas maneras; pero siempre es como un grito de «non serviam; similis ero Altissimo»; y señalará el lado zurdo para levantar bandera contra el Omnipotente. Por eso, la soberbia es el pecado más opuesto a la santidad y a la verdad de Dios, porque trata de negar al atributo más esencial: su infinitud. Todo pecado tiene su raíz en la soberbia.

Qui superbi? Quibus parum est quod mala faciunt, et deffendere peccata sua volunt ³⁶.

La soberbia hincha al hombre, y le engradece a sus propios ojos. *Est superbia non magnitudo, sed tumor* ³⁷. Este apelativo de la soberbia, como una hinchazón del hombre, abunda en las *Confessiones*. Y es muy apropiada, porque, como la hinchazón no es normal en la parte biológica del hombre, tampoco la soberbia es una normalidad, sino una anormalidad irracional; es como un tumor, que sale en cualquier parte del cuerpo-ser del hombre. Es signo de enfermedad espiritual. *Superbia non permittit hominem perfici* ³⁸. La soberbia es una especie de polilla, que se introduce por todas partes, *hasta en las mismas obras buenas para conseguir que perezcan* ³⁹. Es el pecado de la inteligencia: se peca porque sí, porque se quiere; se peca con las facultades más nobles y despiertas; por eso, es más digno de culpa este pecado, que nos asemeja al mismo demonio. Las diatribas más fuertes del dulce Maestro-Cristo en el Evangelio fueron para los fariseos, para los sepulcros blanqueados; en cambio, para la Magdalena, para la mujer adúltera, para la samaritana, el buen ladrón, para Pedro, fue Jesús todo compasión y perdón.

El soberbio pretende bastarse a sí mismo; todo lo pone en sí mismo, y todo lo espera de sí mismo, porque se cree en posesión de todo, o en derecho a poseerlo todo. Pero, *¿quién eres tú, hombre, que así quieres inflarte? Tienes que llenarte, no te inflés. Quien se llena es rico; quien se infla está en vacío* ⁴⁰. Para luchar contra la soberbia debe hacerse hincapié en la humildad, porque la humildad tiene su base en la verdad. Por el contrario, la soberbia aumenta

35. *De civit. Dei*, XII, 8.

36. *Ennarrat. in psal.* 93, 8.

37. *Sermo* 380, 2.

38. *Ennarrat. in psal.* 58, 5.

39. *Regla*, 2, 2.

40. *Quis es, homo, quod te inflare vis? Sufficit tibi ut implearis, non ut infleris: qui impletur dives est, qui inflatur inanis est; Sermo* 3.

lo que cree poseer el hombre, no poseyéndolo en realidad. *¿Qué es la soberbia sino creer que se tiene en la intimidad de la consciencia lo que en realidad no existe?* ⁴¹.

* * *

El ojo del alma es la mente ⁴², y Dios su objeto principal de visión-conocimiento para una firme certeza ⁴³. La verdad es como una luz inefable e incomprensible de las inteligencias ⁴⁴. Por lo que, tanto para la visión intelectual de la verdad, como para la visión corporal de los sentidos, se requiere tener ojos, y tenerlos en posibilidad-disposición para servirse de ellos, para mirar, para ver ⁴⁵.

Condición esencial para ver-conocer es poder ver, estar en disponibilidad, tener el ojo sano, el sentido sin obstáculos. *Los ojos del alma es la mente, limpia de toda mancha* ⁴⁶. Porque no basta tener órganos de sentido, es necesario que éstos estén en capacidad de recepción sensitiva, y para ello hay que someterlos a entrenamiento gradual para evitar ofuscaciones; hay que tenerlos acomodados, hasta llegar al encuentro con la verdad ⁴⁷.

41. Quid est enim superbia nisi in deserto secretario conscientiae foris videri velle quod non est? *De gen. contra manich.* 2, 5.

42. *Solil.* I, 6, 12; *Confess.* X, 35, 54; *Epist.* 147, 2, 7.

43. Deus autem est ipse qui illustrat; *Solil.* I, 6, 12; *De vita beata*, 4, 35; *Solil.* I, 8, 15.

44. Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium; *Solil.* I, 13, 23.

45. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere: aut enim hoc est adspicere quod videre. Ergo animae tribus rebus opus est: ut oculos habeat, quibus iam bene uti possit, ut adspiciat, ut videat; *Solil.* I, 6, 12. Itaque cum ille mentis adspicere, quem rationem vocamus, coniectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur: cum autem non videt mens, quamvis intendat adspicere, inscitia vel ignorantia dicitur. Non enim et his corporalibus oculis omnis qui adspicit, videt; quod in tenebris fecillime animadvertimus. Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse adspicere, aliud visionem; quae duo in mente rationem et scientiam nominamus; *De quant. animae*, 27, 53.

46. *Solil.* I, 6, 12.

47. Alii vero ipso quem videre vehementer desiderant, fulgore feriuntur, et eo non viso saepe in tenebras cum delectatione redeunt. Quibus periculosum est, quamvis iam ut sani recte dici possint, velle ostendere quod adhuc videre non valent. Ergo isti exercendi sunt prius; *Solil.* I, 13, 23. Quod qui prius volunt facere, quam mundati et sanati fuerint, ita illa luce reverberantur veritatis, ut non solum nihil boni, sed etiam mali plurimum in ea putent esse, atque ab ea nomen veritatis abiudicent, et cum quada libidine et voluptate miserabili in suas tenebras, quas eorum morbus pati potest, medicinae maledicentes refugiant; *De quant. animae*, 33, 75. Tanta est tamen anima ut etiam hoc possit adiuvente sane iustitia summi at veri Dei... Cui sese in opere tam difficili mundationis suae adiuvandam et perficiendam piissimae tutissimeque committit; *De quant. animae*, 33, 73. Tunc ergo ingenti quadam et incredibili fiducia pergunt in Deum, id est, in ipsam contemplationem veritatis, et illud, propter quod tantum laboratum est, altissimum et secretissimum praemium; *De quant. animae*, 33, 74.

B. *Energía de la catarsis*

En la vida del hombre se encuentran muchos obstáculos que le impiden la entrada a su interior y que, por lo mismo, le impiden también el encuentro con la verdad y con Dios-Verdad.

El maniqueísmo acostumbró a Agustín a rodearse de imágenes materiales; y en la materialidad de lo sensible se envolvía todo él por completo, obstaculizándole la entrada a su intimidad. Con el materialismo espantó la idea de espiritualidad en su mente, la divina y la humana. Le halagaron los oídos con la ampulosidad del lenguaje, y, sobre todo, con la propaganda de la verdad, que constantemente tenían a flor de labio. Y, como pajarillo incauto, cayó en las redes de estos cazadores astutos, en cuyas bocas había trampas de diablo y una dulzura viscosa y dolosa, confeccionada con las palabras de Cristo⁴⁸. Y así estuvo por espacio de nueve años⁴⁹ en esta concepción materialista. «¡Oh verdad, verdad! Cuán entrañablemente suspiraban por Vos los meollos de mi alma, cuando aquellos hombres hacían resonar vuestro nombre en mis oídos, con frecuencia y de muchas maneras, con una sola voz y con libros muchos y muy grandes»⁵⁰. *Y decían continuamente: ¡Verdad, verdad!; y sin cesar hablaban de ella, y la verdad no estaba en ellos*⁵¹.

En todo esto no había más que una preocupación fatigosa por salir a algo que llenara las ansias tremendas de su corazón, que lloraba lágrimas de sangre en el interior de su yo. Agustín exigía la verdad clara y desnuda. En el fondo de esta indigencia existía una vehemencia vital, que clamaba por una solución pronta del problema acuciante, que le desgarraba las entrañas y le empobrecía las energías de su ser humano. Tenía sed de verdad; y quiso calmarla en el primer arroyuelo que encontró al paso; pero era cenagoso y turbio, y no reflejaba el cristal de la certeza. Él mismo se dio cuenta que no era esa el agua que él buscaba; se contrajo, y la sed aumentó en cada instante. Se arrojó de bruces en la ciénaga; y la ciénaga lo enturbió aún más. Quedó por espacio de nueve años enredado en las mallas, como el ave en lazo⁵².

Con la concepción dualista del mundo y con el origen del mal el de Tagaste se quedó por el momento con esta solución halagadora, más que satisfactoria. Según el maniqueo, todos los seres del mundo y el mundo mismo se componen de un doble elemento divino y sustancial, procedentes, uno del espíritu bueno y el otro, del principio del mal. Dios es un *corpus lucidum et inensum*

48. *Confess.* III, 6, 10.

49. *De mor. manich.* 19; *Confess.* V, 6, 10.

50. *Confess.* III, 6, 10.

51. *Confess.* III, 6, 10.

52. *De utilit. credendi*, 1, 2.

et ego frustum de illo corpore: un cuerpo luminoso e inmenso, y yo un pedazo de aquel cuerpo. Las almas están compuestas de partículas luminosas y oscuras —dualismo también en el hombre—, a las que se atribuyen respectivamente, las ideas claras y los pensamientos nobles o los pensamientos oscuros, las pasiones bajas y las intenciones torcidas, que degeneran de la racionalidad humana. Todo lo bueno tiene raíz en el principio bueno, y todo lo malo procede de un principio malo⁵³. En este laxismo moral Agustín encuentra la satisfacción de sus ambiciones y de su apetito de placer, por el momento.

*Parecíamos no ser nosotros los que pecamos, sino otra no sé qué naturaleza que peca en nosotros, y halagaba mi soberbia el estar yo fuera de culpa*⁵⁴.

Pero esto no dura mucho tiempo. Y comienza la crítica por un examen de su intimidad, porque se siente a disgusto consigo mismo en este laxismo embrutecedor. Empezó por corregirse a sí mismo, rechazando el dualismo en el mundo y en el hombre; y se sirvió de la matemática, como punto de apoyo, para seguir en sus dudas sobre el sistema de Manés⁵⁵. No había consecuencia lógica entre lo que se predicaba a todas luces y lo que se practicaba. La verdad y la paz huían de su lado, cuando trataba de hacer una investigación a fondo sobre el contenido de las enseñanzas maniqueas⁵⁶. Esto ya le servía, si no para desconfiar, por lo menos, para andar con cautela, y no adherirse a nada sin razón ni fundamento. Es entonces cuando comienza a bajar de la cumbre a que creía haberse subido y a donde se había remontado para creerse en seguridad. El edificio dualista nunca le pareció consistente. Y poco a poco ve desmoronarse su fe en el maniqueísmo, ya desde los comienzos de su pensar reflexivo. Cuando se le concede la entrevista con Fausto, se da cuenta que todos ellos no poseen más ciencia que una faramalla insoportable⁵⁷.

Siguiendo este examen minucioso descubrió que las ideas antropológicas también distaban mucho de la verdad. Cuando examinó el libre albedrío y la verdadera personalidad del hombre, rectificó por completo esta idea absurda de los maniqueos. No hay tal dualidad en el yo, que le enseñaron «aquellos delirantes, carnales y habladores, que no sabían más que gritar por todas partes: ¡Verdad, verdad!»⁵⁸. Al entrar en su intimidad cayó en la cuenta de que es nuestra voluntad —nuestro yo, uno y total— el que quiere o deja de querer,

53. Hoc enim asserunt non posse malum proferri nisi de malo; *Contra Iulianum*, I, 43.

54. *Confess.* V, 10, 8.

55. *Confess.* V, 5, 9.

56. Es interesante el libro *De moribus manichaeorum*, escrito a raíz de su conversión, contra los maniqueos, y a cuyos ataques nada respondieron estos herejes, por lo confundidos que quedaron.

57. *Confess.* V, 6, 10 y 11.

58. *Confess.* III, 6, 10.

siendo el hombre sujeto libre, capaz de bondad o malicia en sus acciones. Sabe que él es un ser integral, racional y consciente; y que éste su ser todo y uno es el que se adhiere al bien o lo rechaza, el que obra el bien o el que ejecuta acciones infames ⁵⁹.

Y si los maniqueos le dijeron que el mal procedía de un principio o naturaleza, que no se identifica con el hombre, Agustín, por una íntima e intensa reflexión, en la que jamás encuentra partido en dos su yo, se experimenta ser una cerrada unidad de vida y acción. Luego, si nuestro ser es un todo uno, total, íntegro, indivisible; si dentro de él no existe otra cosa que su yo, *que vive, recuerda, entiende, piensa, conoce y juzga* ⁶⁰, en él y nada más que en él se encuentra la razón y causa de sus actos buenos o malos. Pero él quiere una razón metafísica, que le satisfaga a plenitud.

Porque levantábame hacia tu luz al ver tan claro que tenía voluntad como que vivía, y así, cuando quería o no quería alguna cosa, estaba ciertísimo que era yo y no otro el que quería o no quería, y ya casi, casi me convencía que allí estaba la causa del pecado; y en cuanto hacía contra mi voluntad, veía que era más padecer que obrar, y juzgaba que ello no era culpa, sino pena, por la cual confesaba ser justamente castigado por Ti, a quien tenía por justo. Pero de nuevo me decía: «¿Quién me ha hecho a mí? ¿Acaso no ha sido Dios, que no sólo es bueno, sino la misma bondad? ¿De dónde, pues, me ha venido querer el mal y no querer el bien? ¿Es acaso para que yo sufra las penas merecidas? ¿Quién depositó esto en mí y sembró en mi alma esa semilla de amargura, siendo hechura exclusiva de mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el diablo? Y si éste de ángel bueno se ha hecho diablo por su mala voluntad, ¿de dónde le viene a él la mala voluntad por la que es demonio, siendo todo él hechura de un Creador buenísimo? Con estos pensamientos me volvía a deprimir y a ahogar ⁶¹.

En este dualismo no encuentra más que contradicciones, que trata de alejar de él.

Y así, si decían que Tú —seas lo que seas, esto es tu sustancia, por la que eres— eras incorruptible, falsas y execrables eran todas aquellas cosas; y si decían que eras corruptible, esto mismo era falso y desde la primera palabra abominable. Bastábame, pues, esto contra ellos para arrojarlos enteramente de mi pecho angustiado, porque, sintiendo y diciendo de Ti tales cosas, no tenían por donde escapar, sin un horrible sacrilegio de corazón y de lengua ⁶².

Con esto quedó descartada de la mente de Agustín la idea mezquina de los maniqueos sobre la naturaleza de Dios, del alma y del mal. Cuando se dio cuenta de que estas ideas destruían su personalidad por no comprender lo hu-

59. *Confess.* VII, 3, 4 y 5.

60. *De Trinit.* X, 10, 14.

61. *Confess.* VII, 3, 5.

mano ni entender lo divino, se entregó en brazos de los neoplatónicos, porque le presentaron la idea de un ser espiritual e inmortal. Pero tampoco éstos le convencieron del todo, porque no le regalaron la verdad que le prometían; y ante la imposibilidad de encontrar en ellos, se vuelve al cristianismo de su madre.

«Agustín vislumbra la cima del idealismo platónico, verdad fundamental que no puede extinguirse jamás. Es el convencimiento de que existe un reino de la verdad más allá de los caprichos del hombre, que las verdades tienen un valor independiente de nuestro consentimiento, que su imperio está a una altura celestial por encima de la opinión y de los deseos humanos. Sin este convencimiento no hay independencia ni puede edificarse la cultura: sólo aquella verdad superior puede desenvolver leyes y normas que elevan al ser humano, ligándole y dirigiéndole. Éste es el pensamiento fundamental de todo idealismo; éste mira a Platón»⁶³. «Con el método de la filosofía platónica descubrió Agustín tres importantes cosas: *las verdades eternas*, las normas axiológicas de todo lo verdadero, lo bello y lo santo; *la incorporeidad del espíritu humano*, en que residen, como en asiento inmediato, y *una verdad ontológica absoluta y fontal*, la última instancia de nuestros conocimientos y juicios de valor»⁶⁴.

Con el aporte de los neoplatónicos sobre la introspección, desde la verdad del yo, salta a la Verdad objetiva y absoluta:

Amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior, guiado por Ti, y púdolo hacer porque Tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo del alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inconmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente, como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por Ti suspiro día y noche; y cuando por vez primera te conocí, Tú me amaste para que viera que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y horror. Y advertí que me hallaba en la región de la semejanza»⁶⁵.

62. *Confess.* VII, 2, 3.

63. R. Eucken: *Los grandes pensadores: Su teoría de la vida*; pág. 31: Madrid 1914.

64. P. Capánaga: *Introducción de las obras de San Agustín*; tomo 1 de la Ed. BAC, pág. 13, Madrid 1950.

65. *Confess.* VII, 10, 16; Plotino: *Enéadas* I, 6, 9 y IV, 3, 1.

El platonismo enseña que la máxima felicidad del hombre se encuentra en el abrazo con la verdad. Que hay en el hombre una obligación de desligarse de todo lo sensible para llegar, por la subida siempre constante, hacia las regiones en donde habita la sabiduría. Agustín encontró en todo esto un mucho de orgullo y presunción; y califica a estos filósofos de hinchados y soberbios, porque quieren subir hasta Dios por sus propias fuerzas, siendo así que el camino para llegar a Él es rebajarse para que Dios descienda al hombre, y lo convierta en Dios ⁶⁶.

Por otra parte no encontró Agustín esta humildad de Dios en el sistema neoplatónico, al Dios que se abaja hasta el hombre, haciéndose hombre con los hombres. Y en este abajarse Dios hasta la criatura es para Agustín el principio de la asunción humana para llegar a Dios. Por eso en su sistema de interioridad hay siempre una entrada al yo para encontrar allí mismo, en el epicentro del alma, al Ser absoluto. Esto no lo encontró en los neoplatónicos. Esto se lo dio el Evangelio de Cristo en la bondad del Dios humillado hasta llegar a tomar carne de hombre. «Agustín quería moverse y subir a Dios; pero la plúmbea pesadumbre de su orgullo y la sensualidad le inmovilizaban en el fango del egoísmo. Sólo los ojos —dos ojos como dos soles—, trascendiendo lo sensible, podían seguir débilmente la lejana vislumbre de la hermosura infinita» ⁶⁷.

La verdadera catarsis debe comenzar por el conocimiento de sí mismo, y «para conocerse se necesita replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón» ⁶⁸.

MOISÉS M.^a CAMPELO

66. *Confess.* VII, 9, 13.

67. P. Capánaga: obra citada, pág. 16.

68. *De ordine*, I, 1, 3.

LIBROS

Sagrada Escritura

MARTÍNEZ AZCONA, A., *Por si no puedes leer el Antiguo Testamento*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1985, 19 x 12, 368 p.

El título define bien lo que pretende el autor: un resumen breve de los libros del A.T., acompañado de breves explicaciones sobre los problemas críticos del A.T. Todo ello se hace de una manera sencilla y, en cierto modo, libre; el autor, en efecto, define su obra como ensayo. Será útil a cuantas personas se acerquen por vez primera al Antiguo Testamento. Quisiéramos notar, no obstante, que, en libros de divulgación como éste, debiera presentarse lo cierto como cierto y lo deducido como tal. Que Abrahán pertenezca al s. XIX, o que el Éxodo haya tenido lugar bajo Mernepta, son afirmaciones atrevidas, que en un libro de divulgación sorprenden.— C. MIELGO.

MANNUCCI, V., *La Biblia como palabra de Dios*. Introducción general a la sagrada Escritura. Desclée de Brouwer, Bilbao 1985, 23 x 15, 364 p.

Había manejado con anterioridad la versión original de esta obra, que, a nuestro juicio, es el mejor texto que existe sobre la Introducción General a la sagrada Escritura. Que este tratado teológico necesitase revisión, era algo sentido desde el Concilio. Algunos manuales habían incorporado ya algunos puntos de vista nuevos referentes, por ejemplo, a la verdad de la Biblia, o incluso las discusiones sobre la canonicidad en sentido teológico. Sin embargo, un tratado que en su conjunto ofreciera los nuevos puntos de vista no existía. Mannucci ha conseguido transformar el tratado bastante bien en cuanto al contenido. Se ha desprendido de la visión postridentina imperante en los Manuales. En cuanto a la ordenación del material sin embargo, no ha conseguido, a nuestro juicio, hacer lo propio. Sigue anteponiendo la inspiración a la canonicidad, cuando lo primario y más importante es la normatividad de la Escritura. La inspiración debe verse como una profundización ulterior de la canonicidad. Conserva, todavía el tratado del Texto, un tanto inarticulado. ¿Por qué no integrarlo en la hermenéutica, como parte de la metodología de la interpretación? Éstos y otros reparos fácilmente se explican sabiendo que se trata de los primeros intentos hechos para renovar el tratado.

Por desgracia, la traducción española es pésima. Renunciamos a enumerar las inexactitudes, los párrafos del original no entendidos, los errores de traducción, la supresión de incisos; la lista sería interminable. Con frecuencia hay que acudir al original para saber lo que quiere decir el autor. Por otra parte, ¿para qué seguir citando la bibliografía en italiano, cuando del libro de que se trata hay traducción española? La editorial debiera someter a revisión la traducción. Creemos que merecería la pena, pues se trata de un libro que puede servir de texto base en los centros teológicos.— C. MIELGO.

SCHMITHALS, W., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. De Gruyter-Lehrbuch, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1985, 21 x 14, 494 p.

La serie de «Libros de texto de Gruyter» nos presenta ahora, de la mano del conocido W. Schmithals, una introducción a los sinópticos. Las características del trabajo realizado hacen que esta obra —respondiendo ello al proyecto de su autor— supere los límites de una simple introducción, convirtiéndola, además de libro de texto, en libro de consulta y trabajo de investigación. Por eso se tratará de un libro a tener en cuenta tanto en la enseñanza como en la investigación. El autor, en diálogo con una bibliografía necesariamente abundantísima y también actualizada, va exponiendo los problemas y las soluciones propuestas y aceptadas con un método que es seguramente el más acertado en este caso: según se han ido planteando en la historia misma de la investigación sobre los tres primeros evangelios (desde el período precrítico hasta la crítica de la redacción, pasando por la crítica histórica, la crítica de las fuentes y la crítica de la tradición). Por lo que se refiere al aspecto editorial, es de destacar, como en toda la serie, la cuidada presentación del volumen.— A. RODRÍGUEZ.

DIETZFELBINGER, C., *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 58. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985, 15 x 22,5, 164 p.

Este libro es un trabajo de habilitación para la facultad de teología protestante de Munich. El autor estudia las dimensiones biográficas y teológicas de lo que le ocurrió a Pablo en Damasco. Para ello tiene que considerar primero (1.ª parte) al Pablo precristiano y perseguidor (el modo de la persecución paulina, el lugar y los motivos —la Torá y la palabra de la cruz—). Pasa después (2.ª parte) a ocuparse del acontecimiento de la conversión; éste tiene como contenido que Pablo, a partir de entonces, tiene que reconocer como Kyrios, Cristo, Hijo de Dios, al que era un maldito de la Torá. Esto llevó al Apóstol a consecuencias (3.ª parte) que sólo él ha sacado en el NT.

Un trabajo como éste, que pone una vez más sobre el tapete un acontecimiento tan «tratado» de la historia del cristianismo, no es de ningún modo superfluo. Especialmente porque la conversión de Pablo es, como acertadamente afirma el autor ya desde el título, el origen de toda su teología, y porque, como dice en el prólogo, quien se encuentra con Pablo (y esto se hace de un modo especial considerando su conversión) encuentra una posibilidad nueva de comprenderse a sí mismo. Y podríamos añadir que esta posibilidad tiene que ver directamente con lo más nuclear y específico de la experiencia cristiana.— A. RODRÍGUEZ.

DUPONT, J., *Les trois apocalypses synoptiques*. Lectio divina 121, Les éditions du Cerf, Paris 1985, 21,5 x 13,5, 153 p.

El famoso exégeta benedictino nos ofrece en este librito, con el rigor y la precisión que le caracterizan, un estudio conjunto de los tres apocalipsis sinópticos: Mc 13; Mt 24-25; Lc 21. Los primeros cristianos esperaban una próxima segunda venida de Cristo. Con ello traducían el anuncio del mensaje de Jesús: «el Reino de Dios está cerca». Para apoyar esta espera los cristianos combinaron palabras de Jesús (poco claras y a veces fuera de contexto) con textos apocalípticos más claros de las Escrituras. Esta elaboración era peligrosa, pues podía llevar tanto a una espera ilusoria como al escepticismo. Es a partir de ahí donde se pone en marcha el trabajo de los evangelistas. Mc 13 es una puesta en guardia contra las ilusiones nefastas, pero al mismo tiempo una exhortación a la vigilancia. Mt 24-25 ha desarrollado y acentuado sobre todo el aspecto de vigilancia concreta y activa. Lc 21 atenúa lo amenazante, subrayando el aspecto de aliento y estímulo. Uno de los valores mejores de este trabajo de J. Dupont es quizá el hecho de presentar conjuntamente los textos de los tres sinópticos, de modo que se vea mejor la peculiaridad de cada uno.— A. RODRÍGUEZ.

Teología

AGUSTÍN, S., *Obras completas*. BAC, Madrid 1985, 22 x 14, 920 p.

Se trata del tomo 6º de los *Sermones* de S. Agustín en la nueva edición preparada por el equipo de FAE y anotada por Pío de Luis. Es una edición bien cuidada. Críticamente conseguida y redactada con esmero como en los cinco tomos anteriores. Este tomo sexto tiene un valor especial por contener los índices, bíblico, litúrgico y temático de los seis tomos del sermulario. La utilidad de la obra mejora mucho especialmente con los índices litúrgico y temático. El primero recoge casi todas las referencias del sermulario agustiniano a cada una de las lecturas litúrgicas de los diversos ciclos incluyendo además una breve frase que sintetiza el pensamiento del santo en ese comentario. Está pensado sobre todo como ayuda para los predicadores que encontrarán un cúmulo de ideas y sugerencias a la hora de preparar sus homilias. El índice temático, a su vez, amplísimo, hasta casi poder hablar de exhaustivo, será de máxima utilidad tanto para los que se acercan al santo en busca de alimento para su devoción y vida interior, como sobre todo para estudiosos que encontrarán en ese índice un primer acercamiento panorámico al pensamiento del santo sobre cualquier punto concreto, sin prejuicio de ulterior consulta al texto que indica la referencia. No dudamos que el esfuerzo ímprobo que ha exigido su elaboración se verá compensado con la utilidad que reporta. Teniendo en cuenta sobre todo que el sermulario agustiniano es la mejor síntesis de la teología agustiniana.— D.N.P.L.

«*Le Confessionni*» di Agostino d'Ippona. Libri VI-IX. Edizioni Augustinus. Palermo 1985, 21 x 15, 112 p.

Las Confesiones son, con mucho, el libro más leído de Agustín. Pero siempre resulta un libro difícil, para cuya comprensión el lector no especialista necesita una ayuda. Por tercer año consecutivo la Semana Agustiniana de Pavía se ha centrado en la «lectura», es decir, en el comentario, aunque el término no sea del todo exacto, de dicha obra maestra. Fruto de la misma es el presente libro, dedicado en concreto a los libros VI-IX. Si todos son importantes y tienen su personalidad propia, éstos merecen un relieve particular por tratarse precisamente de aquellos en que Agustín narra su acercamiento a la fe católica (VI), su conversión (VII-VIII) y el retiro de Casiciaco y bautismo (IX). Cada libro ha sido confiado a un especialista que, como en años anteriores, ha gozado de libertad para escoger su propio método. El libro VI fue encomendado al P. J.M.^a Rodríguez, que halló el descanso definitivo durante la celebración de la misma semana, y quien nos muestra con precisión las distintas etapas por las que pasó Agustín durante el período narrado en él; el VII al P.G. Madec que nos muestra cómo se liberó el espíritu de Agustín de las ataduras que aún le sujetaban y el papel de la lectura del neoplatonismo en su fe; M.^a Gracia Mara analiza el I. VIII desde el punto de vista de las conversiones que en él se narran y que son una invitación a la conversión cristiana; por último el prof. P. Siniscalco que «leyendo» el libro IX combina las etapas exteriores contenidas en el libro: Casiciaco-Milán-Roma con otras etapas también definidas de su espíritu durante ese período. Como indicábamos antes, estas «lecturas» son de una ayuda incomparable para un acercamiento comprensivo a la obra de Agustín. Quedamos a la espera de la «lectura» de los tres últimos libros, que no dudamos nos será ofrecida.— P. de LUIS.

SCANAVINO, G., *La nostra avventura. Rilettura delle Confessioni di Sant'Agostino*. Edizioni Augustinus. Palermo 1984, 21 x 15, 104 p.

La inminente celebración del centenario de la Conversión de San Agustín estimula a volver sobre su experiencia, no tanto con el afán del que intenta conocer el pasado, sino sobre todo con el intento de revivir, salvadas todas las diferencias de época y circunstancias, esa misma experien-

cia. Agustín escribió sus Confesiones con la conciencia de que la historia narrada por él sobrepasaba su vivencia personal y por eso hablaba al género humano (*Conf.* II 3,5) y al mismo tiempo con la intención de estimular a los demás para que nadie diga «no puedo» (X 3,4). El título y el subtítulo indican claramente la intención del autor del libro: la aventura de Agustín es nuestra misma aventura, como se puede percibir a través de una re-lectura para nuestros tiempos de la obra inmortal, las Confesiones. En una lograda combinación de comentario y cita textual el P. Scanavino, recorre las diversas etapas de la vida de Agustín hasta su conversión, apuntando constantemente, a veces de forma sutil, los paralelismos con la situación del hombre, particularmente del joven, de hoy.— P. de LUIS.

VERWILGHEM, A., *Christologie et Spiritualité selon Saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*. Préface de A.-M. La Bonnardière. Beauchesne, Paris 1985, 21,5 x 13,5, 556 p.

Texto fundamental en la cristología del Nuevo Testamento, el himno de Flp 2, 5-11 aparece constantemente en la obra de San Agustín (el autor del estudio contabiliza 422 citas textuales y 563 alusiones); aunque nunca le dedique un comentario amplio y detenido y normalmente sólo anotaciones de paso, es sin duda «una de las bases escriturísticas más firmes y completas de su cristología». El autor se propone descubrir la inteligencia creyente que ha tenido S. Agustín del himno (p. 57), y lo hace a lo largo de seis amplios capítulos. En el primero estudia el texto en su materialidad, alargando el examen hasta las obras de los oponentes heterodoxos del santo, y los diversos contextos en que se sitúa la interpretación agustiniana; en el segundo el versillo 2,6 (la *forma Dei* y la igualdad entre el Padre y el Hijo); en el tercero el 2,7 (el anonadamiento del Hijo); en el cuarto la asociación de los vv. 6 y 7 (la imitación de Cristo y la visión del Hijo); en el quinto, de nuevo los dos versillos asociados, pero esta vez puestos en relación con los principios de interpretación de la Escritura, y en el sexto los vv. 2, 8-11 (la humillación y la gloria del crucificado ensalzado, para acabar con una conclusión general que se centra en las relaciones entre el himno y la Escritura, la cristología agustiniana y la teología de la imitación del Cristo humillado y anonadado. En los distintos apartados, trata siempre de sacar a la luz las implicaciones pastorales y espirituales, además de las doctrinales y exegéticas, siempre atento a la cronología y a los distintos contextos. El estudio, difícil sin duda, debido sobre todo a la dispersión de los datos, ha sido llevado a cabo con minuciosidad y precisión. En la dispersión del dato ha sabido elaborar una panorámica de conjunto, siempre compleja por otra parte, por la riqueza de aspectos y matices que aparecen en el comentario agustiniano. Completan el estudio 6 tablas que ofrecen gráficamente las presencias del texto del himno en la obra del Santo desde distintos puntos de vista, además de cuatro índices (Escritura, textos agustinianos, textos de otros autores de la antigüedad, y autores modernos). El título, según nuestro parecer, puede llevar a confusión a más de un lector. Por una parte lo creemos demasiado amplio (*selon Saint Augustin*) y por otro demasiado reducido (*Christologie et Spiritualité*): evidentemente el estudio del himno como aparece en el libro permite sacar conclusiones más amplias que las referidas a la sola espiritualidad.— P. de LUIS.

AA.VV., *Agostino e Lutero, Il tormento per l'uomo*. Edizioni Augustinus. Palermo 1985, 21 x 15, 124 p.

El convento agustiniano del Santo Espíritu de Florencia, en otros siglos lugar de encuentro de destacados personajes del humanismo florentino, a partir del 1979 ha querido revivir su historia con una serie de «Convegni di S. Spirito» que pretenden hacer presentes de nuevo, actualizados, las mismas motivaciones y metas que guiaron aquellos primeros encuentros. La celebración del quinto centenario del nacimiento de Lutero, que ha reavivado la llama, nunca apagada, de los estudios sobre el gran reformador, no podía pasarles desapercibido. Fruto de esos encuentros es el presente libro que recoge las conferencias presentadas en el quinto de la serie, dedicado a Lutero por la circunstancia indicada, en relación sobre todo con San Agustín, fuente de su pensamiento,

además de titular de la Orden a que perteneció y que promueve el Encuentro. Los títulos son los siguientes: *¿Lutero intérprete de San Agustín sobre la libertad y la gracia?* por A. Trapé; *Aspectos del humanismo cristiano en Agustín, Pelagio y Lutero*, por V. Grossi; *Lutero en la situación político-social de la Alemania del 1500*, por M. Vernicke; *Martín Lutero, intérprete de la Carta a los Romanos (1515-1516)*, por G. Pani; *De Martín Lutero a K. Barth: perfil de una cultura*, por P. Reicca; *Reflexiones sobre la historiografía católica relativa Lutero*, por B. Ulianich; y *Agustín en la cultura occidental*, por G. Ciolini.— P. de LUIS.

PARDO DE ANDRADE, M., *La conversione di Sant'Agostino*. Tragicommedia. Edizione, introduzione e note a cura di María Rosa Saurín de la Iglesia. Università degli Studi di Urbino. Urbino 1985, 21,5 x 15,5, 87 p.

M. Pardo de Andrade fue un agustino gallego cuya existencia trascurrió entre la segunda mitad del s. XVIII y la primera del XIX. Personaje culto, en contacto con todas las corrientes culturales y políticas del momento, llevó una vida un tanto agitada. Después de ejercer la docencia en el convento agustiniano de Ancona (Italia), vuelve a España, se seculariza y pone su vocación de publicista al servicio del gobierno, que le recompensa con el cargo de censor, lo que más tarde le causaría la expatriación a Francia. La presente obra que fue compuesta probablemente para conmemorar el decimoquinto centenario de la conversión de S. Agustín con una representación teatral en el mismo colegio en que residía. Fue su primera obra de teatro. El texto, que no fue dado a la imprenta, a pesar de poseer el «imprimatur» se conserva en el original autógrafo casi seguramente, en el Archivo de la provincia Agustiniiana de Filipinas sito en la sede de esta revista. Está precedido en esta edición por una buena introducción que lo coloca en la línea modernista, inspirada en Diderot, que rehuye lo maravilloso y busca los personajes en la vida ordinaria. «Las propuestas de Diderot... se trasforman ágilmente en la mano de Pardo de Andrade en instrumento de análisis, no de la sociedad presente... sino de una vida cotidiana alejada en muchos siglos, aunque eterna en sus implicaciones» (p. 13). La tragicomedia consta de tres actos, con cuatro escenas cada uno. Usa el verso alejandrino, en versos pareados, forma atrevida en la España del tiempo. Su maestro fue Cadalso.

El libro contiene además un diálogo en verso entre Agustín y el maniqueo Fortunato.— P. de LUIS.

KOLB, A., *Theologie im Dialog*. Styria, Graz 1985, 17 x 24, 272 p.

La facultad de teología de Graz celebra su 400 años con una serie de publicaciones de cuyo primer volumen damos aquí cuenta. Este centro de estudios ha llevado durante cuatro siglos un diálogo permanente a cuatro bandas, a saber: entre teología y ciencias dentro de la universidad misma, con la sociedad actual sobre los más diversos temas y también un diálogo ecuménico con otras iglesias y religiones no cristianas y no creyentes. Los escritos del presente volumen reflejan esta situación. Ciencia y fe, inculturación y catequesis, tiempo y espíritu, sociedad e iglesia, familia y sociedad, logos hermenéutica y teología, religión en el judaísmo, teología de la liberación, etc., son otros tantos temas que ocupan a expertos colaboradores. Esperamos que los demás volúmenes tengan la misma profundidad y experiencia que éste.— D. NATAL.

SCHUETZ, C., *Einführung in die Pneumatologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, 13,5 x 21,5, 332 p.

El autor advierte en el prefacio que el intento de su obra es ofrecer indicaciones y encuadres para un estudio sobre el Espíritu Santo. Una «introducción», al fin y al cabo, nos dice, presentará más preguntas que respuestas, mostrará caminos para una posterior teología. Son conocidos los

lamentos de los teólogos actuales por el olvido y desconocimiento a que el Espíritu Santo es sometido tanto en la ciencia teológica como en la vida cristiana. Por ello el libro es ya una positiva contribución para impulsar un desarrollo de la pneumatología que profundice y estimule en nuestro cristianismo la consciencia de esa realidad inaferrable, pero imprescindible, que llamamos Espíritu Santo. La presente obra traza, a través de un riguroso análisis sistemático, la constante presencia de lo pneumatológico en la interioridad humana, así como en la elaboración teológica de la fe (contactos de la pneumatología con la cristología, eclesiología, doctrina de la gracia, escatología), las consideraciones en la historia de la teología sobre el Espíritu, a partir de los esbozos del Nuevo Testamento, para terminar constatando la importancia del Espíritu en una vida cristiana auténtica, de experiencia de fe, fraternidad y libertad individual.— T. MARCOS.

BEINERT, W., *Dogmatik studieren*. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1985, 12,5 x 20,5, 241 p.

Esta obra está concebida sobre todo como libro de orientación para estudiantes de teología. Se presenta a modo de pequeño manual del apartado de dogmática, disciplina central de la teología, en la cual el autor pretende situar a los lectores del libro. La primera tarea que el autor se propone es la de dar una información sobre los principios fundamentales de la dogmática, esto es, los conceptos, el método, unidad de fe y pluralismo interpretativo, fuentes. Por ser un libro de enseñanza se intenta que además de un medio de información, lo sea también de aprendizaje, y por ello cada capítulo incluye al final un ejercicio o tarea con el que el lector pueda conseguir por su propio esfuerzo conocimientos más amplios. Ni que decir tiene que este libro, en cuanto que quiere servir a la práctica teológica, será útil para todos los interesados en las cuestiones más importantes de la dogmática.— T. MARCOS.

SUBILIA, V., *Solus Christus*. Claudiana, Torino 1985, 15 x 21, 162 p.

Ante la alternativa, sólo la tradición o sólo la fe o sólo la biblia el autor expone la necesidad de insistir en el mensaje central del cristianismo: sólo Cristo. Así se van dando diversos apuntes sobre el problema de insistir en un aspecto u otro de la fe. El autor, sin embargo, no pretende una polémica sino reavivar la fe cristiana. Insiste en que la civilización actual ha glorificado excesivamente al hombre olvidando la teología de la cruz y convirtiendo la teología de la gloria en la glorificación abusiva del hombre. Con ello el cristianismo se disuelve en la alabanza que la sociedad se tributa a sí misma ya que tiene una conciencia aduladora de sus propias conquistas y cierra los ojos a sus defectos. Un libro que reafirma algunos aspectos positivos del cristianismo y en especial trata de volverlo a su dimensión esencial y siempre actual de fe.— D. NATAL.

FRIES, H., *Fundamental-Théologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1985, 17 x 25, 579 p.

La problemática de la Teología Fundamental cada día se está presentando desde perspectivas más atrayentes y prometedoras. El prof. Fries es de todos conocido en este ámbito de la teología por sus aportaciones al quehacer teológico, ofreciéndonos en esta obra las conclusiones de todo su trabajo en el campo de la investigación de los diversos temas de fundamentación de la teología. Divide la obra en tres libros comenzando por el estudio de la teología de la fe y sus implicaciones filosófico-religiosas, insistiendo en los fundamentos bíblicos de la misma y pasando posteriormente al estudio de la teología como reflexión sistemáticamente llevada de la fe. En un segundo libro analiza el tema de la revelación desde el ámbito de la religiosidad en general y sus connotaciones antropológicas y bíblicas, haciendo hincapié en las conclusiones presentadas por Vaticano I y Vaticano II. Concluyendo con el libro tercero sobre el tema del misterio de la Iglesia como continuadora de la obra de Xto. en la historia de los hombres. Excelente presentación por parte de la editorial.— C. MORÁN.

CHARBONEAU, P.-E., *El hombre en busca de Dios*. Herder, Barcelona 1985, 14 x 21,5, 507 p.

Las preguntas más trascendentales del hombre, se unen con su preocupación por crear una civilización, civilización que se ha vuelto pregunta ella misma, trastocando el sentido del existir humano en busca de solución a sus interrogantes más profundos. De aquí que el problema de Dios responda en su esencia más real al existir del hombre en el tiempo. El autor repasa toda esta problemática desde visiones científicas de la realidad, a análisis filosóficos en profundidad, llegando a crear un discurso religioso fiel con el ser del hombre, de su fe en Dios y de la misma realidad de la fe cristiana. Charboneau no deja rincón del existir humano sin estudiar, preocupado de dar respuesta a este hombre con serias dificultades a la hora de captar el sentido de su existir y la apertura a posibilidades insospechadas cuando topa con la realidad trascendente plenificando su propia realidad vivencial. Obra que puede abrir perspectivas grandiosas a las personas de nuestro tiempo preocupadas por lo fundamental de su existencia.— C. MORÁN.

RATZINGER, Card. Joseph.- MESSORI, V., *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 11,5 x 19, 220 p.

La resonancia eclesial y extraeclesial que ha significado la obra que presentamos, viene motivada sin duda por la figura del actual Prefecto de la Congregación romana para la Doctrina de la fe, pero también insistiríamos en la preocupación actual por la misma temática de la que trata el diálogo del Cardenal con el periodista. Los temas más candentes de la problemática eclesial y teológica son tratados con la sinceridad y crudeza que gusta al teólogo-cardenal Ratzinger cuando trata temas que le preocupan por multitud de motivos. Es un examen de conciencia eclesial con propósitos de enmienda, según el parecer del autor. La sexta edición que tenemos entre manos, es un exponente por sí misma de la gran acogida de crítica o aceptación que ha tenido la obra. Esta edición en folio aparte presenta la «fe de erratas». Por nuestra parte añadiríamos otra errata, entre la primera edición y ésta última: p. 24, línea 9, dice «aspiré a estar». Debe decir, según la presente edición, la sexta, «no aspiré a estar». Buena presentación.— C. MORÁN.

BALTHASAR von, H.U., *Puntos centrales de la fe*, BAC, Madrid 1985, 13 x 20, 395 p.

Las preocupaciones del ilustre teólogo-escritor en este volumen que hoy nos ofrece, recopilación de ciertos artículos aparecidos en otros lugares, se cifraría en el llamar la atención en una línea de exposición positiva sobre un cierto reduccionismo-teológico en el tratamiento de los temas cristianos. La primera parte presenta la catolicidad de la Iglesia desde la apertura al Absoluto en la Cruz y la resurrección. La segunda parte se centra en el estudio del misterio de Cristo desde sus fundamentos dogmáticos y la Eucaristía como momento clave de la presencia de Cristo en todos los tiempos, uniendo la presencia del sacrificio de Xto., junto con el de su Madre, figura ideal de la Iglesia. Concluyendo en la tercera parte sobre las consecuencias prácticas desde la ética cristiana y la espiritualidad de los principios básicos del Evangelio. Obra esclarecedora de puntos de la fe cristiana que deben seguir motivando la vida de la comunidad cristiana.— C. MORÁN.

MARDONES, J.M., *Sociedad moderna y cristianismo*. Corrientes socio-culturales y fe mesiánica. Desclée de Brouwer, Bilbao 1985, 21 x 13,5, 202 p.

Se trata de un libro bien documentado pero al mismo tiempo claro y de amena lectura que nos descubre la realidad socio-cultural española, junto con las dificultades que experimentan los creyentes para dar razón de su fe y esperanza. El autor está convencido que la fe cristiana es mesiánica, posee una dimensión político social, su salvación pasa por la justicia, la fraternidad, la paz y la libertad socio-política. Frente a los riesgos de la modernidad y diálogo con el mundo esta-

mos viviendo hoy en la iglesia un replegamiento, una vuelta a la tradición y ortodoxia. En esto no está la solución, ni en una retirada romántica al sentimiento. La respuesta cristiana debe asumir el riesgo de la modernidad para obtener allí mismo la fe cristiana. No debemos quedarnos en la mediación racional, sino que la fe debe ser al mismo tiempo buena noticia para los pobres y pequeños de este mundo, es decir, elemento transformador de la sociedad.— Javier ANTOLÍN.

Moral-Derecho

HÄRING, B., *Llamados a la santidad. Teología moral para seglares*, Edit. Herder, Barcelona 1985, 25 x 14, 258 p.

El primer pensamiento que le viene a la mente a quien lee con tranquilidad este libro es el de que se encuentra ante un modo nuevo de exponer la moral. Y es que parece que el P. Häring, como despojándose de sus hábitos científicos, hubiera intentado escribir no una moral científica, sino una moral hecha vida. Casi podríamos pensar que este volumen constituye un capítulo de su autobiografía cristiana.

Es grande el gozo que se experimenta al saborear esta exposición desde la perspectiva de la «llamada a la santidad», desde esa llamada a ser «cristianos de cuerpo entero», como el mismo autor nos dice en la introducción. Él mismo está convencido también de que «sólo aquellos que ya experimentan un vivo deseo de responder con todo corazón a la estupenda vocación de cristianos, hijos de Dios y hermanos de Cristo, se tomarán la molestia de leer estas páginas y de reflexionar sobre ellas».

Además hace una exposición llena de sencillez, esa que se logra solamente en las cosas que se viven, de fácil intelección y subrayando siempre lo típicamente cristiano: el sentido cristiano de la vida y el uso cristiano de los medios de que dispone el hombre en su peregrinar terreno. Todo ello lo acompaña de unas «oraciones de carácter meditativo propuestas sucesivamente» con el fin de ayudar a «crecer ulteriormente el deseo de llegar a ser santos junto con la confianza de que esto es posible tratándose de la voluntad inequívoca de Dios».

Algunos la considerarán más una obra de ascética y hasta de mística que de moral. Y puede ser, pero lo cierto es que es una obra admirable de síntesis, de esas que solamente pueden plasmar quienes han recorrido un amplio camino de análisis a cuyo final han logrado simplificarlo todo en unos postulados fundamentales.

Por lo que se refiere a la editorial Herder no cabría más que repetir lo ya acostumbrado de su esmerada presentación.— Z. HERRERO.

GALATI, F., *La guerra «praticamente» impossibile*. Ed. «Augustinus». Palermo 1984, 21 x 15, 124 p.

La cuestión de la licitud de la guerra —de la guerra justa— trae a mal traer a los pensadores cristianos. La legítima defensa contra la injusticia parece requerir, al menos en ciertas ocasiones, el uso de la violencia contra la violencia. Es curioso observar hoy que, al mismo tiempo que los movimientos pacifistas, aun dentro de la Iglesia, se oponen totalmente a toda clase de guerra, entre quienes se dicen también iglesia se defiende una teología de la liberación favoreciendo movimientos de violencia a causa de estados de opresión y explotación. ¿A qué atenerse, pues, en este problema?

En esta obra se plantea la cuestión de la guerra según el pensamiento de Sto. Tomás. En concreto, en la II-II está la famosa cuestión *De bello*, q. 40, en cuyo primer artículo hay una postura a favor de la licitud siempre que: 1.º, el derecho-deber de declarar la guerra se reserve al gobernante; 2.º, exista una causa justa, y 3.º se dé una intención recta en los gobernantes. Recordamos que este concepto de «guerra justa» ha marcado profundamente la tradición de la Iglesia hasta el

conc. Vat. II que nos recuerda en la *Gaudium et Spes* estos principios tomistas en favor de la licitud de una guerra justa, a la vez que condena la guerra total y de agresión. Se pregunta el autor: ¿es ésta la postura en exclusiva tanto de Sto. Tomás como de la Iglesia? El autor, analizando el pensamiento global de Sto. Tomás, concluye con lo que ha sido el título del libro: *la guerra «practicamente» impossibile*. (Téngase en cuenta que en esta expresión «practicamente» equivale a «éticamente»). ¿Hay en esto una contradicción? Hablar de la guerra como de algo siempre injusto parece representar una «utopía» ciertamente en el mundo éste en que vivimos de hecho, pero no, sin embargo, en el mundo nuevo en que se debiera vivir: en el mundo del SER, del BIEN y del AMOR, que no escapa, ni mucho menos, ni al pensamiento global y complejo de Santo Tomás, ni a la doctrina que constituye el «ideal» de la iglesia de Jesús, que es la paz como fruto de la justicia y del amor y no de cualquier guerra justa o injusta...

Quizás pudiéramos terminar diciendo que la guerra, cualquier clase de guerra, no tiene justificación desde la perspectiva del AMOR, y, sin embargo, haya de ser aceptada inevitablemente desde la inmadurez de un mundo en que vivimos no identificado con el amor.— F. CASADO.

LANDI, A., *Il Papa deposto (Pisa 1409) l'idea conciliare nel Grande Scisma*. Claudiana, Torino 1985, 24 x 12, 334 p.

Su autor, Aldo Landi, es doctor en Derecho canónico por la Universidad Gregoriana de Roma (1962) y experto en temas de Historia de la Iglesia y en Teología. El presente trabajo es fruto de una larga investigación en el Departamento de Historia de la Universidad de Florencia. Se trata de un estudio monográfico bien documentado dentro de la canonística medieval y con 42 ilustraciones complementarias. Se analiza la historia del Gran Cisma (1378-1417) con una Iglesia bicéfala y hasta tricéfala, según aparece en la portada de esta obra. Ocupa un lugar preferente y clave el concilio de Pisa (1409) con sus connotaciones jurídico-canónicas, que exigieron la renuncia de los dos Papas, porque resultaban perniciosos para la unidad de la Iglesia. Se les depone al considerar al concilio como algo superior al pontificado. Cobran así auge las ideas y teorías conciliaristas con una apoyatura democrática en Pisa, Constanza y Basilea.

Aunque hay obras extensas y bastante completas sobre esta materia, quedaban algunos puntos oscuros, que se clarifican en este libro sin que se lleguen a hacer descubrimientos esencialmente nuevos. Más que los juicios de valor, que pueden no ser aceptados plenamente por algunos, interesa la documentación dentro de sus condicionamientos históricos, canónicos y dogmáticos. Por eso aparecen muchos textos del *Decreto* de Graciano y de las *Decretales*. Se tiene en cuenta también el entorno político.

El último capítulo se titula «de Pisa a Pisa» ya que en el concilio de Pisa (1511-1512) se dan los últimos coletazos por parte del Conciliarismo que va cediendo ante el primado del Papa a partir del concilio Lateranense V (1512-1517), la reorganización de la Curia Roma, etc. Esta obra, además de clarificar una época confusa de la Historia de la Iglesia, puede ayudar a solucionar algunos problemas actuales, conciliando la primacía del Papa con la colegialidad y la participación de los fieles cristianos.— F. CAMPO.

SEBOTT, R.-MARUCCI, C., *Il nuovo Diritto matrimoniale della Chiesa. Commento giuridico e teologico ai can. 1055-1165 del nuovo CIC*. Dehoniane, Nápoles 1985, 21 x 14, 284 p.

Este volumen, como se aclara en la anteportada, está basado en el libro *Das neue Kirchliche Rherecht (El nuevo Derecho matrimonial de la Iglesia)* de R. Sebott, S.J., cuya reseña apareció en esta revista, 19 (1984) 522-522. Hay que ratificar lo allí expuesto. No se trata ahora de una traducción al italiano, sino más bien de un extracto o resumen bien hecho con algunas ampliaciones y comentarios de índole teológica, que son necesarios para comprender el nuevo Derecho matrimonial a la luz del concilio Vaticano II. Este trabajo complementario ha sido elaborado por el P. Corrado Marucci, también jesuita y profesor de Teología dogmática en la Facultad Pontificia

de la Italia Meridional. Algunas ideas y textos proceden de la obra de este autor, *Parole di Gesù sul divorzio* (Brescia 1982) estudio monográfico bíblico-teológico sobre la indisolubilidad del matrimonio. Es muy interesante su *excursus* sobre el tema complejo de la *lex divina, ius divinum* con el *ius naturale* y el *ius positivum*, cuyos conceptos conviene tener en cuenta para fundamentar sistemáticamente la materia (pp. 47-61).

La obra, inferior en páginas al original alemán, gana en contenido doctrinal con una orientación pastoralista. Habrá que tener en cuenta, como se observa en el prefacio, la interpretación auténtica de la Comisión Pontificia y las normas complementarias de las Conferencias Episcopales sobre posibles impedimentos impeditivos, matrimonios mixtos, etc. Además de una breve introducción sobre la elaboración del Código de 1983, hay una sección dedicada a las fuentes y a la bibliografía general sobre el nuevo Código y más en concreto sobre el derecho matrimonial. Estas obras pueden servir de orientación. Sin ser la bibliografía exhaustiva es bastante completa. Los índices de autores y analítico con las citas bíblicas y cánones del Código de 1917 pueden facilitar su consulta a sacerdotes con cura de almas y a estudiantes de Teología. Se sabe unir la brevedad con la claridad, facilitando la comprensión de la materia.— F. CAMPO.

Filosofía

PEGUEROLES, J., *San Agustín* —Un platonismo cristiano—. PPU, Barcelona 1985, 21 x 14, 279 p.

Bienvenido este libro sobre SAN AGUSTÍN —Un platonismo cristiano— en este año inmediato a la celebración del XVI centenario de la conversión del Santo. Ya conocíamos a Pegueroles por otra obra sobre *El pensamiento filosófico de San Agustín* (1972) que, respecto de la que hoy presentamos, es como una introducción, con unos temas que aquí son desarrollados con mayor amplitud, con sistematización más precisa y con una reflexión más personal.

Haciendo referencia a una estructura, de sabor platónico, sobre el tema de la participación, Pegueroles señala lo que constituye como las líneas generales de la sistematización agustiniana: Dios es el SER, la VERDAD y el BIEN / Los seres creados participan del Ser, de la Verdad y del Bien / Los hombres participan del Ser para ser, de la Verdad para conocer y del Bien para ser mejores. Hay una iluminación ontológica a partir del Ser, y mediante la creación; hay una vuelta al Ser mediante el conocimiento y el amor, que nos llevará a un Dios que, a la vez que es conocido, es también el desconocido que pondrá al pensador ante el fenómeno del ateísmo.

Las distintas participaciones del Ser, de la Verdad y del Bien constituyen estructuralmente la filosofía agustiniana como metafísica, como gnoseología y antropología/ética. Contrariamente a Feuerbach, que niega a Dios para afirmar al hombre, Agustín ve en la afirmación de Dios la grandiosidad del hombre hasta llegar a ser «capax Dei». Al mismo tiempo que felicitamos al autor, le auguramos éxitos con su nueva y próxima obra sobre San Agustín en la historia de la filosofía.— F. CASADO.

BOETHIUS —Prologado por Manfred Fuhrmann y Joachin Gruber—. Darmstad 1984, 20 x 13, 466 p.

Como es sabido, Boecio fue el puente entre Aristóteles y el mundo medieval al menos en el área de la Lógica —traduce al latín el ORGANON de Aristóteles— así como también de otras ideas esparcidas por acá y por allá en algunas de sus obras.

La BAC dedica este volumen a Boecio. Está integrado por una serie de trabajos sobre su pensamiento y comienza con una extensa biografía de setenta y una páginas, críticamente anotadas, que nos ilustran: como apología de Boecio, sobre su muerte, como observaciones acerca del proceso de Boecio y, finalmente, sobre lo que constituyen los principios de la leyenda en torno a este

filósofo. A esta primera parte se siguen otras cuatro que contienen: la segunda el plan global de las obras de Boecio y su importancia como maestro para la Edad Media; la tercera nos ofrece trabajos sobre la lógica, las relaciones con Porfirio y los comentarios a Aristóteles; la cuarta, de los escritos de teología; finalmente, la quinta sobre el libro *De consolazione*. Esta última parte es la más extensa, unas 266 páginas, prácticamente la mitad del volumen.

La BAC, como es su costumbre, nos ofrece una obra digna como exposición, en este caso como en los demás, adecuada y seria del pensamiento político, teórico de las artes, lógico, teológico y hasta poético del filósofo Boecio.— F. CASADO.

GRAEMER-RUEGENBERG, I., *Alberto Magno*. Herder. Barcelona 1985, 21,5 x 14, 165 p.

Alberto de Launingén, el Grande, el pensador que se enfrentó con el Aristóteles que habían hecho suyo los averroístas y que era indispensable conocer, lo introduce en la Europa de su tiempo, estudiándolo y comentando sus obras, preparando así el camino a Tomás de Aquino, que completará la obra de su asimilación en la Escuela. En una época de crisis, como lo fue la primera mitad del siglo XIII en la que nace Alberto y emprende la crítica y exposición de las obras del Estagirita, piensa nuestro filósofo que el peligroso Aristóteles puede ser acercado a las posiciones de la fe. Alberto se fijará también en una naturaleza viva y animada que le hará pasar a la historia como iniciador de las ciencias de la naturaleza. La revisión que hace de toda la obra de Aristóteles le hace merecedor del título de «Doctor universalis».

El libro que presentamos de Ingrid Craemer-Ruegenberg analiza los temas filosóficos referentes a Fe-saber, existencia de Dios y eternidad del mundo, metafísica de las causas y creación, así como los temas en relación con el hombre en sus aspectos material y espiritual, para terminar con la influencia que Alberto Magno ha podido tener en el pensamiento de filósofos posteriores como Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa. De todos modos, Alberto Magno tiene el mérito de haber reunido en numerosas monografías de filosofía natural, lo disperso en diversos escritos aristotélicos y pseudo-aristotélicos de su tiempo, marcando así la pauta para una evolución ulterior de las ciencias en los siglos futuros.— F. CASADO.

OCKHAM, W., v., *Summe der Logik* —Über die Termini— Felix Meiner Verlag. Hamburg 1984, 19 x 12, 166 p.

Tenemos aquí una edición latina y su versión al alemán de la *Summa logicae*, parte I, de Ockham. Como es sabido el nominalismo fue el caballo de batalla de los tiempos de la escolástica tardía, quedando el nombre de Ockham ligado a la lógica terminista. Ockham no fue el inventor absoluto del fenómeno nominalista que, de una o de otra manera se había incoado en algunos filósofos anteriores pero sí fue quien la desarrolló en forma propia, con la propia tendencia a ver los argumentos de la filosofía, en contraste con los de la lógica, como probables más que como demostrativos. Y a nadie se le ocurriría confundir algunos antecedentes de la lógica terminista del siglo XIII con la filosofía ockhamista posterior.

La *Felix Meiner Verlag* ha hecho un buen servicio a los lectores de lengua alemana con esta versión esmerada y bien presentada de la primera parte, *sobre los términos*, de la *Summa Logicae*.— F. CASADO.

MOIJSISCH, B., *Meister Eckhart*. Felix Meiner. Hamburg 1983, 23 x 16, 185 p.

La filosofía del Renacimiento fue un terreno muy abonado para que se desarrollasen posturas doctrinales equívocas que, de hecho, posteriormente tuvieron como consecuencia progresivamente en la filosofía moderna la aparición de los grandes panteísmos de esta época de la filosofía. Pero todo esto tuvo sus antecedentes. Un siglo antes hubo una cierta preparación de este estado de cosas por parte del movimiento ockhamista y del misticismo especulativo al que perteneció el

Maestro Eckhart. Éste, en sus elucubraciones filosófico-teológico-místicas tuvo sus más y sus menos, siendo condenado por unos, por Juan XII, por ej., y defendido por otros, como por Enrique Suso. El autor se fija en tres conceptos fundamentales que han sido siempre conflictivos por la misma naturaleza de las cosas: el de analogía, el de univocidad y el de unidad que podían implicar acusaciones de panteísmo y averroísmo. El estudio de Moijisich confirmará una vez más la dificultad de entender a un Eckhart que quizás no acertara a expresar en conceptos escolásticos nuevas intuiciones metafísicas de quien no dejó de ser un místico genial sin el que sería difícilmente explicable el origen de la filosofía moderna. Se termina la obra con un análisis de la teoría del alma y una transcripción, como apéndice, de la cuestión XXII: *Utrum imago trinitatis sit in anima vel secundum actum vel secundum potentiam.*— F. CASADO.

SCHOLTZ, G., *Die Philosophie Schleiermachers*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1984, 12 x 20, 187 p.

Se trata de un estudio detallado de la figura de Schleiermacher en todas sus facetas. En un libro de pocas dimensiones se nos pone al día con este autor. Schleiermacher fue considerado como un padre de la iglesia del siglo XIX, iniciador de una pedagogía verdaderamente moderna, redescubridor de Platón, filósofo de la fe y un clásico de la hermenéutica. Scholtz nos habla de su actualidad y de la recepción de su doctrina. De sus escritos, del desarrollo interno de su sistema, de sus escritos religiosos y sus trabajos históricos, de las disciplinas sistemáticas que trató como ética, filosofía de la religión, hermenéutica y otras. Finalmente se da una bibliografía definitiva. Esta obra, como las anteriores de este tipo ofrecidas por esta editorial, es de una calidad excelente.— D. NATAL.

KODALLE, K.M. (Hrsg.), *K. Chr. F. Krause (1781-1832)*. Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo. F. Meiner, Hamburg 1985, 16 x 24, 295 p.

Se estudia en este volumen la filosofía de Krause desde diversos puntos de vista. En relación con diversos autores como Kant, o Hegel o Husserl y en relación con diversas disciplinas como la filosofía del Derecho, la metafísica o la filosofía de la historia. Comienza a verse la necesidad de un kantismo más vital. La unión en Krause de Naturaleza y Espíritu fue algo olvidado y de cuyas nefastas consecuencias será difícil lamentarse bastante. En el caso de España el lamento debe ser aún mayor. La ruptura con el krausismo en los ámbitos oficiales llevó a una ciudadanía sin base de derecho, sin ética y sin religión. Dado que el krausismo español tomó un carácter religioso, nos dice el prof. Valls Plana, se le tachó de misticismo y panteísmo. Fue una manera rápida de llamar al precipicio. Precisamente esta obra dedica un gran espacio al krausismo español; su significado en la Institución Libre de enseñanza, su talante ético y vital, su dimensión política y religiosa. Esta labor la desarrollan diversos profesores como A. Guy, M.^a Teresa R. De Lecea, J.J. Gil Cremades, etc. Una obra muy completa y que el lector español agradecerá sin duda.— D. NATAL.

POEGGELER, O., (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Athaeneum, Koenigstein 1985, 13 x 19, 407 p.

La influencia de Heidegger en la cultura contemporánea es tan inmensa que siempre es bueno insistir en su trayectoria como pensador y como fuente de la civilización actual. El autor-editor O. Poggeler, bien conocido como gran estudioso del pensamiento de Hegel y Heidegger, ha seguido una serie de estudios que centran muy bien la figura del gran pensador contemporáneo. Entre otros aspectos estudiados en este volumen conviene destacar: La filosofía de Heidegger y la teología o la escolástica o el protestantismo; el arte y la filosofía, la idea de verdad y la hermenéutica. Es también muy interesante el estudio sobre Heidegger y Marburgo así como el tema de Hei-

degger y la política donde se ponen en cuestión algunas afirmaciones precipitadas sobre Heidegger y el nazismo. Los colaboradores son todos de gran renombre, desde K. Löwith hasta K.O. Apel. Una obra que tiene mucho futuro y precisará la lectura de Heidegger.— D. NATAL.

GINER, S., *Sociología*. Península, Barcelona 1985, 12 x 18, 286 p.

Un libro de texto no tiene por qué ser un mal libro. La obra que presentamos ha sido reeditada diecinueve veces y es clásica en España para la introducción a la sociología. Está puesta al día, la nueva edición, y contiene todos los temas importantes que se esperan en un tratado de sociología fundamental. Las cuestiones metodológicas, las dimensiones básicas de la sociedad, la cultura y el proceso de socialización, la dimensión comunitaria, la economía, la política, el conocimiento de la realidad, el conflicto social, el cambio social, y las sociedades contemporáneas. Una reedición puesta al día, que el estudiante de sociología y cuantos se interesan por los temas sociológicos agradecerán. Se cumplen en esta obra también la teoría bien conocida: los libros buenos se reeditan.— D. NATAL.

Historia

RODRÍGUEZ DÍEZ, J., *Atanatología en Fray Luis de León*. Univ. Pont. de Salamanca. Salamanca 1984, 24 x 17, 117 p.

Consciente el autor de lo no fácil que es decir algo nuevo sobre Fr. Luis de León, ha hecho objeto de su estudio el tema de la inmortalidad del alma racional, tema un tanto dejado a un lado por otros estudiosos del maestro León. La ocasión se la ofreció al autor el hallazgo de un manuscrito sobre el tema «*Utrum animus humanus sit immortalis*».

Antes de adentrarse en el objeto de su investigación, en el apartado III tratan lógicamente, de revisar la historicidad y autenticidad de los manuscritos en que se contienen las «*Quaestiones variae*» de Fr. Luis, para enfrentarse ya directamente con la cuestión. El autor nos va haciendo ver cómo Fr. Luis va haciendo una revisión crítica de pensadores antiguos, sobre todo de las pruebas aristotélicas y platónicas, mostrándose en esto con más inclinación a Platón que a Aristóteles, aunque desde el punto de vista cristiano corregirá y complementará las deficiencias de ambos filósofos. En la mostrabilidad, o cuasi demostrabilidad de dichas pruebas se atiende a los aspectos metafísico, psicológico y eudemonístico del problema de la atanatología desde la perspectiva fray-luisiana.

Para terminar diremos que este extracto de tesis doctoral, bien pensada y estructurada, con razón mereció el sobresaliente «cum laude» con que fue calificada por la Universidad Pontificia de Salamanca.— F. CASADO.

SHANNON, O.S.A., A.C., *The medieval Inquisition*. Washington 1983, 22 x 14, 153 p.

Hablar de la Inquisición, aun hoy, es exponerse a excitar la susceptibilidad de muchos en la sociedad actual. Mala prensa sigue teniendo aquel acontecimiento medieval y hasta cierto punto eclesial. La falta de información histórica lo suficientemente objetiva contribuye a favorecer las posturas frente a lo que fue un suceso peculiar de otros tiempos.

El autor analiza el problema partiendo de las dos sectas heréticas existentes en Italia —los Waldenses y los Albigenses (c. I), y nos presenta un cuadro comparativo de sus errores en relación con la fe de la Iglesia. Era natural que la Iglesia tuviera que vigilar el surgir de los movimientos heréticos que amenazaban la unidad y la integridad de la fe cristiana y que emplease medios adecuados para impedir y penalizar a los culpables de herejía (c. II)—. En el c. III se ocupa el autor de la

institución de la Inquisición papal por parte de Gregorio IX y que, en su tercera etapa, es encomendada a los dominicos y franciscanos, describiéndonos el modo de proceder contra los culpables de herejía. Muy acertadamente examina en el c. IV los aspectos controvertidos del tribunal inquisitorial, atendiendo a las circunstancias y criterios vigentes en aquella alta Edad Media, que, si no excusan totalmente los procedimientos adoptados, sí, al menos, dan una explicación de los mismos. Finalmente, en el c. V nos refiere los diferentes tipos de penitencias infligidas a los culpables.

Mucho ha llovido desde la Edad Media. Es evidente que no podremos juzgar con objetividad sobre ese gran acontecimiento de aquellos tiempos a no ser que lo contemplemos en la objetividad del momento histórico en que tuvo lugar. Esto es lo que ha querido hacer Shannon, el autor, consiguiendo su propósito.— F. CASADO.

PRIEN, Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina*, Ed. Sígueme, Salamanca 1985.

El autor de este volumen, perteneciente a la colección «El peso de los días» n.º 21, no es partidario de la afirmación hegeliana de que América era un continente sin historia.

Hans-Jürgen Prien es un hombre familiarizado con América Latina y nos ofrece en su obra, desde una óptica de teólogo protestante, las líneas y problemas capitales de una historia del cristianismo en Latinoamérica, dando importancia a la etno-historia y al choque cultural y religioso que llevó a América a convertirse en un apéndice del Viejo Continente, pero que desembocará también en una producción propia, como es actualmente la teología de la liberación.

El autor parte de que América es un concepto cultural y no simplemente geográfico, y lo enfoca desde un punto de vista ecuménico de la Iglesia como pueblo de Dios que pretende seguir la trayectoria e influencia del Evangelio en la historia de la Iglesia, incluyendo para ello a las minorías protestantes, que desde un principio se vieron excluidas en la historia de la colonización.

Por último añadir que también se presenta la historia de América Latina teniendo en cuenta los interrogantes más recientes desde una perspectiva autóctona (industrialización, dependencia de capital extranjero, búsqueda de un gobierno capaz de apoyarse en una base de población más extensa...) que inciden en la Iglesia y en la conciencia de la preocupación por una salvación y bienestar social, que ha de constituir una unidad. El volumen además está complementado con mapas explicativos, estadísticas y una bibliografía tan útil como actual, a la vez que presenta unos índices onomásticos y analíticos de gran valor.— CHUS.

RIEHL, W.H., *La sociedad burguesa*. Península, Barcelona 1985, 13 x 20, 270 p.

Hay autores que pasaban desapercibidos y de repente reaparecen con una fuerza inexplicable. W.H. Riehl es uno de ellos. Su descripción de la sociedad burguesa es de una precisión ejemplar. La reducción de todas las cosas a la productividad por la burguesía. Su descripción del filisteo como degeneración del burgués para resumirse en sólo sus intereses, usar todo como medio de hablar de algo y fanfarronear, desde lo más divino hasta lo más humano. La distinción entre estado y sociedad. Y una serie de análisis realmente importantes sobre el campesino, la aristocracia, el burgués y el cuarto estado, y la esencia de la sociedad burguesa hacen que la obra que presentamos tenga de antemano todos los aciertos por su actualidad y su profundidad descriptiva y coherente.— D. NATAL.

MONREAL, A., *El pensamiento político de Joaquín Maurín*. Península, Barcelona 1984, 13 x 20, 204 p.

Es ésta una versión reducida de la tesis doctoral de Antoni Monreal que tiene por objeto reconstruir la ideología política de Joaquín Maurín Juliá. Se sitúa en el ámbito de conocimiento co-

rrespondiente a las ideas políticas de este personaje y a las sucesivas organizaciones que Maurín creó y dirigió. El estudio abarca desde los primeros años veinte, cuando aparece Maurín en la escena política, hasta el levantamiento militar de julio de 1936. Es en este período cuando se da su aportación original y propia. Y es de ésta, de su primera etapa, de la que el libro se ocupa. Fue su fase sindicalista revolucionario y comunista; cuando vivió la política como actor y situándose perfectamente en el terreno de lo teórico. Creo que es una aportación importante para nuestra historia del pensamiento contemporáneo. La figura y obra de Maurín es básica en la tradición de nuestro movimiento obrero.— D. CINEIRA.

PAPERS. *Revista de Sociología*, 25. Joventut 1985. Universidad Autónoma de Barcelona, 15 x 23, 219 p.

Se dedica este número al problema de la juventud en este su año internacional. Se parte de la publicación de Aranguren sobre la juventud europea y otros ensayos. Luego se analiza el significado de aquellos estudios y la situación actual. Esta primera parte se cierra con una investigación sobre la juventud premoderna, transmoderna y postmoderna con sus diferentes características. La segunda parte se dedica al tema del trabajo en la juventud europea, la transición al mundo adulto y las encuestas sobre la juventud. La tercera se dedica a la relación entre la escuela y su paso a la vida activa. En conjunto se trata de un buen estudio que interesará a muchos. Buenos estudios hechos con conocimiento causa. Sin duda que el problema de la juventud postmoderna tendrá un interés especial para cualquier lector ya que describe muy bien el momento actual de lo joven.— D. NATAL.

Espiritualidad

PIKAZA, X., *Anunciar la libertad a los cautivos*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1985, 21 x 13, 403 p.

Este libro quiere ser un manual de catequesis que partiendo de la acción liberadora, nos invita a venir con más hondura hacia la fiesta pascual de los creyentes. Se ofrecen para ello unos esquemas de sencilla catequesis a partir de la Palabra bíblica entendida como anuncio de verdad y libertad para los hombres. El escenario de esta liberación es la historia. Para llegar a esto, el autor, rechaza una visión sacralizante de la historia, como si lo que en ella aconteciera fuera apariencia. Tampoco acepta una visión existencial, donde sólo queda el yo enfrentado con su finitud. La historia es empresa colectiva, compromiso creador y lugar también de transcendencia. En ella caminamos desde un estado de impotencia hacia la liberación. Dios, el hombre y la naturaleza son los tres sujetos de este drama.— PEDRO MAZA.

SPLETT, J., *Liebe zum Wort*. Knecht, Frankfurt am M., 1985, 13 x 20, 216 p.

Se trata de una obra muy preciosa en la que se combinan elementos filosóficos, filológicos y poéticos, para descubrir la profunda realidad simbólica del ser humano y su rendimiento vital de experiencia no trivial. Se estudian textos de Rilke y Novalis. Se da un repaso a la simbólica del agua y los libros. La belleza y su destrucción, el dolor y la alegría son contemplados con amor y sentimiento de paz. Un escrito en conjunto que no se puede describir adecuadamente. Sólo se puede invitar a una lectura reposada, vivida, tranquila y simpatética hasta poder asimilar toda la profunda maravilla de sus contenidos inabarcables que invocan al absoluto.— D. NATAL.

LANZA DEL VASTO, *Peregrinación a las fuentes*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1985, 12 x 18,5, 370 p.

Narra la búsqueda y el peregrinaje de un europeo a la India donde se encuentra con distinta mentalidad. Su búsqueda es la liberación de su persona respecto de las cosas. «¿Cómo librar al hombre de la acción mediante la misma acción?». En esta búsqueda llega hasta Gandhi de quien aprende su doctrina tanto en lo referente al trabajo, «que es deber para todos y camino de salvación en el desarrollo de la persona humana, su paz, su liberación», como a la práctica de la no violencia para llegar a una victoria no política sino espiritual: liberad su alma de la ignorancia. ¿Cómo combatir la violencia? mediante la «no violencia colectiva que tiende al objeto de la verdad que es Dios y Dios es amor». Aunque no llega a las fuentes del Ganges, no desiste de su camino hacia la Sabiduría.— F. DE CASTRO.

RAMBLA, MIHALARET, A., *Andares de un peregrino*. Narcea, Madrid 1985, 13,5 x 21, 140 p.

En nuestros días nos es difícil concederle un poco de nuestro tiempo a Dios, porque lo tenemos todo cronometrado y no nos queda ni un segundo disponible. Pues bien, Rambla Mihalaret, se ha dado cuenta de esto y va haciendo reflexiones de todo lo que nos rodea, las personas, los problemas, el trabajo, etc.... Combina perfectamente sus reflexiones con unos cuantos textos bíblicos. El autor ve el rostro de Dios en todos los acontecimientos, tal vez porque se da cuenta de que lo importante es Dios y desde ahí trabajar por los demás.

Por último, nos da unas sentencias para la vida. La idea central del libro es que hagamos lo que hagamos «debemos ver al Señor frente a nosotros... Entonces nuestro trabajo será realizado plenamente según el Señor».— M.A. CADENAS.

BOROBIO, D., *Sacramentos en comunidad. Comprender. Celebrar. Vivir*. DDB, Bilbao 1984, 15,5 x 21, 321 p.

El presente libro de Dionisio Borobio pretende ofrecernos un libro que nos valga para una catequesis tanto de adultos como de jóvenes. En un lenguaje muy actualizado y bastante sencillo, hace llegar al lector una exposición de los contenidos centrales y de la doctrina fundamental sobre cada uno de los sacramentos. El material que nos presenta viene bien ordenado, según una dinámica catequética integral, que nos permite unir armónicamente la doctrina y la vida, el contenido y la celebración, la experiencia de fe y las razones de esperanza, el rito y el compromiso...

Todos los temas nos vienen presentados de una forma muy completa, ya que nos ofrecen una perspectiva antropológica, teológica, celebrativa y pastoral. En conjunto, es un buen libro.— José Luis ANTOLÍN.

CUADERNOS DE ORACIÓN. Narcea, S.A., n.º 22-23, 19 x 27, 31 p.

Quien es capaz de tener un corazón pobre es el único que puede comprender un encuentro con Dios en la oración. Sólo en la pobreza de nuestra oración entenderemos la persecución y la necesidad de comprometerse con el que sufre la injusticia de vivir oprimido. El que ora sabe muy bien que está llamado a responder a Dios con su compromiso diario allí donde la injusticia humana grita redención. Muy tentador es caer en el otro extremo puramente activista pero un auténtico compromiso cristiano es llamada a la interpelación continua de Dios. Así es como estos cuadernos nos invitan a no perder nunca el horizonte de nuestra meta cristiana.— J. M.

CUADERNOS DE ORACIÓN. Narcea, S.A., n.º 28-29, 19 x 27, 31 p.

Toda nuestra vida debe ser una alabanza. Hoy alabamos en un sinfín de formas. Existe un pluralismo de expresión, todas son válidas cuando salen de un corazón sincero abierto al encuentro con Dios. La música es un medio idóneo de alabanza. Decía S. Agustín «quien canta ora dos veces». Enriquecido queda el n.º 28 con algunas aportaciones musicales, además de ciertos artículos sobre la música en la oración litúrgica. El n.º 29 está salpicado con oraciones y tipos de oraciones, así como sus técnicas para poder celebrarlas en comunidad.— J. M.

LAFRANCE, J., *Perseverantes en la oración*, Narcea, S.A., 1984, 13,5 x 21,5, 235 p.

Vivimos en el tiempo del Espíritu, es el amor del mismo Jesús que se sigue manteniendo presente desde aquella primera efusión de Pentecostés. María y los discípulos experimentan esta presencia constante más si cabe en los momentos de oración. Hoy nos hemos olvidado de esta presencia que inunda la Iglesia, por eso, J. Lafrance nos invita a algunas reflexiones desde la oración del Veni Sancte Spiritus y del Veni Creator.— J. M.

LADA CAMBLOR, J., *Dieron la vida*, Mártires M.S.C. en Centroamérica. Server-Cuesta, Valladolid 1985, 19,5 x 12,5, 118 p.

El autor profundo conocedor de la realidad religiosa y social centroamericana nos presenta la actividad profética y evangelizadora de cuatro compañeros Misioneros del Sagrado Corazón (MSC): Gaspar (Nicaragua), José María, Faustino y Juan (Guatemala). Se nos habla de sus comienzos en la vida religiosa, compromiso misionero en diversos países, la dureza del Quiché, trabajos en los terremotos, su profundo amor por el pueblo y finalmente su martirio. Estos cuatro testigos del Amor de Dios y por eso mismo hermanos de los pobres llegaron a descubrir el rostro de Cristo en los pobres, en las víctimas de la violencia y de la injusticia, esto les llevó a comprometerse y luchar por superar todas esas situaciones de muerte y opresión de los condenados de la tierra. Podemos decir que su muerte fue consecuencia de una vida de servicio total a Jesús y sus pobres. Que todas estas muertes no se olviden fácilmente y ayuden a todos los cristianos especialmente a los MSC. a seguir en el compromiso por el Reino.— Javier ANTOLÍN.

MARTÍN, Francisco, *Rezar hoy*, Ediciones Narcea, Madrid 1985, 13,5 x 21,5, 141 p.

Este libro breve en extensión, nos presenta aspectos de la oración con gran profundidad. Es una obra esencialmente liberadora, ya que aporta aspectos nucleares de la buena noticia de Jesús y lo hace con un lenguaje adecuado al hombre de hoy, en una perspectiva radicalmente evangélica, capaz de mover y conmover el corazón humano.

El autor parte de su experiencia en una casa de oración existente en un piso en una céntrica barriada de Sevilla, donde se palpa que nuestro Dios no es complicado y que se le puede encontrar en todas partes.— José Luis ANTOLÍN.

CUADRADO, Ricardo y MARTÍN, Serafín, *¿Por qué optan los adolescentes?* Serie Horizontes Grana 9, Ediciones Paulinas, Madrid 1985, 13,5 x 21, 215 p.

Este libro tiene una utilidad bastante grande para distintos aspectos de la vida de fe de los adolescentes: grupos de reflexión, aulas de naturaleza, convivencias, encuentros, charlas y clases de formación humano-cristiana y religiosa. Se nos presentan trece opciones muy distintas como pueden ser: por la montaña, por el deporte, por la responsabilidad, por la felicidad, por los derechos humanos, por la no-violencia, etc. Todas las opciones se nos presentan desde un punto de

vista práctico y pastoral y orientado hacia una educación personalizada. Es un libro para los muchachos; pero también un buen complemento para los educadores que quieren hacer a los jóvenes y a los adolescentes los protagonistas de su propio proyecto personal.— José Luis ANTOLÍN

FRANCIA, Alfonso, *Atentos al cruce*, Serie Horizontes Grana 6, Ediciones Paulinas, Madrid 1985, 13,5 x 21, 327 p.

En el presente libro Alfonso Francia nos presenta 16 temas para preadolescentes. En todos ellos se respira un gran ambiente de vida. Invitan a creer en ella y a crearla e invita, también, a creer en la persona humana. El temario no nos define intereses o necesidades, sino que nos lleva a reflexionarlos, encarnarlos; a cambiar y estructurar la vida con motivaciones profundas, creando una juventud nueva, creadora y cristiana. Trata los temas clásicos en esta etapa de la vida cómo pueden ser quién soy yo, la amistad, el cuerpo, Cristo, etc.; pero lo hace de tal forma que el libro es un buen complemento para los educadores y animadores de muy diversos ambientes: rurales, urbanos, escolarizados o no, más comprometidos y abiertos a la fe, etc. El gran acierto de este libro es que su autor tiene como colaboradores a distintos jóvenes, que dan a la obra un aire de modernidad y un estilo joven y práctico.— José Luis ANTOLÍN.

GRIFFITHS, B., *El matrimonio de Oriente y Occidente*, Ediciones Paulinas 1985, 12,5 x 20, 191 p.

El autor de este libro intenta transmitirnos su experiencia desde su monasterio de la India. Parece ser que el monasterio fundado por él se ha convertido en un lugar de peregrinación, al que acuden centenares de personas de todo el mundo con sus problemas, dudas y anhelos por encontrar a Dios en sus vidas. El P. Griffiths puede hablar de esto, ya que está en contacto permanente con esta gente y además conoce también al hombre de Occidente. Este monje benedictino piensa que a pesar de la situación vacilante de Oriente y de la degradación en el orden moral y religioso de Occidente, todavía es posible recuperar el vigor de ambas culturas con una mutua ayuda, con una unión absoluta hasta fundirse en Dios. José Luis ANTOLÍN.

CORREA, Jose Carlos, *Orar es amar*. Ediciones Paulinas 1985, 12,5 x 20, 213 p.

La dinámica que usa el autor en este libro preside, recorre, alterna y envuelve todo el texto. La claridad y la profundidad son dos constantes a lo largo de todo el libro. El autor llena al lector de optimismo y esperanza, ya que le convence de que Dios nos ha amado primero de mil formas distintas y gratuitamente. El camino de la oración es la forma de responder y amar a Dios. Orar es amar y nos propone tres etapas para hacerlo y para llegar a un encuentro profundo con el Padre. Al final del tema tratado, nos presenta una reflexión por medio de un cuestionario que nos invita claramente al compromiso.— José Luis ANTOLÍN.

FRANCIA, Alfonso, *Razones para vivir*. Serie Horizontes Grana 7, Ediciones Paulinas, Madrid 1985, 13,5 x 21, 286 p.

Este libro tiene un esquema muy parecido al otro libro del mismo autor *Atentos al Cruce*. Nos presenta 15 temas de actualidad para jóvenes. Todos ellos son una invitación clara y seductora a vivir la vida en cristiano. Parece bastante acertado este temario en este período de maduración por el que pasan los jóvenes de esta etapa. Está recomendado para 15 años en adelante. Todo nos lo presenta en un lenguaje claro, juvenil y universal, para impulsar al lector a ser comunicativo, solidario y participativo con los problemas del grupo y de la sociedad. Es un valioso instru-

mento de apoyo para aquellos grupos que quieren vivir su fe desde una exigencia seria y en una dimensión festiva.— José Luis ANTOLÍN.

RAGUIN, Y., *El libro de María*, Narcea, Madrid 1985, 13,5 x 21,5, 129 p.

Se ha titulado esta obra: El libro de María. Ciertamente, es ella quien ocupa el lugar central pero, siempre en relación con Jesús, José y los hombres. El autor quiere introducirnos en el Misterio de María a través del análisis sencillo de los principales sucesos de su vida. Por eso, nos quiere hacer ver que el itinerario de María está ritmado por luces momentáneas, rápidas y fulgurantes iluminaciones seguidas de una lenta reflexión. Esta reflexión se concretiza en María de un modo especial en tres grandes silencios: el que precede a la Encarnación; el del tiempo de la gestación y de la espera del nacimiento, y el del fin de su vida: silencio que comienza en el Calvario y finaliza en el corazón de la primera comunidad cristiana.— M. OLAORTUA.

TONKO, B., *Pater Bernard Tonko* —ein Priester unserer Zeit—. Wien 1984, 21 x 15, 176 p.

Presentamos una selección de cartas, discursos y homilias del P. Bernard Tonko, restaurador de la orden agustiniana en Viena. Nació en Tropau, Austria en 1912. Conoció la caída de la monarquía y vivió las angustias y sufrimientos de los territorios de habla alemana y los grandes problemas que afectaron a los Sudetes. Hombre de fe profunda que apostó por la solución de los problemas de su gente a base del pensamiento cristiano. Se interesó por los problemas existenciales de los hombres, al principio por los que afectaban a las vicisitudes de los alemanes en la Europa oriental y más tarde en relación con todo lo referente a los prófugos de los estados del este y a la ayuda a los emigrantes de todo el mundo. Su gran sentido del humor y sus extraordinarias cualidades humanas contribuyeron al gran éxito de su personalidad en responsabilidades civiles, eclesiales y sociales. En resumen, un apostolado de la pluma de un sacerdote de nuestros tiempos es lo que se revela en este libro.— F. CASADO.

ENOMIYA, H.M. y LASSALLE, *Zazen y los ejercicios de San Ignacio*. Ediciones Paulinas 1985, 12,5 x 20, 95 p.

El presente libro nos presenta los Ejercicios de San Ignacio como el único método de la espiritualidad cristiana comparable con el yoga o con el zen; añadiendo, que no hay método de meditación cristiana que desarrolle mejor y conduzca a la perfección suma y a la experiencia mística, pasando incluso por las facultades naturales de la persona humana.

Las páginas de este libro intentan responder al interrogante que se plantean muchos cristianos al preferir hoy tomar parte en cursos de zen que en ejercicios espirituales. El libro nos expone las diferencias y coincidencias recíprocas de los dos campos y presenta una posibilidad de complementación mutua.— José Luis ANTOLÍN.

Psicología-Pedagogía

PÉREZ PIÑERO, Rafael, *Ser persona*. Narcea, Madrid 1985, 13,5 x 21, 205 p.

Sencillo, claro y bueno este intento del autor de analizar la personalidad humana. La obra está estructurada en dos partes: La primera, es un proceso de Descosificación que arranca desde el reconocerse pecador y llega hasta la misma aceptación de la muerte. Pero, esta desnudez de la per-

sonalidad no tendría ningún sentido sin la segunda parte, ya que el yo está abierto al tú, al amor, a una relación que le plenifica en la medida que se ha ido despojando de todo. En las dos partes está presente Dios; en la primera, ayudándole en ese despojarse, y en la segunda, saliendo al encuentro de quien le busca. Creo que el autor nos ha proporcionado una auténtica joya literaria, muy válida para adentrarnos en nosotros mismos y llegar a comprender un poco mejor el Misterio de la persona.— M. OLAORTUA.

BOWEN, James. *Historia de la educación occidental*. Tomo III. El occidente moderno: Europa y el Nuevo Mundo. Siglos XVII-XX. Editorial Herder. Barcelona 1985, 15,5 x 24, 736 p.

En este tercer tomo de su obra, Bowen completa su propósito de ayudar a la comprensión de los procesos históricos a todos los que trabajan en la educación a la hora de formular nuevas ideas.

Según declaración del propio autor, el título original de la obra era «La cultura occidental y el proceso de la educación», queriendo examinar la interacción entre la historia de las ideas y su institucionalización en el proceso de la educación. Aunque el título cambió, sin embargo en la obra su autor ha mantenido aquella intención e interés originales.

El contenido del tomo III cubre el período de disidencia educativa que se hizo patente a principios del siglo XVII y alcanzó proporciones críticas en fecha reciente. El autor se interesa de modo particular en el análisis del movimiento holista en la labor educativa de Rousseau, Pestalozzi, Froebel y Herbart, trazando la línea del proceso mediante el cual el pensamiento de estos autores y educadores se llevó a la práctica en las aulas a finales del siglo XIX y comienzos del XX en una forma degenerada.

Señala Bowen que la tendencia desde 1950 ha consistido en modelar la educación y la teoría educativas sobre los métodos de las ciencias empíricas, con la creencia de encontrar ahí la solución a los problemas. Luego se ha visto, dice, lo inadecuado de los enfoques positivistas.

Desde la situación actual en la que aún no hemos logrado una teoría coherente de la educación, el autor acaba poniendo en claro que el pensamiento y la práctica educativos deben moverse más allá de anticuada fase positivista, ponerse al día en los avances científicos y desarrollar una teoría coherente para el futuro. Como objetivo principal, todos los cambios y mejoras del proceso educativo deben buscar la humanización de cada nueva generación. Para ello señala como necesario la eliminación de dualismos destructivos.

Bowen concluye este tercer volumen y su obra expresando su confianza en que la reconsideración de algunas de las doctrinas humanistas y holistas de los últimos siglos podrían sugerirnos el camino a seguir en el futuro.— Máximo MATEOS.

WEINERT, Ansfried B., *Manual de psicología de la organización. La conducta humana en las organizaciones*. Editorial Herder. Barcelona 1985, 20 x 25, 468 p.

Ansfried B. Weinert es doctor de filosofía y profesor en la Universidad de Giessen (Alemania) y se especializó en el tema del que trata su obra en la Universidad de Berkeley (California).

Este *Manual de la psicología de la organización* estudia la conducta humana en las organizaciones fundamentándose en la aplicación de conceptos científicos a fenómenos observables en las organizaciones humanas. Se trata de hacer ver la necesidad de contemplar al individuo, al grupo y a la organización como partes interactuantes y que se influyen mutuamente. El autor apoya sus conclusiones en su experiencia ejercida durante años en diversas organizaciones de la industria y la economía y en la enseñanza e investigación. Se hace énfasis en el uso de métodos apropiados para el estudio de la conducta humana en los grupos, a fin de comprender por qué las personas se comportan como lo hacen, y para llegar a establecer un marco teórico que ayude a enfrentarse a los problemas que surgen de la interacción de las personas y las organizaciones.

El libro ha sido pensado para estudiantes, profesores, investigadores y personas interesadas en problemas humanos inherentes a los procesos de organizaciones de todo tipo.

Se estudian las características de los grupos y se hace ver su influencia en el individuo, tanto en sus actitudes como en las motivaciones y comportamientos. Se hace resaltar la motivación como factor primordial en el proceso de grupos. Cuando una persona no trabaja, no es leal a la organización, no manifiesta iniciativa ni creatividad, no asume responsabilidades ni realiza esfuerzos, lo más probable es que no encuentre razones motivantes en su tarea. Además del estilo de dirección sobre el grupo, para comprender los fenómenos que tienen lugar en el mundo del trabajo subraya también el autor la importancia de los fundamentos teóricos sobre la concepción del trabajo y su influencia en la vida de la persona.

El autor trata de satisfacer igualmente a los teóricos y a los prácticos, presentando un material que sirva al mismo tiempo para el estudio, la didáctica y la investigación.— Máximo MATEOS.

BANDURA, A. y RIBES, E., *Modificación de Conducta. Análisis de la agresión y la delincuencia*. Editorial Trillas. México 1984, 15 x 23, 347 p.

En esta obra se reproducen los trabajos expuestos en el Tercer Simposio sobre la Modificación de Conducta celebrado en la ciudad de México en enero de 1973. Dicho simposio quería demostrar la posibilidad de estudiar, con rigor de laboratorio, los problemas de la violencia social. Entre los temas, dos se consideraron fundamentales: el análisis experimental de la agresión, y la delincuencia: su prevención y modificación.

El índice general de la obra da una idea completa acerca de su contenido. La introducción señala ciertos criterios metodológicos y sociológicos sobre el problema de la agresión. Siguen dos trabajos que tratan problemas relativos a la investigación experimental de la agresión en animales, en situaciones de laboratorio. Se detallan a continuación algunas consideraciones sobre tecnología para medir y controlar conductas en humanos con desviaciones sociales y se describen técnicas correctivas para delincuentes en ambientes institucionales. Las ponencias restantes se concentran en aspectos preventivos de la delincuencia mediante técnicas que afectan de manera directa a la comunidad social. Un artículo final de Albert Bandura ofrece un avance de la investigación sobre la agresión social en humanos.

Se refleja en el libro un denominador común haciendo ver la importancia que tiene la intervención del científico de la conducta en la solución de los problemas que plantea la violencia en nuestros días. La humanidad requiere, además de códigos benevolentes de autorreforzamiento, sistemas de reforzamiento social que apoyen continuamente la conducta compasiva y desalienten la crueldad. De ahí que los avances que se consigan en la comprensión de la conducta humana deban incrementar la posibilidad de que el hombre utilice el progreso de manera benéfica y no con fines destructivos.— Máximo MATEOS.

CHRISTENSEN, Howard B., *Estadística paso a paso*. Editorial Trillas. México 1983, 15 x 23, 682 p.

Si es cierto que son muchos los libros de estadística, sin embargo, no todos tienen la misma finalidad ni consiguen por igual sus propósitos. *Estadística paso a paso* presenta un enfoque simplificado que facilita, a los estudiantes que se inician en el aprendizaje de esta materia, la comprensión de los conceptos básicos de la estadística.

Se ha considerado como singularidad de este libro el que tanto su formato como el desarrollo de los temas fueron realizados siguiendo las directrices de diseñadores y psicólogos educacionales. El objetivo principal de esta obra es ayudar a los estudiantes de un primer curso de estadística a que por sí solos, independientemente de la ayuda del profesor, puedan dominar los conceptos estadísticos fundamentales a este nivel. El libro muestra los pasos esenciales de la investigación estadística, recolección, resumen e interpretación de datos, con abundantes ejemplos al final de cada lección para el ejercicio práctico de las técnicas estadísticas en la gran variedad de campos donde pueden ser aplicadas.

Al comienzo del libro hay una sección con las normas para el empleo del texto. En esa misma sección se explica también la estructura del libro y su contenido. Después de la aclaración terminológica se avanza gradualmente en el contenido estadístico describiendo los pasos del proceso de investigación estadística hasta llegar a la inferencia.

El libro es recomendable, sobre todo, para quienes se adentran por vez primera en el mundo de la estadística.— Máximo MATEOS.

MATSON, Floyd W., *Conductismo y Humanismo. ¿Enfoques antagónicos o complementarios?* Editorial Trillas. México 1984, 15 x 23, 135 p.

En este libro, Matson presenta una selección de artículos que muestran argumentos de las dos concepciones radicalmente diferentes del hombre en la psicología actual. La primera mitad del libro reproduce las contribuciones al simposio que bajo el título *Psychology and Humanism* fueron publicadas primeramente en *The Humanist*. Los artículos restantes añaden originalidad y autoridad y permiten, en cierto modo, apreciar los antagonismos y complementariedad en la controversia conductismo-humanismo.

Como se desprende de las posturas representadas en este libro, las concepciones determinista y voluntarista de la naturaleza humana persisten en las teorías psicológicas, después de siglos de polémica filosófica. Para los conductistas (Skinner, MacCorquodale, Day, etc), los argumentos de la psicología humanista no dejan de ser ilusiones fantásticas. Los psicólogos humanistas, a su vez, ven con aprensión y miedo la «psicotecnología» anunciada por Skinner y Clark.

Del análisis del contenido se desprende ocasionalmente que, a pesar del antagonismo, Conductismo y Humanismo coinciden, sin embargo, en ciertos aspectos. Dichas coincidencias tienen a veces carácter negativo, mostrando las limitaciones de ambos en la búsqueda psicológica a la respuesta última al misterio del hombre. Así, mientras Skinner toma las ratas blancas como paradigma humano y niega la libertad y la dignidad humanas, se ve también cierta tendencia en la psicología humanista que podría disolver la individualidad humana en el grupo.

El desarrollo de los temas presentados en este libro facilita la comprensión del importante debate conductista-humanista sobre la naturaleza y el destino de la persona. Así mismo, el pluralismo de perspectivas y la competencia de los contrincantes iluminan el camino hacia una comprensión más auténtica del comportamiento humano desde la psicología.— Máximo MATEOS.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XX, 1985

1. ARTÍCULOS

CAMPELO, M. M. ^a , <i>Los valores de la intimidad. Iniciación a una antropología agustiniana</i>	181-225, 529-570
CAMPO DEL POZO, F., <i>El derecho particular de la Iglesia según el Código de 1983</i>	473-528
CILLERUELO, L., +, <i>La amistad, san Agustín y la actualidad</i>	79-104
CUENCA, J.M., <i>Misterio de Cristo, Historia de la Salvación, Cristocentrismo</i>	295-326
MARCOS MARTÍNEZ, T., <i>El hombre ante Dios. Ser humano y revelación según Karl Rahner</i>	3-62
MIELGO, C., <i>Estudios recientes sobre la composición del Pentateuco</i>	63-78
RODRÍGUEZ, A., <i>¿Qué respuesta esperaba Pablo de los Corintios en 2Cor 10-13?</i>	227-271
SABUGAL, S., <i>Reino y reinado de Dios en el judaísmo antiguo</i>	105-113
SABUGAL, S., <i>Reino y reinado de Dios en el mensaje de Jesús</i>	273-293
SABUGAL, S., <i>El «Símbolo de la fe» ayer y hoy</i>	413-472
VEGA, J., <i>La vocación agustiniana</i>	385-412

2. TEXTOS Y GLOSAS

CILLERUELO, L., +, <i>Fundamento teológico del dinamismo agustiniano</i>	115-123
NATAL, D., <i>Significación humana de la técnica en Ortega</i>	327-335
RODRÍGUEZ, L., <i>500 Centenario de Martín Lutero</i>	125-134
SANTOS LÓPEZ, M., <i>Individuo y razón en la teoría crítica de la Escuela de Francfort</i> ..	135-144

3. BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

ANDRADE, B., <i>Encuentro con Dios en la historia</i>	340
BAYER, O., <i>Aus Glauben leben</i>	147
BLUM, E., <i>Die Komposition der Vätergeschichte</i>	337
DIETZFELBINGER, C., <i>Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie</i>	572
DREYFUS, F., <i>Jésus savait-il qu'il était Dieu?</i>	146
DUPONT, J., <i>Nouvelles études sur les Actes des Apôtres</i>	148
DUPONT, J., <i>Les trois apocalypses synoptiques</i>	572
ECKSTEIN, H. J., <i>Der Begriff Syneidesis bei Paulus</i>	148
EDLER, R., <i>Das Kerigma des Propheten Zefanja</i>	338
FITZMYER, J.A., <i>Catecismo cristológico</i>	147
HERRMANN, S., <i>Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento</i>	338
JASPERT, B., <i>Rudolf Bulmann Werk und Wirkung</i>	339
KAISER, O., <i>Von Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments</i>	338

KELINER, W., <i>Der Traum vom Menschensohn</i>	340
KERTEIGE, K., (Hrsg.) <i>Ethik des Neues Testaments</i>	149
MANNUCCI, V., <i>La Biblia como palabra de Dios</i>	571
MARTIN-ACHARD, E., <i>Amos, L'homme, le message, l'influence</i>	339
MARTÍNEZ AZCONA, A., <i>Por si no puedes leer el Antiguo Testamento</i>	571
NEL, Ph. J., <i>The Structure and Ethos of Wisdom Admonitions in Proverbs</i>	145
PIKAZA, X., <i>Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños</i>	149
RIESNER, R., <i>Jesús als Lehrer</i>	146
SCHLATTER, A., <i>Der Brief des Jakobus</i>	341
SCHMITHALS, W., <i>Einleitung in die drei ersten Evangelien</i>	572
SCHNEIDER, G., <i>Die Apostelgeschichte</i>	340
SOBRINO, J.A. de, <i>Así fue Jesús</i>	340
THEISSEN, G., <i>Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht</i>	341
VOUGA, F., <i>L'Épître de Saint Jacques</i>	148
WESTERMANN, C., <i>Erträge der Forschung am Alten Testament</i>	145
WESTERMANN, C., <i>Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Test.</i>	146

TEOLOGÍA

AGUSTÍN, S., <i>Obras completas. Escritos antipelagianos</i>	347
AGUSTÍN, S., <i>Obras completas. Sermones, 6</i>	573
ALFARO, J., <i>Revelación cristiana, fe y teología</i>	344
BALTHASAR, U. von, <i>Puntos centrales de la fe</i>	577
BEINERT, W., <i>Dogmatik studieren</i>	576
BOEHM, S., <i>La temporalité dans l'anthropologie augustinienne</i>	153
BOUYER, L., <i>Cosmos</i>	155
COLLANTES, J., <i>La fe de la Iglesia católica</i>	151
CHARBONEAU, P., <i>El hombre en busca de Dios</i>	577
DIDACHE (Apostellehre). <i>Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Dionet</i>	152
EICHER, P., (Hrsg.) <i>Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe</i>	155
ESTRADA, J.A., <i>La Iglesia ¿institución o carisma?</i>	151
FERLISI, G., <i>Confessioni di S. Agostino. Guida alla lettura</i>	153
FINKENZELLER, J., <i>Grundkurs Gotteslehre</i>	150
FRIES, F., <i>Fundamental-Theologie</i>	576
GANOCZY, A., <i>Einführung in die Dogmatik</i>	150
GILBERT, P., <i>Dire l'Ineffable</i>	151
IRIBARRÉN, J., <i>Documentos de la conferencia episcopal española</i>	349
JOEST, W., <i>Dogmatik. Bd. I. Die Wirklichkeit Gottes</i>	155
JÜNGEL, E., <i>Dios como misterio del mundo</i>	155
KASPER, W., <i>Der Gott Jesu Christi</i>	345
KOLB, A., <i>Theologie im Dialog</i>	575
KUENG, D. TRACY, <i>Theologie. Wohin?</i>	154
LANGA, P., <i>San Agustín y el progreso de la teología matrimonial</i>	153
MARDONES, J., <i>Sociedad moderna y cristianismo</i>	577
MICHEL, M., <i>Voies nouvelles pour la théologie</i>	154
MOLTMANN, J., <i>Gott in der Schoefnung</i>	347
NOCKE, F.J., <i>Wort und Geste</i>	348
NOCKE, F.J., <i>Escatología</i>	349
PARDO DE ANDRADE, M., <i>La conversione di Sant'Agostino</i>	575
PETER OF WALTHAM, <i>Remediarium conversorum</i>	152
PETREMENT, S., <i>Le Dieu séparé</i>	346
PHOTIUS PATRIARCHA CONSTANTINOPOLITANUS. Vol. I <i>Epistulae et Amphilogua</i>	152
PINTARIC, D., <i>Sprache und Trinität</i>	346

RAMOS REGIDOR, J., <i>Jesús y el despertar de los oprimidos</i>	156
RATZINGER, J., <i>Les principes de la théologie catholique</i>	344
RATZINGER, J.,-MESSORI, V., <i>Informe sobre la fe</i>	577
RODRÍGUEZ, J.M. ^a , <i>'Le Confessioni' di Agostino d'Ippona</i>	573
RUBIO, L., <i>Los ministerios en la Iglesia</i>	348
SCANAVINO, G., <i>La nostra avventura. Rilettura delle Confessioni</i>	573
SCHILSON, A., <i>Theologie, als Sacramententheologie</i>	149
SCHUETZ, C., <i>Einführung in die Pneumatologie</i>	575
SIEBEN, H.J., <i>Traktate und Theorien zum Konzil</i>	156
SOELLE, D., <i>Scegli la vita</i>	349
SUBILIA, V., <i>Solus Christus</i>	576
TIMM, H., <i>Das Welt Quadrat</i>	349
TORRANCE, T., <i>The mediation of Christ</i>	348
VARIOS, <i>La théologie a l'épreuve de la vérité</i>	344
VARIOS, <i>Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo</i>	574
VERWILGHEM, A., <i>Christologie et Spiritualité selon Saint Augustin</i>	574
WELTE, B., <i>¿Qué es creer?</i>	157
WENZ, G., <i>Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit</i> ..	156

MORAL-DERECHO

AMOROS AZPILICUETA, J.J., <i>La libertad religiosa en la Constitución española de 1978</i>	352
ARZA, A., <i>Remedios jurídicos a los matrimonios rotos</i>	160
AUER, A., <i>Umwelt Ethik</i>	350
AZNAR GIL, F.R., <i>La administración de los bienes temporales de la Iglesia</i>	159
BARROSO, P., <i>Códigos deontológicos de los medios de comunicación</i>	351
BELENCHON, E., <i>La prueba pericial en los procesos de nulidad de matrimonio</i>	352
CAPELLINI, E., MARCHESI, M., <i>Il nuovo Codice</i>	160
CICCONE, L., <i>Etica sessuale cristiana</i>	351
COTTA, S.,-TRAPE, A., <i>Matteo Novelli e l'Agostinismo Politico del Trecento</i>	353
DAMIATA, M., <i>Alvaro Pelagio, teocratico scontento</i>	353
DELGADO, J.M., <i>Nietzsche en sus textos</i>	354
FENEBERG, R., <i>Gerechtigkeit schafft Frieden</i>	350
FUMIGALLI, O., <i>Diritto, persona e vita sociale</i>	355
GALATI, F., <i>La guerra 'praticamente' impossibile</i>	578
GONZÁLEZ DEL VALLE, J.M., <i>Derecho canónico matrimonial según el Código de 1983</i>	355
HAERING, B., <i>Llamados a la santidad</i>	578
HORTELANO, A., <i>Problemas actuales de moral III</i>	157
KOHLBERG, L., <i>Essays on Moral developement</i>	351
LANDI, A., <i>Il Papa deposto (Pisa 1409). L'idea conciliare nel Grande Scisma</i>	579
LOMBARDÍA, P., <i>Lecciones de Derecho Canónico</i>	161
LÓPEZ ALARCÓN, M., NAVARRO, R., <i>Curso de Derecho matrimonial canónico</i>	161
MORETTI, J.M., DINECHIN, O., <i>El desafío genético</i>	352
REINA BERNALDEZ, A., <i>Legislación eclesiástica</i>	356
ROGGENDORF, J., <i>El sistema del impuesto eclesiástico de la R.F.A.</i>	160
SCWENDENWEIN, H., <i>Das neue Kirchen-recht</i>	162
SEBOTT, R.-MARUCCI, C., <i>Il nuovo Diritto matrimoniale della Chiesa</i>	579
STANKE, G., <i>Die Lehre von den 'Quellen der Moralität'</i>	350
TWOUSCHKA, M., <i>Ethik der Religionen-Lehre und Leben</i>	351
UTZ, A.F., <i>La filosofía económica del marxismo</i>	157
UTZ, A.F., <i>Ante el marxismo y el capitalismo</i>	158
UTZ, A.F., <i>Neomarxismo y orden económico pluralista</i>	158
UTZ, A.F., <i>Política social</i>	159
WEGAN, M., <i>Ehe Scheidung Auswege mit der Kirche</i>	356

FILOSOFÍA

ASTOLFI, J.P., <i>Expérimenter. Sur les chemins de l'explication scientifique</i>	165
BLASCO, J.L., <i>Significado y experiencia</i>	166
BOETHIUS, <i>Prologado por M. Fuhrmann y J. Gruber</i>	580
BROWN, R., <i>The nature of social laws</i>	165
CASTAÑEDA, J., <i>Ser humano</i>	166
CASTELLANO, D., <i>La libertad soggetiva</i>	358
DARWALL, S.L., <i>Impartial Reason</i>	165
DETIENNE, M., <i>La invención mitológica</i>	365
ESTEVA FABREGAT, C., <i>Estado, etnicidad y biculturalismo</i>	168
FELICE, A., CONINCK, A., <i>Cours de Métaphysique</i>	164
FONSECA LABRADA, H.E., <i>Moral, sociedad y antropología en Nietzsche</i>	365
FORMENT, E., <i>Persona y personalidad</i>	163
FORMENT, E., <i>Introducción a la Metafísica</i>	163
FRANZ, M.L., von, <i>Traum und Tod</i>	168
FREGE, G., <i>Investigaciones lógicas</i>	366
GARCÍA PRADA, J.M., <i>Las ciencias y sus métodos</i>	166
GINER, S., <i>Sociología</i>	583
GOERDT, W., <i>Russische Philosophie</i>	167
GRAEMER-RUEGENBERG, I., <i>Alberto Magno</i>	581
GUTTING, G., <i>Religious Belief and Religious Skepticism</i>	361
HELLER, A., <i>Crítica de la Ilustración</i>	362
HERMES, H., <i>Introducción a la teoría de la computabilidad</i>	366
KAISER, Ph.-PETERS, D.D., <i>Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis</i>	363
KIERKEGAARD, S., <i>Puoi soffrire con goia</i>	360
KODALLE, K.M., (Hrgs.) <i>K. Chr. F. Krause</i>	582
KOPPER, J., <i>Die Stellung der 'Kritik der reinen Vernunft' in der neueren Philosophie</i>	167
LANG, B., (Hrgs.) <i>Das tanzende Wort</i>	167
LUHMANN, N., <i>El amor como pasión</i>	360
LUTZ-BACHMANN, M., (Hrgs.) <i>Ueber D. Friedrich Nietzsche</i>	365
LLANSO, J., <i>De la nada al infinito</i>	357
MOISISCH, B., <i>Meister Eckhart</i>	581
OCKHAM, W., <i>Summe der Logik</i>	581
ORRINGER, N., <i>Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega</i>	357
ORRINGER, N., <i>Unamuno y los protestantes liberales</i>	357
PAPERS, <i>Revista de Sociología</i> , 22/23	168
PAPERS, <i>Revista de Sociología</i> , 25	585
PEGUEROLAS, J., <i>San Agustín</i>	580
POEGELER, O., <i>Heidegger</i>	582
POPPER, K.R., <i>Post Scriptum a la lógica de la investigación científica</i>	162
POPPER, K.R., <i>Auf der Suche nach einer besseren Welt</i>	361
RABADE, S., <i>Método y pensamiento en la modernidad</i>	358
RIAZA MORALES, J.M. ^a , <i>El comienzo del mundo. El hombre</i>	364
RICKEN, R., (Hrgs.) <i>Lexikon der Erkenntnistheorie und Methaphysik</i>	365
RIEDINGER, M., <i>Das Wort 'gut' in der angelsächsischen Metaethik</i>	164
ITTER, J., <i>Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 6</i>	362
ROED, W., <i>Geschichte der Philosophie. Band VIII</i>	364
SACHSSE, H., <i>Oekologische Philosophie</i>	363
SÁNCHEZ Y MECA, D., <i>Martín Buber</i>	359
SCHOLTZ, G., <i>Die Philosophie Schleiermachers</i>	582
TEICHNER, W., <i>Mensch und Gott in der Entfremdung oder der Krise der Subjektivität</i> ..	167
TORREVEJANO, M., <i>Razón y metafísica en Kant</i>	359
TURIENZO, S.A., <i>El hombre y su soledad</i>	164

UNA JUÁREZ, O., <i>Comunicación y libertad</i>	360
URDANOZ, R., <i>Historia de la filosofía. VII. Siglo XX</i>	364
WHITEHEAD, A.N., <i>La función de la razón</i>	366
WOLLHEIM, R., <i>The Tread of Life</i>	362

HISTORIA

AGOSTINO, D.F., <i>Imaginación simbólica y estructura social</i>	369
BERTELLI, S., <i>Rebeldes, Libertinos y Ortodoxos en el Barroco</i>	368
CARILE, S., <i>Il metodismo</i>	371
CHALENDARD, M., <i>A Jerusalem, Notre Dame de France</i>	372
GRADO, G. MERLO, <i>Valdesi e Valdismi medievali</i>	368
JEDIN, H., REPGEN, K., <i>Manual de Historia de la Iglesia s. XXI</i>	168
JUNGHAUS, H., <i>Der junge Luther und die Humanisme</i>	370
KER, N.R., <i>Medieval Manuscript in British libraries. vol. III</i>	367
MARTIANUS CAPELLA, <i>De nuptiis Mercurii et Philologiae</i>	169
<i>Mitología Griega y Romana.</i> Rioduero	369
MOENNINCH, C.W., <i>Buerger, Ketzer, Aussenseiter</i>	169
MONREAL, A., <i>El pensamiento político de Joaquín Maurín</i>	584
MORALA, J.R., <i>La toponimia de una zona del Esla. Palanquinos</i>	371
NASR, S.H., <i>Vida y pensamiento en el Islam</i>	369
OHLBAUM, R., (Hrgs.) <i>Johann Gregor Mendel</i>	367
PAPERS, <i>Revista de Sociología 25. Joventut</i>	585
PAPERS, <i>Revista de Sociología 24. Neocorporatisme</i>	370
PRIEN, H.J., <i>La historia del cristianismo en América Latina</i>	584
RIEHL, W., <i>La sociedad burguesa</i>	584
RODRÍGUEZ DÍEZ, J.M. ^a , <i>Atanatología en Fray Luis de León</i>	583
SEYYED HOSSEIN NASR, <i>Sufismo vivo, ensayo sobre la dimensión esotérica del Islam</i>	369
SHANNON, A.C., <i>The medieval Inquisition</i>	583
UNIVERSITÉ DE GENÈVE, <i>Islam Communautaire</i>	170
UTZ, A.F., y otros, <i>El orden económico internacional</i>	370
VINAY, T., <i>L'utopia del Mondo Nuovo</i>	371
VIRION, <i>L'Europe</i>	170

ESPIRITUALIDAD

AGNÉ, D., <i>Los santos del año 2000</i>	173
ALDAY, J.M., <i>San Antonio M.^a Claret en el País Vasco</i>	174
AVELINO DE LA PIEDRA, J., <i>El sobrenatural de los cristianos</i>	373
BEINERT, W., (Hrgs.) <i>Handbuch der Marienkunde</i>	378
BLASIG, W., <i>Christ im Jahr 2000</i>	170
BOFILL, R., <i>Tiempo de Dios</i>	376
BORGE, T., <i>El axioma de la Esperanza</i>	172
BOROBIO, D., <i>La celebración en la Iglesia, I</i>	373
BOROBIO, D., <i>Sacramentos en comunidad</i>	586
BRO, B., <i>¿Cuál es el secreto de la confesión?</i>	374
CABODEVILLA, J.M. ^a , <i>Las formas de felicidad son ocho</i>	172
CHIAVACCI, E., <i>Exercizi del Clero</i>	379
CIPRIANI, N., <i>La pedagogia della preghiera in S. Agostino</i>	375
CORREA, J.C., <i>Orar es amar</i>	588
<i>Cuadernos de Oración, 22-23</i>	586
<i>Cuadernos de Oración, 28-29</i>	587
CUADRADO, R., <i>¿Por qué optan los adolescentes?</i>	587
DOBRAZYNSKY, J., <i>La santa espada. Pablo de Tarso</i>	378

<i>Dominicana, 2. Semblanzas de misioneros</i>	378
ENOMIYA, H.M., LASALLE, <i>Zazen y los ejercicios de San Ignacio</i>	589
FRANCIA, A., <i>Razones para vivir</i>	588
FRANCIA, A., <i>Atentos al cruce</i>	588
GONZÁLEZ MONTES, A., <i>Meditación del cristianismo</i>	377
GRIFFITHS, B., <i>El matrimonio de Oriente y Occidente</i>	588
GUERIN, P., <i>El credo hoy</i>	372
GUERY, L., <i>Seront-ils prêts?</i>	379
HARDY, A., <i>La naturaleza espiritual del hombre</i>	171
HUME, B., <i>Ser un peregrino</i>	171
LADA CAMBLOR, J., <i>Dieron su vida. Mártires MSC.</i>	587
LAFRANCE, J., <i>Cuando oréis decir: Padre</i>	171
LAFRANCE, J., <i>Perseverantes en la oración</i>	587
LANZA DEL VASTO, <i>Peregrinación a las fuentes</i>	586
LELIEVRE, T., <i>100 nouveaux saints et bienheureux de 1963 à 1984</i>	379
LÓPEZ MARTÍN, J., <i>El año litúrgico</i>	373
LORENZO, G., <i>Juan Pablo II y las caras de su Iglesia</i>	376
MADRE, P., <i>Misterio de amor y curación interior</i>	175
MARTÍN, F., <i>Rezar hoy</i>	587
MATEU, G., <i>La aventura de vivir</i>	173
MOVILLA, S., <i>Ofertas pastorales para los jóvenes de los 80</i>	173
NEMERK, F.K., M.T. COOMBS, <i>Corazón que escucha</i>	375
NIKLAS, G.R., <i>Ministry to the Sick</i>	171
PAGLIARA, G., <i>Maestros de la contemplación</i>	375
PIEPER, J., <i>Antología</i>	170
PIKAZA, X., <i>Anunciar la libertad a los cautivos</i>	585
<i>Prière pour les Jeunes. Orare</i>	374
PRONZATO, A., <i>Todo corazón para los enfermos, Camilo de Lellis</i>	377
RAGUIN, Y., <i>El libro de María</i>	589
RAMBLA, A., <i>Andares de un peregrino</i>	586
RODRÍGUEZ GRACIA, J., <i>Nuevas imágenes de espiritualidad</i>	377
ROMANS, H., <i>Carta a los religiosos sobre los votos</i>	378
SAN BERNARDO, <i>Obras completas II</i>	174
SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT. <i>Obras</i>	174
SCHWEIZER, E., <i>El Espíritu Santo</i>	372
SERRA ESTELLES, P., <i>Por qué seguimos creyendo</i>	376
SIÓN, V., <i>Camino de oración con Teresa de Lisieux</i>	377
SPLETT, J., <i>Liebe zum Wort</i>	585
THEODORE QUONIAM, <i>François Mauriac, du péché à la rédemption</i>	174
TONKO, B., <i>Pater Bernard Tonko</i>	589
VALENZ, A., <i>Spiritualita Mariana nelle opere del P. Arcangelo Moltrasi da S. Nicola, Agostiniano Scalzo</i>	172
VARIOS, <i>Comunicaciones fe y cultura</i>	373
VECCHI, A., y otros. <i>Memoria del sacro e tradizione orale</i>	377
VERCOUSTRE, P., <i>Les grands intuitions de Sainte Thérèse de l'enfant Jésus</i>	374
VILLOTA, J.L., <i>Enseñanza de la 'religión y moral católica'</i>	374
VOSS, G., <i>Astrología y cristianismo</i>	173

PSICOLOGÍA-PEDAGOGÍA

ANCONA, L., <i>Enciclopedia temática de Psicología</i>	177
BANDURA, A., y RIBES, E., <i>Modificación de la conducta</i>	590
BAYÉS, R., <i>Una introducción al método científico en Psicología</i>	177
BOWEN, J., <i>Historia de la educación Occidental</i>	589

BRON-VELAY, L., <i>Une histoire vecue du Vittoz</i>	176
CHANDEZON, G., <i>El análisis transaccional</i>	176
CHRISTENSEN, H., <i>Estadística paso a paso</i>	590
CLARKE-STEWART, A., <i>Guarderías y cuidado infantil</i>	176
COLEMAN, J., <i>Psicología de la adolescencia</i>	381
FRAISSE, P., <i>El porvenir de la psicología</i>	380
GILLHAM, B., <i>Desarrollo infantil</i>	381
JOURNET, G., <i>La mano y el lenguaje</i>	177
MATSON, F.W., <i>Conductismo y Humanismo</i>	591
PÉREZ PIÑERO, R., <i>Ser persona</i>	589
POVEDA ARIÑO, J.M. ^a , <i>La psicología de santa Teresa de Jesús</i>	380
SALZER, J., <i>La expresión corporal</i>	175
SCHAEFERS, B., <i>Introducción a la sociología de grupos</i>	175
STENHOUSE, L., <i>Investigación y desarrollo del curriculum</i>	176
WEINERT, A.B., <i>Manual de psicología de la organización</i>	589
WHALEY, D.L., W. MALOTT, <i>Psicología del comportamiento</i>	178
YALOM, I., <i>Psicoterapia existencial</i>	175