

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XL

Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2005

SUMARIO

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo quinto (II)</i> ...	243
F. BOGÓNEZ, <i>El mundo comprendido como familia humana y su dimensión teológica: la aportación teológica de Gaudium et Spes 2b</i>	305
R. SALA, <i>El rostro africano de Cristo en los modelos de Charles Nyamiti y Laurenti Magesa</i>	329
LIBROS	371

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XL



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2005

S U M A R I O

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo quinto (II) ...</i>	243
F. BOGÓNEZ, <i>El mundo comprendido como familia humana y su dimensión teológica: la aportación teológica de Gaudium et Spes 2b</i>	305
R. SALA, <i>El rostro africano de Cristo en los modelos de Charles Nyamiti y Laurenti Magesa</i>	329
LIBROS	371

DIRECTOR: **Pío de Luis Vizcaino**
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Alfonso Garrido Sanz**
ADMINISTRADOR: **José M^o Balmori Ruiz**
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Constantino Mielgo Fernández**
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

ADMINISTRACIÓN
Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 896
e-mail: edestagus@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2005
España: 35,00 Euros
Otros países: 57,00 Euros
IVA no incluido

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2005

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO QUINTO (II)

9. Interpretación desde las claves

Concluimos el capítulo anterior contraponiendo la fotografía a la radiografía. Desde la misma imagen podríamos decir que una radiografía global de la Regla nos la aportaron ya las claves de interpretación derivadas de su estructura. Ahora nos toca centrar la mirada específicamente en el capítulo quinto. En su momento indicamos que forma parte de la sección B de la Regla. Ello implica que, para acceder a él, hay que hacer uso de las claves de la exterioridad, del deseo «pervertido», de la esclavitud bajo la ley del pecado, de la antropología postlapsaria y en cierto modo de la clave cuaresmal¹. Indicamos también que el capítulo forma parte de la «unidad» tercera, que permite interpretarlo desde las claves de la ambición mundana, la limosna, el mal relacionado con los demás, aspectos que, a su vez, remiten a la dimensión social del ser humano, a su anhelo de paz y libertad y, por eso mismo, cabe ponerlo en relación con la persona del Espíritu Santo. Desde el punto de vista moral, son claves de acceso las virtudes cardinales de la fortaleza y la justicia y la virtud moral de la caridad.

Tal es el marco válido para la «unidad tercera». Ahora procede ver cuáles de estas claves admiten aplicación y en qué modo y medida al capítulo quinto. El procedimiento consiste en examinar de cerca los textos que sirvieron para establecer las claves, en la parte que, en virtud del paralelismo de forma y contenido, se corresponde con nuestro capítulo.

1. Cf: *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 483-531: 486-511.

10. Examen de textos paralelos

10.1. Las costumbres de la Iglesia católica 31,65-67

La obra nos ofrece la primera información salida de la pluma de san Agustín sobre el monacato. En polémica con los maniqueos, presenta a los monjes católicos como los cumplidores del ideal moral cristiano. La información que aporta sobre ellos incluye varios aspectos. Aquí nos interesa en primer lugar el siguiente texto:

... sin que ningún orgullo los hinche, ninguna terquedad los haga perturbadores de la paz y ninguna envidia los vuelva lívidos; antes bien, en su austeridad, su humildad y paz... ².

En su momento tratamos de mostrar la correspondencia existente entre este texto y los tres capítulos que incluyen la «unidad» tercera ³. En las palabras «sin que... ninguna envidia los vuelva lívidos; antes bien, en su austeridad...» nos pareció ver cierta equivalencia con el contenido del capítulo quinto de la Regla en que aparece la voluntad del legislador de desterrar toda envidia del monasterio. Con ese objetivo ordena que todo sea común.

También nos sirve esta ulterior información:

Nadie posee nada propio; nadie resulta una carga para nadie. Con el trabajo de sus manos se procuran aquello con que pueden alimentar el cuerpo... El fruto de su trabajo lo entregan a quienes llaman «decanos» ... para que ninguno padezca preocupación por el cuerpo en lo referente al alimento, al vestido o cualquier otra cosa requerida ya por cualquier necesidad, ya por... cambios en la salud. Los decanos, por su parte, disponen todo con gran esmero y hacen con prontitud cuanto esta vida exige a causa de la debilidad del cuerpo; sin embargo, ellos mismos han de dar cuenta a una única persona a la que llaman «padre» ⁴.

No resulta difícil ver aquí una notable coincidencia con el contenido del capítulo quinto de la Regla: el desapropio de los bienes (par. 1 y 3), el trabajo para el común (par. 2), la preocupación de los «encargados» por los demás en lo referente al alimento (par. 8 y 9), al vestido (par. 1,3,4,9,11), a

². *Mor.* 1,31,67.

³. Cf. *Estructura VII*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 539-576: 548-555.

⁴. *Mor.* 31,67.

otras cosas necesarias (piénsese en los libros [par. 9 y 10], en el calzado [par. 11]) o simplemente requeridas por cambios en la salud (piénsese en los baños [par. 5-7]).

Como indicamos en otro lugar, por el contexto de la obra no parece que sea un despropósito ver en estos datos aportados por san Agustín una manifestación de la virtud de la fortaleza que poseían los cenobitas cuyo régimen de vida describe.

10.2. La verdadera religión 38,69-71; 45,84-48,93; 53,102-55,107

El texto es amplio y no es fácil hacer una síntesis breve, pero intentarlo siempre es posible.

El punto de partida es el sometimiento de algunos hombres a las tres *cupiditates* o concupiscencias, una de las cuales es la *cupiditas excellentiae* –apetito de descollar sobre los demás– o la *ambitio saeculi* de 1 Jn 2,16. Manifestación de una y otra es el afán por cultivar un poder sin contenido real (*potentiam vanam*), lo que les lleva a amar los bienes temporales esperando de ellos la felicidad ⁵. Esta *cupiditas* halla su equivalente en una de las tentaciones sufridas por Jesús en el desierto: aquella en que el diablo, al presentarle todos los reinos del mundo, intenta seducirle con el señuelo del dominio temporal ⁶. Refiriéndose al mismo vicio, más adelante hablará de *appetitus nobilitatis et excellentiae* (apetencia de dignidades y afán de descollar) y de *superbia vanaque pompa* (orgullo y pompa vana). A través de estos vicios el hombre no busca otra cosa que ser el único, si fuera posible, al que todo le esté sometido, imitando así torcidamente la omnipotencia de Dios. El Santo señala al mismo tiempo cómo, tras el orgullo, se esconde cierto deseo de unidad y de omnipotencia, cuyo reflejo es el dominio (*principatus*) sobre las realidades temporales ⁷. No existe hombre que quiera ser superado o vencido por ninguna otra cosa, hecho que debe a su condición de imagen de Dios. Sin embargo, al pecar consiguió lo contrario, es decir, que, con gran deshonra para él, le dominen un sin fin de cosas capaces de agitarlo y perturbarlo. Menos deshonroso sería para él que le venciera otro hombre en lugar del vicio. En ese contexto, la envidia aparece como un vicio cruel que necesariamente atormentará y someterá a quien no quiere ser superado en las realidades temporales ⁸.

⁵. *Vera rel.* 38,69.

⁶. *Vera rel.* 38,71.

⁷. *Vera rel.* 45,84.

⁸. *Vera rel.* 45,85.

Hasta aquí ha descrito el mal. A continuación se ocupa de cómo eliminarlo. Señala que sólo es superado o vencido aquel a quien su adversario le quita lo que ama. La consecuencia es que no será superado ni atormentado por la envidia quien ame algo que nadie le pueda quitar, esto es, quien ame aquello que, cuanto más sean los que lo amen y posean, más satisfacción le produzca. En este momento introduce el doble precepto del amor. Dios, en efecto, no se cela porque el hombre pueda ser lo que él es; al contrario, le ayuda a serlo en la medida que le es posible al hombre; por otra parte, no puede perder al prójimo que ama como a sí mismo, pues ni siquiera ama en sí mismo lo que tiene ante sus ojos ⁹.

Luego trae a colación la norma del amor. En virtud de ella el hombre quiere o no quiere para los demás lo que quiere o no quiere para sí. En consecuencia, quien no quiera ser superado o vencido, ha de amar a sus enemigos. Ningún hombre es por sí mismo invencible; lo que le hace invencible es el precepto del amor, cuyo cumplimiento es condición y garantía de libertad. Una libertad no se puede quitar a quienes lo cumplen. Pero no puede decirse que un hombre ame a otro, cuando busca de él placer o interés temporal, pues en ese caso no sería libre, sino prisionero del placer o del interés ¹⁰. Ni siquiera le ha de amar con el amor que se tiene a parientes, afines o amigos, pues constituye siempre un amor temporal. Se trata de relaciones contingentes, fruto del pecado y de la pérdida de la imagen de Dios. Así, pues, la Verdad misma nos llama a recuperar la naturaleza original y perfecta, tal como salió de las manos de Dios, y nos manda oponer resistencia a los lazos de la carne, fruto del pecado, al enseñar que nadie es apto para el reino de Dios, si no los supera. Al hombre hay que amarlo más por ser hombre que por ser pariente de uno: lo contrario será amar en él lo que es obra propia y no lo que es obra de Dios. Con otras palabras, se trata de amar lo que es común a todos, por encima de lo que es privado ¹¹. Ahora bien, esos lazos naturales se superan si se arde en el amor de lo que es eterno ¹². Eso está incluido en el amar al prójimo como a sí mismo. En efecto, quien ama al prójimo como a sí mismo, no envidia a nadie, porque tampoco se envidia a sí mismo, y ofrece su servicio a todos, porque también lo presta a sí mismo; sólo necesita de Dios, pues la unión con él le hace feliz, y como nadie se lo puede quitar, esa persona no será superada o vencida por

⁹. *Vera rel.* 46,86.

¹⁰. *Vera rel.* 46,87.

¹¹. *Vera rel.* 46,88.

¹². *Vera rel.* 46,89. En una concepción netamente platónica, san Agustín identifica aquí al hombre con su parte espiritual, excluyendo al cuerpo.

nadie ¹³. Tal actitud no implica romper ninguna relación humana. La persona aludida, en efecto, se sirve del amigo para devolverle la generosidad, del enemigo para ejercitar la paciencia; con los que puede ejercita la beneficencia, con todos la benevolencia. Y aunque no ama los bienes temporales, usa bien de ellos, mirando por el bien de los hombres en la medida que está a su alcance ¹⁴, tarea en la que le sostiene la esperanza del descanso futuro. En esa tesitura nada le daña: ni le tuercen las situaciones favorables, ni le quiebran las desfavorables. La conclusión que saca el Santo es: «Parece, pues, que vence –cuando en realidad es vencido– el que con esfuerzo llega a lo que ha de perder con pena, y vence –cuando parece que es vencido– el que, cediendo, conquista lo que no pierde contra su voluntad» ¹⁵.

Detrás de todo está el deseo de libertad y el afán de reinar. Lo prueban estas palabras: «Quien anhele la libertad, apetezca sentirse libre frente al amor de las cosas mutables; y a quien le agrada ser rey se someta y se adhiera a Dios, el único que reina sobre todas las cosas. Tal es la perfecta justicia» ¹⁶. Y, a modo de síntesis, pregunta: «¿Qué pretende el orgullo, sino el poder que tiene por fin la libertad para obrar, que sólo alcanza el alma perfecta, sometida a Dios y entregada a su reino en la perfecta caridad?» ¹⁷.

Ya en el campo de lo concreto, describe a determinadas personas en que se encarna el vicio: «Y hay otros que, desdeñando la libertad parcial (*facilitas*) para obrar, prefieren el altercado a la victoria, a pesar de que la victoria constituya la finalidad del altercado» ¹⁸. Como a propósito de otros vicios, también aquí su problema consiste en confundir los fines con los medios. En consecuencia, convierten el altercado y la contienda en objetivo personal para su vida, cuando el objetivo debería ser llegar a una situación carente en absoluto de ellos. Frente a estas personas, que san Agustín juzga como desventuradas, menciona a otras que saben distinguir los fines de los medios y alcanzan incluso en esta tierra la libertad relativa (facilidad para obrar), a cambio de no oponer resistencia a la animosidad de nadie, en lo que consiste la mayor y más fácil victoria ¹⁹.

Aunque se trata de una opción de presente, tiene repercusiones en la vida futura, momento en que lo parcial actual alcanzará su plenitud. Será entonces cuando el hombre logre la paz completa. Entretanto hay una ley

¹³. *Vera rel.* 47,90.

¹⁴. *Vera rel.* 47,91.

¹⁵. *Vera rel.* 47,92.

¹⁶. *Vera rel.* 48,93.

¹⁷. *Vera rel.* 52,101.

¹⁸. *Vera rel.* 53,102.

¹⁹. *Vera rel.* 53,103.

en los miembros que se opone a la del espíritu, el cuerpo de esta muerte del que nos libraré la gracia de Dios por Jesucristo (Rom 7,23-25) ²⁰. Premio, concluye el Santo, para quienes en su obrar aman únicamente la paz, pues en la otra vida cada cual recibirá en plenitud lo que amó en esta ²¹.

Por el contrario, quienes se deleitan en vivir entre altercados se verán alejados de la paz y envueltos en los máximos aprietos, puesto que la guerra y la rivalidad son el comienzo del máximo aprieto. Se verán atados de pies y manos (Mt 22,13), esto es, se les quitará toda libertad para obrar ²². No porque amen la situación a que fueron a parar, sino porque amaron lo que necesariamente lleva a ese fin ²³.

Hasta el presente no ha sido mencionado Cristo, pero no está ausente del pensamiento del Santo en este contexto. De él ha hablado con anterioridad. Al vencer al diablo que le tentaba en el desierto, Cristo se convirtió en maestro para el cristiano, al que enseña cómo superar las tres apetencias o concupiscencias. San Agustín presenta su magisterio a este respecto en los siguientes términos: «Quien está sometido sólo al único Dios no busca en el monte, esto es, en la exaltación terrena, su jactancia» ²⁴. El significado de Cristo, sin embargo, no se reduce a sólo eso. En una etapa anterior de su reflexión el Santo había mostrado que en Cristo se cumplieron las tres ramas de la filosofía: racional, natural y moral. El conjunto de su vida testimonia el cumplimiento de esta última. Lo prueba, en el aspecto que aquí nos interesa, el que, cuando las masas corrían tras las riquezas, él quiso ser pobre; más en general, el que, al carecer de cuantas cosas apetecían los hombres y les impedían vivir santamente, les quitó todo valor ²⁵.

Este texto está marcado inequívocamente por la filosofía platónica de la que el Santo se fue desprendiendo, en buena medida, según pasaba el tiempo. Lo que aquí nos interesa es el esqueleto de sus reflexiones, a saber: el vicio del orgullo, «perversión» de un valor que tiene su raíz en la creación del hombre a imagen de Dios; las manifestaciones de ese vicio, las exigencias de su corrección, las condiciones de esa corrección y la función de Cristo al respecto. La «carne» que recubra este esqueleto podrá ir cambiando según momentos y contextos de distinto signo, pero el esqueleto seguirá siendo el mismo.

20. *Vera rel.* 53,103.

21. *Vera rel.* 53,103.

22. *Vera rel.* 54,104.

23. *Vera rel.* 54,105.

24. *Vera rel.* 38,71.

25. *Vera rel.* 16,31.

7.3. Confesiones 1-9

Con referencia a la primera parte de las *Confesiones*, el capítulo quinto de la Regla encuentra su correlato en los libros cuarto y quinto. El libro cuarto lo integran tres partes. La primera versa sobre la muerte del amigo, la segunda sobre la composición de la obra *De pulchro et apto*, la tercera sobre las lecturas del santo. Para la comprensión del capítulo quinto de la Regla nos sirve el último de los indicados, no tanto el dato en sí, cuanto las reflexiones que lo acompañan.

Mediante el recurso de una pregunta retórica, san Agustín afirma que le sirvió de poco el fácil aprendizaje de las disciplinas liberales, por ser esclavo de las malas apetencias. Reconoce que disfrutaba con los libros de tales materias, pero desconocía el origen de la verdad en ellos contenido; daba la espalda a la luz y miraba sólo a las cosas iluminadas. Luego confiesa que tanto la prontitud para aprender como la agudeza en el discernir son dones Dios, para añadir, acto seguido, que él no ofrecía a Dios sacrificio alguno por ellos. Conducta que interpreta como retener en su poder esa buena parte de su hacienda, en vez de reservar para Dios lo que era su fortaleza, malgastándola luego con las ramerías de sus torcidas apetencias. Nada extraño, pues, que los dones de Dios que confiesa le produjeran más daño que provecho ²⁶.

De lo dicho podemos quedarnos con lo siguiente: El santo se ocupa de determinados dones que Dios le otorgó, en este caso de naturaleza intelectual. Constata que su mirada se dirigía únicamente a ellos, no a quien se los otorgó; más en concreto, que por ellos no le ofreció sacrificio alguno, esto es, el sacrificio de la acción de gracias; al contrario, como si se tratasen de propiedad personal, procuró retenerlos en su poder (*habere in potestate*); por último, que los malgastó poniéndolos al servicio de torcidas apetencias.

Del libro quinto de las *Confesiones* nos sirve el reconocimiento de que en la partida de Cartago hacia Roma influyó también el deseo de obtener mayores ganancias ²⁷.

7.4. Confesiones 10

Dentro del libro décimo de las *Confesiones* son los capítulos 36,58-39,64 los que por estructura y contenido se corresponden con la «unidad»

²⁶. *Conf.* 4,16,30.

²⁷. *Conf.* 5,8,14.

tercera de la sección B de la Regla. Más en concreto, en el último de los capítulos mencionados vimos en su momento una equivalencia específica con el capítulo quinto, el primero incluido en esa «unidad»²⁸.

En el capítulo, el Santo toma en consideración a aquellas personas que se ponen a sí mismas como única referencia a la hora de actuar, sin importarles lo más mínimo el que puedan agradar o desagradar a los demás²⁹. Tales personas, afirma, desagradan a Dios de múltiples formas: cuando juzgan como un bien lo que en realidad no lo es; cuando poseen los bienes de Dios como si fueran suyos propios; cuando, aunque reconozcan que los han recibido de Dios, piensan que se los dio porque los merecían; cuando, aunque reconozcan que son don gratuito de Dios, no sólo no asocian a los demás en el gozo por los mismos, sino que excluyen de ellos a los demás³⁰.

De nuevo topamos con una actitud indebida frente a los bienes que poseen los hombres, pero que son don de Dios. Tal actitud es presentada como una forma de ambición mundana y su manifestación puede adquirir dos formas, que pueden darse, aunque no siempre, a la vez: frente a Dios, no reconociendo que proceden de él; frente a los demás, no haciéndoles partícipes de ellos, es decir, el uso egoísta y asocial de los mismos.

7.5. Carta 48

En esta carta de claro contenido monástico, san Agustín presenta a los monjes de la isla Cabrera un específico programa de actividad espiritual, que en sus líneas generales coincide con el contenido en la Regla³¹. Equivalente al capítulo quinto consideramos la actividad de la limosna, en su modalidad de «dar algo a los necesitados»³².

Es evidente que sería inútil buscar en el capítulo quinto de la Regla una recomendación explícita de la limosna de ese tipo. No obstante, no nos parece impropio mantener la equivalencia. Todo depende de cómo se entienda el concepto de limosna. Si se la entiende en el sentido genérico de compartir los bienes con los demás, se puede afirmar que el capítulo quin-

²⁸. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 227-270: 241-245.

²⁹. Anteriormente había considerado la actitud contraria: la de quienes actúan sólo en función de la aprobación o desaprobación de quienes les puedan estar viendo (cf. *Conf.* 10,37,60-38,63).

³⁰. *Conf.* 10,39,64.

³¹. Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 5-29..

³². «... in elemosynis... tributentes aliquid indigentibus...» (*ep.* 48,3).

to de la Regla reclama la limosna absoluta hasta el punto de prohibir toda posesión privada: el siervo de Dios ha de compartirlo todo con los demás ³³.

7.6. Sermones sobre la Cuaresma

Durante la Cuaresma los fieles han de practicar un nivel de ascesis superior al mantenido durante el resto del año. Uno de los ámbitos en que se reclama ese mayor compromiso es el de la limosna, una de las prácticas tradicionales. El predicador Agustín le dedica amplio espacio, distinguiendo habitualmente dos tipos, una material, hecha con bienes de este mundo, y otra espiritual, que consiste en el perdón de las ofensas. Aquí nos interesa exclusivamente la primera. Su aspecto más significativo en el tratamiento que el Santo hace en los sermones sobre la Cuaresma es su vinculación con el ayuno: lo que el cristiano deja de gastar en la comida o la bebida en virtud de su ayuno y abstinencia ha de convertirse en limosna para los pobres. Se trata de un aspecto que no aparece en la Regla. Más allá del caso concreto, lo que orienta las exhortaciones del predicador es el siguiente principio: no entregar a los necesitados lo que uno tiene de superfluo equivale a un fraude.

7.7. Comentario al salmo 37

Al comparar esta pieza de predicación con la Regla, vimos cómo el paralelismo que aparecía claro respecto de otras partes, quedaba bastante diluido respecto de la tercera «unidad». No obstante, aparecieron algunos puntos de encuentro en el contexto de los males que sufre el hombre y que tienen su origen en los demás hombres. Uno de ellos, es el daño en los bienes. Mal que no aparece explicitado en ningún versillo del salmo, pero sí como ejemplo de los azotes que al salmista le producen dolor. El predicador presenta a sus oyentes la forma habitual de proceder de los hombres: cuando sufren algún daño en sus bienes se apresuran a decir que se trata de algo inmerecido, sin pararse a pensar la causa por la que lo han sufrido. Utilizando una imagen médica, les dice que sienten el dolor que les produce la medicación y no el que les produce la herida. Por último les aconseja:

³³. No compartimos, pues, la opinión de A. de Vogüé para quien «la aumône, moins apte à être pratiquée dans la vie commune, est relayée par le pardon des offenses, qu'Augustin évoque à la manière de saint Paul» (DE VOGÜÉ, 3,222).

«Da limosnas, redime tus pecados, disfrute el indigente de tu dádiva, para que también tú disfrutes de la dádiva de Dios»³⁴.

7.8. Síntesis sistemática de los datos anteriores

Hasta aquí no hemos hecho sino recoger los elementos sueltos que nos han ofrecido los diversos textos agustinianos en los que hemos detectado un paralelismo de estructura y de contenidos con la Regla, limitándonos a las partes en que el paralelismo correspondía a su capítulo quinto. Como hemos hecho a propósito de los capítulos precedentes, a continuación sintetizaremos los datos recabados en una secuencia de momentos designados por los siguientes términos: a) estado original, b) pecado, c) mal; d) tratamiento; e) abuso; f) efectos; g) remedio; h) modelo; i) plenitud final.

a) Estado original. El punto de partida es la creación del hombre a imagen de Dios. Como Dios es único y omnipotente, el hombre creado a su imagen, legítimamente desea permanecer siempre invicto, no ser superado o vencido por nada ni nadie. Tal era la situación de privilegio de que disfrutaba en el Paraíso y en la que hubiera permanecido en el caso de haber cumplido los mandatos divinos. Al mantenerse sometido a Dios, tendría bajo su dominio todas las cosas inferiores a él y nada ni nadie dominaría sobre él. La relación con los demás era perfecta, en rango de igualdad. Tal era su ubicación en el *ordo* general³⁵. Aquí aparece la dimensión social del hombre, así como el fundamento de su libertad, su paz y su honor. Al mismo tiempo, en cuando que el *ordo* está vinculado al Espíritu³⁶, salta a la vista la relación con Él.

b) Pecado. Nos referimos obviamente al pecado de Adán. En el contexto, el Santo lo presenta como dar consentimiento por parte de Adán a Eva, su igual, y no a Dios, su superior³⁷. Al proceder así, quebró el *ordo*.

c) Mal. Se trata del mal que se derivó del pecado de Adán. El hombre rompió sus relaciones con Dios, cuya consecuencia más determinante fue la

³⁴. Cf. *Estructura (VIII)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 49-77: 68-71.

³⁵. Ninguno de los textos examinados menciona explícitamente dicho *ordo*, pero subyace en todos.

³⁶. Cf. *Conf.* 13,9,10.

³⁷. *Vera rel.* 45,85.

pérdida de la inmortalidad. El hombre experimentó la «gran deshonra»³⁸ de quedar a merced de las criaturas inferiores a él, capaces de afectarle, turbarle y hasta de producirle la muerte. Esta nueva situación provocó el resquebrajamiento de las relaciones interhumanas. El hombre tiene que luchar por la vida. No sólo satisfaciendo las necesidades físicas perentorias³⁹, sino también haciendo frente a los demás que luchan por el mismo objetivo e intentan apropiarse de los mismos medios con idéntico fin. El hombre experimenta a los demás como un estorbo. De aquí surge el deseo presente en cada hombre de descollar sobre ellos; de ser el único, si fuera posible, al que le esté sometido todo cuanto existe, pretensión que el obispo califica como «descarriada imitación de la omnipotencia de Dios»⁴⁰. El hombre busca la libertad plena para actuar con el fin de defender su vida hasta el límite de sus posibilidades. Es su anhelo porque no le falte nada y porque nadie se interponga en ese camino. Con esa finalidad pretende ser rey, reinar sobre todos los hombres y sobre todas las cosas, es decir, dirigirlos y dirigirlos a su interés particular. Este afán lo designa san Agustín de dos maneras: ya como *appetitus excellentiae*, ya como ambición mundana con terminología de la primera carta de san Juan. El hombre que, por el pecado, rehusó reconocer el señorío de Dios, quiere usurpar ese señorío en sus relaciones con los demás.

d) Tratamiento. El tratamiento adecuado del mal antes descrito está encerrado en el doble precepto del amor: a Dios y al prójimo. El amor, de una parte, impide que surjan en quien lo posee las rivalidades de cualquier signo que amenazan la vida de los demás; de otra, pelea para que desaparezcan en aquellos en quienes puedan haber surgido. Amor que tiene que actuar en cualquiera de los ámbitos: familiar, social, político, eclesial, etc.

e) Abuso. Es cierto que el amor es el tratamiento adecuado del mal que nos ocupa. Pero también lo es que el hombre hace un uso inadecuado (abusa) de ese amor; ama mal al hombre. Esto es, tiende a amarlo sólo en función de sus lazos particulares, dejando de lado lo que lo vincula a todos los

³⁸. «... et cum magno dedecore superamur ab omnibus quae nos conmovere ac perturbare potuerint» (*Vera rel.* 45,85).

³⁹. «Corpus quidem mortuum est propter peccatum... Corpus mortuum dicitur mortale. Ex ipsius enim mortalitate indigentia rerum terrenarum sollicitat animam, et quaedam desideria excitant...» (*exp. prop. Rm.* 50).

⁴⁰. «Quid enim aliud in ea (superbia vanaque pompa huius mundi), nisi solus esse, si fieri potest, cui cuncta subiecta sint, perversa scilicet imitatione omnipotentiae dei?... Habet ergo et superbia quendam appetitum unitatis et omnipotentiae...» (*Vera rel.* 45,84).

demás. Ama en él que sea *su* hija, *su* amigo, *su* esclava, *su* súbdito, etc., no su simple condición humana. Ahora bien, esa dependencia de los lazos particulares indica que no se trata propiamente de amor, sino de una forma de dominio, implícita en el posesivo *su*. Y una vez que se entra en este dominio, a las personas se las valora en la medida en que sirven a los propios intereses. Si no los sirven no se las tiene en cuenta. Estamos siempre dentro del *appetitus excellentiae* o ambición mundana.

f) Efectos. Los efectos que se derivan del estado de cosas descrito son múltiples. Aquí, sin embargo, nos limitamos a recoger lo que sirve a la comprensión del capítulo quinto.

Cuando las relaciones con las personas o las cosas se establecen desde la categoría de la posesión (*mi* hijo, *mi* amigo, *mi* casa, etc.) es inevitable que surjan disputas, contiendas y peleas buscando defender o acrecentar dicha posesión. Consecuencia de ello es la aparición del vicio cruel de la envidia, que atormenta y esclaviza a quien lo posee ⁴¹. Sin entrar ahora en más detalles, baste decir que la envidia consiste en un modo impropio de situarse ante los dones (reconocidos como tales o no) que Dios ha dado a los hombres, siendo diferente según que se trate de los dones recibidos por uno, o de los recibidos por los demás. En el primer caso, impide compartirlos, es decir, hacer que los demás se gocen también de ellos –*gaudere socialiter*–; en el segundo, lamenta que el otro los posea ⁴². Detrás del vicio está siempre la voluntad de dominio (*principatus*) a partir de los bienes temporales ⁴³, el deseo de no ser superados o vencidos por nadie. Se quiere llegar al «poder» a través de dichos bienes; poder que el Santo no duda en calificar de vano ⁴⁴.

g) Remedio. Lo que aquí llamamos remedio, coincide con lo que antes designamos como «tratamiento». No cabe, pues, sino insistir en el amor, pero el amor auténtico. Desde una concepción filosófica, tal amor es aquel que antepone lo universal a lo particular, lo eterno a lo temporal, lo que es obra de Dios a lo que es obra del hombre; en otros términos, lo común a lo privado. No otra cosa es lo que afirma san Pablo cuando indica que la caridad no busca sus intereses (1 Cor 13,5). Tal es el planteamiento general. A

⁴¹. «Quis autem dubitet inmane vitium esse invidentiam, qua necesse est torqueatur et subiciatur qui non vult in rebus temporalibus vinci?» (*Vera rel.* 45,85).

⁴². *Exp. Gal.* 52; *Conf.* 10,39,64.

⁴³. *Vera rel.* 45,84.

⁴⁴. *Vera rel.* 38,69: «potentiam vanam foveat».

un nivel más concreto, obviamente el remedio no puede ser otro que desactivar la envidia, tanto con referencia a la posesión como al uso de los bienes. Esto implica, de una parte, reconocer que cuanto uno posee es don de Dios y tomar nota de que él quiere que también los demás puedan disfrutar de ellos. Aquí entra tanto la limosna en su sentido más tradicional, como la plena comunión de bienes monástica. De otra parte, implica admitir que Dios ha depositado igualmente sus dones en los demás, alegrarse de ello y disponerse a hacer uso también de ellos. Todo lo cual se puede resumir en mortificar el sentimiento de propiedad. Estamos en la clave de la limosna y de la fortaleza/justicia.

h) Referente. Igual que a propósito de los demás capítulos, el referente principal es Cristo, quien al vencer al demonio en el desierto, mostró que quien está sometido sólo al único Dios no pone su jactancia en ser tenido en más por los hombres ⁴⁵, y quien, además, en su vida terrena alcanzó la cima de la filosofía ética en el ámbito concreto de que ahora nos ocupamos: cuando las masas corrían tras las riquezas, él quiso ser pobre y, careciendo de ellas, convirtió en viles cuantas cosas apetecían los hombres y les impedían vivir santamente ⁴⁶.

i) Plenitud final. Consiste en la verdadera y plena libertad y, a la vez, en la plena paz y en el supremo honor y dignidad. Todo ello bajo el signo de lo definitivo e irreversible.

Lo que hemos presentado es el marco doctrinal derivado de los pasajes paralelos al capítulo quinto en los textos de estructura y contenido similar a los de la Regla. Desde él resultará más fácil interpretar las directrices concretas contenidas en el capítulo. De hecho, aparecerán más comprensibles si se tienen en cuenta los momentos c-g, que obviamente presuponen los a-b y reclaman como complemento los h-i.

Concretando más, el capítulo hay que interpretarlo teniendo en cuenta el mal primero y el mal derivado: el mal primero es la ambición mundana o el *appetitus excellentiae*; el mal derivado es la envidia en su doble manifestación. Hay que interpretarlo, asimismo, teniendo en cuenta el precepto del amor y una determinada característica del amor: el no buscar los propios intereses. Por último, hay que interpretarlo teniendo en cuenta que Dios

⁴⁵. *Vera rel.* 38,71.

⁴⁶. *Vera rel.* 16,31.

nos da sus dones bien directa o bien indirectamente, es decir, a través de los demás.

11. Sección primera (parágrafos 1-3): Puesta en común o desapropiación de los bienes

En nuestro comentario nos vamos a atener a las secciones establecidas a la hora de fijar la estructura del capítulo ⁴⁷. La primera la constituyen los tres primeros párrafos.

Su unidad literaria nos parece clara ⁴⁸. Con relación a la estructura señalada en su momento, se ubica en la primera parte: «Anteponer el criterio de la “jerarquía” al propio» y, más concretamente aún, en el apartado en que no contempla más «jerarquía» que el preósito. La lógica interna que la guía bien podía ser esta en sus líneas más generales: una norma concreta (par. 1), sostenida por un principio general (par. 2), del que se deriva un determinado proceder en un caso particular (par. 3). Tal va a ser el orden de nuestra exposición.

11.1. La norma concreta

Es la siguiente: «Tened vuestra ropa en un lugar común bajo la custodia de uno, de dos o de cuantos puedan bastar para sacudirla, a fin de que la polilla no la dañe. Y como os alimentáis de una única despensa, vestíos de una misma ropería» ⁴⁹.

11.1.1. Su justificación: la existencia de un mal

Antes de entrar en su análisis procede dar razón de la existencia de la norma misma. En efecto, no hay que pensar que se trate de un precepto puramente teórico, en previsión del futuro. El texto mismo del párrafo nos permite deducir que el legislador se deja guiar por algo que había suce-

⁴⁷. Cf. artículo anterior.

⁴⁸. Cf. anterior artículo, p. 20.

⁴⁹. «Vestes uestras in unum habete, sub uno custode uel duobus uel quot sufficere potuerint ad eas excutiandas, ne a tinea laedantur; et sicut pascimini ex uno cellario, sit induimini ex uno uestiario» (*praec.* 5,1, l. 139-141).

dido o seguía sucediendo de hecho en el monasterio ⁵⁰. El santo deja entender que algunos siervos de Dios se quejaban de recibir alguna prenda de vestir de peor calidad que la que habían llevado antes y juzgaban que vestir como vestía su hermano de profesión monástica no se ajustaba a su categoría (*indignum... esse*). Lo cual era fuente de disputas y murmuraciones ⁵¹. Del texto resulta claro también lo siguiente: se trata de siervos de Dios procedentes de una clase social económicamente acomodada y socialmente alta, que suelen ir unidas. Prueba lo primero el que solían vestir bien y, como consecuencia, se quejaban cuando recibían prendas de inferior calidad (*deterius*); prueba lo segundo el que considerasen indigno de su categoría el llevar la misma ropa que había llevado otro hermano de profesión, sin duda de clase humilde ⁵².

Si el legislador nos aporta estos detalles no es con la intención de obsequiar con datos al historiador del monacato, sino para ofrecer a los lectores una radiografía de esos siervos de Dios, a los que él considera enfermos y para los cuales propone la terapia que juzga adecuada. Esos datos revelan tanto su pasado, a nivel social, como su presente, a nivel espiritual. Los que

⁵⁰. Nótese que utiliza el verbo en indicativo (*oriuntur*), lo que permite deducir que está haciendo alusión a hechos reales.

⁵¹. «Si autem hic inter uos contentiones et murmura oriuntur, cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat et indignum se esse qui ita uestiatur, sicut alius frater eius uestiebatur...» (*praec.* 5,1, l. 145-148). En este contexto puede ser iluminadora la vinculación que establece san Agustín entre vestido y honor: «Qui praebet lac, victum praebet; qui praebet lanam, honorem praebet. Ista sunt duo quae a populis quaerunt, qui se ipsos pascunt, non oves; commodum supplendae necessitatis, et favorem honoris et laudis. Etenim vestimentum propterea bene intelligitur in honore, quia nuditatem contegit» (*s.* 46,3,6); «... homines extolluntur, magis amantes vestem fulgentem, quam cogitantes communem cutem» (*s.* 61,2,2).

⁵². Esta clase humilde se deduce de sus prendas de vestir. Eran de tan baja calidad que el sirvo de Dios de que habla el legislador rehusaba llevarla.

La vinculación entre el modo de vestir y la categoría social la presenta claramente el Santo en *s. dom. m.* 2,12,41. Por otra parte, se puede ver en el comportamiento de estos siervos de Dios un ejemplo del caso que contempla el Santo de que quienes, habiendo renunciado a los placeres del sexo, se compensan con el apego a los bienes: «Nam sicut in ipsis sensibus corporis acutius audiunt qui non vident, et tangendo multa discernunt, nec tanta vivacitate tangunt qui oculis utuntur; ubi intelligitur ex uno aditu, id est, luminum, repressa intentione sentiendi, eam se in alios sensus promptiorem dignoscendi acumine exserere, tanquam ex altero conetur implere quod negatur in altero: ita etiam saepe carnalis cupiditas a concumbendi voluptate cohibita, maioribus viribus in pecuniae se porrigit appetitum, ut illinc aversa, huc se impetu ardentiore convertit» (*b. vid.* 26). La misma idea expone san Juan Crisóstomo: «Virgen que renunciaste a la vida, pero que amas el dinero más que la cruz. Si desearas un hombre no tendrías tanta culpa, porque hubieses deseado algo de tu misma naturaleza. Pero en este caso tu delito es mayor, por haber deseado una materia diversa» (*Homilía III,3*, en JUAN CRISÓSTOMO, *La verdadera conversión*, Madrid 1997, p. 151).

en el pasado pertenecían a un nivel social superior al de los demás, en el presente son incapaces de mantener el mismo rango a nivel espiritual.

Tratemos, pues, de examinar esa radiografía interior. No será difícil teniendo en cuenta el marco doctrinal expuesto con anterioridad y derivado de textos paralelos. Nuestro camino tiene tres etapas: considerar los síntomas, la causa inmediata que los produce y la causa última de donde proceden.

11.1.1.1. *Los síntomas*

Tres síntomas aparecen explicitados en el texto: las quejas, las disputas y las murmuraciones. Males todos que rompen las necesarias relaciones de fraternidad que deben existir entre los siervos de Dios ⁵³.

11.1.1.2. *Su causa inmediata: el afán de posesión privada*

Los siervos de Dios cuya enfermedad quiere atajar el legislador poseen unos bienes, prendas de vestir en este caso; rehusando compartir lo que consideran propio, reclaman usarlo ellos mismos. El mal inmediato de que proceden los síntomas mencionados es, por tanto, el afán de posesión privada ⁵⁴. Que este afán es fuente de los males señalados es doctrina que se halla ya en la Escritura ⁵⁵ y lo ha repetido la tradición posterior ⁵⁶. En este pasaje de la Regla san Agustín presupone lo que repetidamente afirma en otros lugares. Muy conocido es el siguiente texto:

Preste atención vuestra caridad. Los litigios, las enemistades, las discordias, las guerras entre los hombres, las revueltas, las divisiones interiores, los escándalos, los pecados, los homicidios, tienen lugar a causa de aquello que cada

⁵³. Téngase en cuenta que aquí el legislador saca a relucir explícitamente la categoría de la fraternidad, no demasiado frecuente en el texto: «... sicut alius *frater* eius uestiebatur...». Mencionar al hermano (*frater*) equivale a introducir la categoría de igualdad, mientras que la ambición mundana se sostiene sobre el fomento de la desigualdad.

⁵⁴. Hablamos de posesión privada, no de propiedad privada. Aunque en el presente caso son inseparables, puede darse el caso una posesión común de algo que es propiedad privada.

⁵⁵. cf. Sant 3,16-4,2.

⁵⁶. «La mayor riqueza suele ser motivo de mayor discordia entre los hermanos. Se hace, por tanto, un elogio de la institución paterna, y, a pesar de las riquezas del padre, se declara que los hijos vivían en concordia. Había una gran riqueza a repartir entre ellos; los corazones de todos estaban, sin embargo, rebosantes de una indivisible caridad» (GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, 1,7,9). «El que no tiene el pensamiento en bienes materiales está libre de dichas y discordias. El que pone el corazón en posesiones luchará por una aguja hasta la muerte» (SAN JUAN CLÍMACO, *Escala espiritual*, 17 (*pobreza*), 12, p. 151).

uno de nosotros poseemos. ¿Por qué se producen esos males? A causa de lo que cada uno poseemos. ¿Por ventura es causa de litigio lo que poseemos en común? ⁵⁷.

No menos explícito es el siguiente:

¿Quién hay que no halle gozo en la concordia entre los hermanos?... No hay hermano que no alabe el que los hermanos vayan de acuerdo. ¿Y a qué se debe el que sea tan difícil la concordia entre ellos? A que litigan sobre bienes terrenos, a que quieren ser tierra... Por tanto, si los hermanos quieren vivir en concordia, no amen la tierra... Busquen la posesión que no puede dividirse y vivirán siempre en concordia. ¿Qué origina la discordia entre los hermanos? ¿Qué causa la alteración del sentimiento de fraternidad? ¿A qué se debe que sea uno solo el seno y no una sola el alma? A que sus almas están inclinadas, y cada uno mira a su parte y se esfuerza por engrosarla y aumentarla, y quiere que sea únicamente de él lo que posee, él que comparte lo de su hermano ⁵⁸.

⁵⁷. «Intendat caritas vestra: quia propter illa quae singuli possidemus existunt lites, inimicitiae, discordiae, bella inter homines, tumultus, dissensiones adversum se, scandala, peccata, iniquitates, homicidia. Propter quae? Propter ipsa quae singuli possidemus. Numquid propter ista quae communiter possidemus, litigamus?» (en. Ps. 131,5). A propósito de este *communiter*, D. J. McQueen pone de relieve que no significa «en común con otros» como si san Agustín abogase por un socialismo cristiano universal, sino sólo lo contrario de *proprie, separatim* o *privatim*, uso clásico, presente en Cicerón (*Ad fam.* 12,10,1) y Quintiliano (*Inst. Orat.* 9,1,23) (Cf. *Saint Augustine's concept of property ownership*, en *RechAug* 8 [1972] 187-229: 228).

⁵⁸. «Quis est enim qui non congaudet concordibus fratribus... Nulli fratres non laudant concordantes fratres. Et unde fratres concordantes esse difficile est? Quia litigant de terra, quia volunt esse terra... Fratres ergo, si volunt esse concordantes, non ament terram... Quae possessionem quae dividi non potest, et semper concordantes erunt. Unde inter fratres discordia? Unde conturbatio pietatis? unde unus uterus, et non unus animus, nisi dum curvatur anima eorum, et parten suam quisque respicit, et parti suae opimandae et exaggerandae operam intendit, et in possessione sua vult habere unitatem, qui cum fratre suo possidet divisionem?» (s. 359,1,2).

En este contexto cabe hacer referencia a la envidia, vicio que vimos aparecer en los textos paralelos examinados previamente. El santo la define como malestar por la felicidad ajena (en. Ps. 104,17: «Invidia est enim odium felicitatis alienae»; s. 353,1,1: «invidentia et bono cruciatur alieno»; cf. también *uera rel.* 45,85, citado en nota 41; en. Ps. 17,6). El vicio tiene dos caras. La persona envidiosa, de una parte, se niega a compartir lo que posee; de otra, siente celos de cuanto poseen los demás. Anhela estar por encima de ellos con lo que posee y teme que ellos queden por encima de ella (*conf.* 3,8,16: «... aut invidendo, sicut feliciori miserior, aut in aliquo prosperatus, ei quem sibi aequari timet aut aequalem dolet»); consagra la primacía, cuando no la exclusividad, de lo privado y particular, los bienes materiales, sobre lo común, Dios y también los bienes espirituales que, de ordinario, están a disposición de todos (cf. s. 359,2; escribe san Juan Crisóstomo: «Todas las cosas más necesarias que esas las hizo Dios comunes a nosotros, ¿y esas no son comunes? No se puede decir "mi luz", "mi sol", "mi agua".

11.1.1.3. *Su causa última: el orgullo*

El espíritu de posesión privada tiene su raíz en el orgullo. La posesión de riquezas y enorgullecerse ante los demás suelen ir unidos ⁵⁹. El orgullo es el gusano o la enfermedad de la riqueza, repite continuamente san Agustín ⁶⁰. A su vez, quien está poseído por el orgullo rechaza compartir cualquier cosa que considere suya ⁶¹; se constituye a sí mismo en su único centro ⁶²; mide su poder por lo que tiene ⁶³.

Todo lo más grande nos es común, ¿y las riquezas no nos son comunes?»: *In Eph. 5,22,33*, 9 en JUAN CRISÓSTOMO, *La educación de los hijos y el matrimonio*, Madrid 1997, p. 121). El texto de la Regla que nos ocupa no menciona la envidia, pero lo que dice cuadra perfectamente con la idea que el Santo tiene de ese vicio. Exponiendo la carta a los Gálatas, Agustín distingue entre los celos (*aemulatio*) y la envidia, aunque reconoce que están muy cercanos entre sí: «Que nadie piense que la envidia y los celos son el mismo vicio. Son vecinos el uno del otro, y debido a esa vecindad, a menudo se pone uno en lugar del otro, ya sean los celos en lugar de la envidia, ya la envidia en lugar de los celos. Pero el hecho de que aquí cada uno sea mencionado en su lugar reclama de nosotros una distinción. Los celos consisten en un dolor espiritual que se origina cuando otra persona consigue una cosa que apetecían dos o más y que sólo puede poseer una... La envidia, por el contrario, consiste en un dolor espiritual que surge cuando se tiene por indigno que alguien consiga algo, incluso si uno no lo apetecía» (*exp. Gal. 52*). En el texto de la Regla se puede pensar en uno y otro vicio.

⁵⁹. «Humilis cupit ascendere, sublimatus timet descendere. Qui non habet invidit habenti; qui habet contemnit non habenti» (s. 302,2); «pauperes contempsisti... Antequam haberes humilis eras. Quale bonum est unde peior factus es?... evome cupiditatem, bibe caritatem» (s. 311,15,13).

⁶⁰. Cf. s. 14,2; 36,2,2.4.5; 53 A,4; 61,9,10, etc. Hasta el mendigo rico sólo en sueños es orgulloso: «Aliquando et mendicus in terra iacens, frigore tremens, occupatus tamen somno, thesauros somniat, et gaudet et superbit in somnis et patrem suum pannosum non dignatur agnoscere (et donec evigilet dives est)» (s. 345,1). «Quanto enim elati sunt homines tanto avari sunt; et quanto in hoc saeculo maiores tanto plus amant divitias suas. Unde ille tristis abscessit, qui consilium vitae aeternae petebat a Domino» (*en. Ps. 146,16*). San Agustín identifica orgullo y avaricia, aunque matiza que se trata de una avaricia general, la raíz de todos los males según 1 Tim 6,10, qua trasciende la simple apetencia desordenada de bienes materiales. Cf. *Gen. litt.* 11,15,19-20; *ep. Io. tr.* 8,6; s. Mayence 62 (Dolbeau 26), 33, en *Vingt-six sermons*, p. 392; *en. Ps.* 118,11,6. En los tres primeros textos asocia el Santo Sir 10,15 (el orgullo es el inicio de todo pecado) con 1 Tim 6,10 (la avaricia es la raíz de todo pecado). Tras esta «avaricia» está siempre el deseo de sobrepasar o destacar sobre los demás, el *amor excellentiae propriae* (*Gn. Litt.* 11,14,18) o el *peruersae celsitudinis appetitus* (*ciu.* 14,13). Cf. G. MADEC, *Le communisme spirituel*, en *Homo Spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius*, Würzburg 1987, 232-233; D. J. MACQUEEN, *Contemptus Dei. St. Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*, en *Recherches Augustiniennes* 9 (1973) 227-293: 237-238,247-248.

⁶¹. «Quis avarus quaerit compossessorem? Quis dominandi cupiditate inflammatus vel fastu dominationis elatus desiderat habere consortem?» (*ep.* 185,9,35); «Ideo quippe in unicornibus superbi intelliguntur, quia superbia odit consortium et, quantum in ipso est, solus cupit eminere omnis superbus» (*ep.* 140,16,42). «L'orgueil, force d'apostasie, en détournant l'âme de Dieu, bien commun, la condamne au régime d'extériorité, et de cet fait même au particularisme et à l'égoïsme» (G. MADEC, *Le communisme spirituel*, 229).

El orgullo que aquí se contempla es el que vicia las relaciones interhumanas y se identifica con el *appetitus excellentiae* o la ambición mundana ⁶⁴.

También la envidia es retoño del orgullo. En la obra *La verdadera religión* el Santo la entendía como resultado del *appetitus excellentiae* o de la ambición mundana. Si es ella la que da origen a disputas y contiendas, ella misma tiene su origen en el orgullo (*exp. Gal. 45*: «*Si autem mordetis, inquit, et comeditis invicem, videte ne ab invicem consumamini: Hoc enim vitio contentionis et invidentiae, perniciosae disputationes inter eos nutriebantur, male de invicem loquendo, et quaerendo quisque gloriam suam vanamque victoriam, quibus studiis consumitur societas populi, dum in partes discinditur*»; notese la especie de árbol genealógico: las *perniciosae disputationes* producidas por el *vitio invidentiae* y este a su vez por el apetito que le lleva a *quaerendo gloriam suam*). A ello se ajusta la descripción que hace de la misma en el catálogo de vicios que presenta en el libro segundo de las *Confesiones*: «la envidia litiga buscando descollar» (*conf. 2,6,13*: «Invidentia de excellentia litigat? Quid te excellentius?»). Con idéntica claridad lo afirma en *s. 354,6,6*: «Non enim invidet nisi amor excellentiae; amor excellentiae superbia est». La envidia nunca florece en el campo de la perfecta igualdad. Por eso no existe en la Trinidad de las tres personas iguales: «Quid ergo dicturus es? Potestate aequales sunt, sed minor filius prudentia? Inustus est deus, si minori prudentiae potestatem dedit aequalem. Si prudentiae aequales sunt, sed minor est filius potestate, invidus est Deus, qui aequali prudentiae potestatem dedit minorem. In deo autem omne quod dicitur idipsum est»: *s. 341, 15* [= Mayence 55, Dolbeau 22; antiguo *s. 341,6,8*]; cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Edités par François Dolbeau, Paris 1996, p. 185). San Gregorio Magno, tras señalar que sólo se tiene envidia de quien se considera mejor que uno en algo, concluye que es pequeño quien muere de envidia, puesto que él mismo se juzga menor que aquel de quien tiene envidia. La Biblia le aporta numerosos ejemplos: el diablo, Caín, Esaú, hermanos de José, Saúl. Es el pequeño, pues, quien muere de envidia, porque si no se considerara él mismo inferior no sufriría con el bien de los demás: GREGORIO MAGNO, *Moralia* 5,46,84). De forma coherente, el Santo la presenta una y otra vez como un vástago inseparable del orgullo (*Gn. Litt. 11,14,18*; *s. virg. 31,31*: «Nonnulli enim dicunt ipsum ei fuisse casum a supernis sedibus, quod inviderit homini factu ad imaginem Dei. Porro autem invidia sequitur superbiam, non praecedit: non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidendi superbia. Cum igitur superbia sit amor excellentiae propriae, invidia vero sit odium felicitatis alienae, quid unde nascatur satis in promptu est. Amando enim quisque excellentiam suam, vel paribus invidet, quod ei coaequantur; vel inferioribus, ne sibi coaequantur; vel superioribus, quod eis non coaequetur. Superbiendo igitur invidus, non invidendo quisque superbus est»; «Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est: cui est periculosa superbia, quae amplius amplioribus insidiatur. Hanc sequitur invidentia, tanquam filia pedisequa: eam quippe superbia continuo parit, nec unquam est sine tali prole atque comite. Quibus duobus malis, hoc est, superbia et invidentia, diabolus est»: *en. Ps. 58,2,5*: «Et quoniam superbiae comes est invidentia, fieri non potest ut superbus non invideat: ex hoc vitio quod superbiam necessario sequitur, lapsus etiam invidit stanti, et dedit operam seducere hominem ne illo levaretur unde ille deiectus est... Dat itaque operam ut peccemus sola invidentia, quae invidentia necesse est ut comitetur superbiam. Hoc ergo malum superbia est, impediens perfectionem»; cf. también *s. 354,5,5.6,6*; *en. Ps. 54,6*).

⁶². «Hoc enim dicit omnis superbus: ego sum, ego sum et nemo» (*en. Ps. 79,11*).

⁶³. «... quantum habebis, tantus eris... Quale hoc proverbium? quantum habebis, tantus eris, id est, quantum habueris pecuniae, quantum acquisieris, tanto plus poteris» (*en. Ps. 51, 14*). Cf. *ciu. 2,20*.

⁶⁴. San Agustín habla de las tres *cupiditates* o tres concupiscencias como de las tres raíces de que provienen todos los vicios y pecados. En realidad, más que de tres raíces hay que

Ese mismo orgullo se revela en otro dato que aporta el legislador: esos siervos de Dios rehúsan llevar la misma ropa que habían llevado antes otros provenientes de estratos sociales más bajos, porque los consideran indignos de su categoría.

Partiendo de unos primeros síntomas, las quejas, disputas y murmuraciones, hemos llegado a su causa, otra enfermedad más profunda y grave: la ambición mundana ⁶⁵. En el texto que nos ocupa, el legislador la sobreentiende, pero no la indica por su nombre. Más que el mal presente, menciona el bien ausente. Como el síntoma de la enfermedad consiste en contender por prendas de vestir, describe el bien de que carecen con categorías de vestuario, en línea con el síntoma: el santo vestido interior del corazón ⁶⁶.

Una enfermedad puede describirse en términos de presencia de un mal o de carencia de un bien. Esto último es lo que ha hecho el legislador al utilizar la imagen mencionada. ¿A qué se refiere cuando menciona ese «santo vestido interior del corazón». Los textos agustinianos que consideramos paralelos a esta sección de la Regla no ofrecen una ayuda directa, pues ninguno utiliza esa imagen. Pero sí aportan algo de luz. De lo dicho resulta que el santo vestido es incompatible con la ambición mundana, de modo que donde está ésta falta aquel ⁶⁷; el santo vestido y la ambición mundana apa-

hablar de una triple raíz (*triplex radix*) (s. 313 A, 2) que no es otra que el orgullo. Y cuando hablamos de la ambición mundana no entendemos otra cosa que el orgullo instalado en las relaciones interhumanas. Por otra parte, el Santo sabe que los bienes o las riquezas pueden ponerse al servicio ya sea de una, ya de dos, ya de las tres concupiscencias (cf. *conf.* 10,37,60). En el contexto del párrafo, no cabe duda de que aparecen puestas al servicio de la propia ambición, entendida como afán de descollar sobre los demás.

⁶⁵. Existía, sin duda, el trayecto más corto de considerar tales altercados y litigios como síntomas no ya de la envidia, sino directamente de la ambición mundana. Es este un trayecto que también conoce san Agustín. En un texto de *uera rel.* estructuralmente paralelo a la «unidad» tercera de la Regla, el Santo presenta las *contentiones* como síntoma de la ambición mundana: «Plures enim sunt, qui haec omnia initia simul diligunt, et quorum vita est spectare, contendere, manducare, bibere, concumbere, dormire, et in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata, quae de tali vita colligunt amplexari.» (*uera rel.* 54,105 CC 32,255). *Specitare*, hace referencia a la curiosidad o concupiscencia de los ojos; *manducare, bibere, concumbere, dormire* a la apetencia de placer o concupiscencia de la carne, y *contendere* al *appetitus excellentiae* o ambición mundana. Por otra parte, en *ep.* 22, vuelve a presentar los altercados como fruto del orgullo: «De contentione et zelo... horum morborum mater superbia est» (*ep.* 22,2,7). Pero el recorrido más largo nos ha permitido pasar por la envidia, vicio que ya encontramos en los planteamientos generales y que ayuda a la comprensión del capítulo quinto.

⁶⁶. «... hinc uos probate quantum uobis desit in illo interiore sancto habitu cordis, qui pro habitu corporis litigatis» (*praec.* 5,1, l. 148-150).

⁶⁷. En un sermón fechado en el 397, a propósito del afán de poseer, el predicador habla de quienes para vestirse por fuera, quedan desnudos por dentro: «ut foris vestiatis, intus exspoliatis» (s. 60,3).

recen como el anverso y reverso de la moneda. Ahora bien, el reverso de la ambición mundana es el amor, es la caridad. Baste recordar, limitándonos a los textos agustinianos que guardan paralelismo con la Regla, cómo en *La verdadera religión* presenta el precepto del amor como el tratamiento adecuado del mal del *appetitus excellentiae* o de la ambición mundana ⁶⁸. El mismo texto del párrafo ofrece un detalle que no se ha de pasar por alto. No habla simplemente «del» santo vestido sino de «aquel» (*illo*) santo vestido interior del corazón. El pronombre parece reclamar algo conocido y, por tanto, ya nombrado. Sin embargo, el legislador no ha hecho mención de ningún otro santo vestido interior. Para que el texto resulte comprensible, hay que pensar que los destinatarios de la Regla conocían ya muy bien a qué vestido se refería el santo. Y nada más conocido, para el cristiano y para el siervo de Dios que la caridad. La interpretación resulta más sólida si se tiene en cuenta que el san Agustín considera la caridad como el vestido de bodas del banquete del reino ⁶⁹. Así, pues, independientemente de que en el párrafo siguiente hable de la caridad, ya aparece claramente sugerida aquí. Caridad y orgullo son para san Agustín términos antagónicos.

Dejamos de lado la enfermedad y posponemos, por un momento, el tema de su tratamiento para ver antes a qué clase de personas se refiere el legislador. Tomando pie del capítulo tercero, algún autor acusa a san Agustín de ponerse de parte de los ricos, porque en él todas las críticas iban dirigidas a los siervos de Dios de baja extracción social, quedando los de clase social alta en buena luz ⁷⁰. Pero esa crítica sólo puede hacerla quien no haya tenido en cuenta el conjunto de la Regla. Nadie discutirá que, aunque cualquier hombre pueda contraer una determinada enfermedad, de hecho no todos contraen la misma. Por las razones que sean, unos son más propensos a contraer una y otros, otra, tanto a nivel físico como a nivel espiritual. Es lo que aparece en la Regla. En el capítulo tercero, el legislador criticó a los siervos de Dios de clase baja porque en ellos percibía los síntomas de una determinada enfermedad; en el quinto, en cambio, al menos en esta primera sección, llama al orden específicamente a los de clase alta, porque en ellos advierte los síntomas de la enfermedad que está considerando. De la Regla, pues, no se puede derivar un posicionamiento de san Agustín en favor de los ricos o en favor de los pobres. El legislador no tiene acepción de personas: toma en consideración la enfermedad manifestada por el síntoma y prescribe el remedio, sean quienes sean los que la padecen.

⁶⁸. Cf. *Vera rel.* 46,86ss.

⁶⁹. Cf. Mt 22,11-12 y s. 90,8-9; 95,5-7.

⁷⁰. Cf. BOFF, 92.

11.1.2. La norma como terapia

Tras haber justificado la norma, examinemos su contenido. Si la originó la constatación de una enfermedad, parece lógico considerar la norma como terapia para la misma. Y si la enfermedad se manifiesta en el afán de posesión privada (aquí a propósito de la ropa), curarla implicará atajar ese afán. A eso mira el precepto inicial del párrafo que ordena tener la ropa en común ⁷¹. La traducción «en común» puede que no recoja toda la intencionalidad del texto latino (*in unum*). Tal sería el caso si se entendiera que ordena únicamente tener la ropa en un lugar común ⁷². Para hacer justicia al caso acusativo precedido de la preposición *in*, hay que otorgarle ante todo un sentido de finalidad, sin que excluya el local. El ideal del legislador es que la ropa de los siervos de Dios, además de estar recogida en un lugar común, esté a disposición del común, es decir, de todos los miembros del monasterio. Prueba de ello es el ejemplo que aduce casi a continuación: «Y como os alimentáis de una única despensa, vestíos de una misma ropería» ⁷³. Está claro que los alimentos que se hallan en una despensa, salvo casos excepcionales, están para ser consumidos por todos indistintamente, sin un destinatario específico. En estas primeras líneas, pues, el legislador asesta un doble golpe al afán de posesión privada respecto de la ropa. Doble porque el siervo de Dios no la tiene bajo su custodia personal y porque, además, no puede usarla según su propio antojo.

Acabamos de aludir al ideal del legislador. Él es consciente de que lo que propone es, para la situación concreta, justamente un ideal. Y los ideales con frecuencia quedan en el nivel de las aspiraciones, sin que se puedan llevar plenamente a efecto. Por ello, al establecer en la directriz siguiente que no sea incumbencia de cada siervo de Dios determinar la ropa que ha de llevar según las circunstancias, esto es, si reciben la prenda que habían dejado o una poseída anteriormente por otro, introduce un «si es posible» ⁷⁴.

«Si es posible», escribe. La condicional viene explicitada en parte por la salvedad que pone a continuación: «... siempre que a nadie se le niegue lo

⁷¹. «Vestes uestras in unum habete...» (*praec.* 5,1, l.139).

⁷². El ejemplo aparece al final del párrafo en que ordena guardar toda la ropa *in uno tamen loco* (l. 151).

⁷³. «et sicut pascimini ex uno cellario, sic induimini ex uno uestiario» (*praec.* 5,1, l. 141).

⁷⁴. «Et, si fieri potest, non ad uos pertineat, quid uobis indumentum pro temporis congruentia proferatur, utrum hoc recipiat unusquisque uestrum quod deposuerat, an aliud quod alter habuerat...» (*praec.* 5,1, l. 142-144).

que necesita»⁷⁵. Con estas palabras el legislador ordena que se cumpla en el monasterio lo que los Hechos de los Apóstoles presentan como realidad en la Iglesia primitiva de Jerusalén (Hech. 4,35), conforme al programa anticipado en el capítulo primero de la Regla. En este sentido, la indicación puede parecer una obviedad. Para no tener que admitirla, quizá haya que interpretar dicha salvedad desde el párrafo cuarto del capítulo tercero. En él ordenaba que a algunos siervos de Dios procedentes de costumbres más delicadas se les otorgasen alimentos, vestidos, colchones o cobertores que no se otorgaban a otros más fuertes⁷⁶. En este mandato cabe que esté la explicación al «si es posible». En atención a su condición más delicada, esos siervos de Dios pueden reclamar el uso de determinadas prendas, algo excluido para los demás. Aunque quien se halla en esa necesidad aún no ha alcanzado el ideal, su comportamiento es moral y religiosamente correcto. Es el necesario cuidado de la salud, no una apetencia indebida, lo que lo determina. En todo caso siempre se trata de una excepción. El ideal con que trabaja el legislador, hay que repetirlo, es cerrar el paso al criterio personal y privado en el uso de los bienes –incluso los personales en origen⁷⁷–. En el caso presente, de la ropa de vestir.

El santo ha presentado el ideal con las limitaciones inherentes a la débil condición física de algunos siervos de Dios. Pero los límites le sobrevienen también de la debilidad moral, cuyos síntomas describe, dejando al lector adivinar de qué mal se trata, algo que hicimos con anterioridad. La raíz de la ambición mundana perdura en los siervos de Dios, que no han dejado de ser hijos de Adán. Fijémonos en que el Santo habla de una *infirmas*, de una debilidad. Es el equivalente, en ámbito moral, de la *infirmas* que, a nivel físico, contemplaba el capítulo tercero de la Regla⁷⁸. Es sólo una *infirmas*, debilidad, no una *aegritudo*, enfermedad. No se trata de algo grave, pero hay que prestarle atención, precisamente para que no degeneren en auténtica enfermedad. El tratamiento es idéntico en ambos casos: la tolerancia. En el capítulo tercero, a los débiles se les toleraba un trato especial en los ámbitos alimentario, del vestido y del descanso⁷⁹; en el presente se

⁷⁵. «... dum tamen unicuique, quod cuique opus est non negetur» (*praec.* 5,1, l. 144-145).

⁷⁶. Cf. *praec.* 3,4, l. 58-60.

⁷⁷. Del texto parece poder deducirse que las prendas en cuestión son las que llevaron al monasterio cuando ingresaron en él. En ese sentido se pueden interpretar los tiempos en pasado de los verbos: *habuerat* y *uestiebatur* (l. 147 y 148 respectivamente).

⁷⁸. «Qui infirmi sunt...» (*praec.* 3,4, l. 53).

⁷⁹. «Nec debent velle omnes, quod paucos vident amplius,... quia *tolerantur*, accipere» (*praec.* 3,4, l. 64-65).

les tolera que puedan volver a recibir las prendas que habían tenido ⁸⁰. El paralelismo con el capítulo tercero no acaba aquí. En uno y otro caso, la *infirmitas* otorga ciertos derechos, pero no da derecho a todo. En el capítulo tercero el legislador dispensaba a los débiles del ayuno, pero su debilidad no les daba licencia para desayunar a cualquier hora, sino que debían atenerse al horario que la comunidad tenía establecido ⁸¹; de igual manera, en el caso presente el legislador les dispensa de la norma de no recuperar la ropa antes llevada, pero les obliga a tener la que no estén usando en un único lugar, bajo custodia común ⁸².

La tolerancia de que el legislador echa mano en ambos capítulos en relación con dos tipos diferentes de *infirmitas* o debilidad ⁸³ es el equivalente a la *patientia* o tolerancia de Dios de que habla en el capítulo cuarto a propósito de otro tipo de debilidades morales. Ello significa que es una manifestación de sabiduría ⁸⁴. Ese proceder denota, por supuesto, buen corazón y un alto nivel de humanidad ⁸⁵, el aspecto que primero salta a la vista; pero denota también y sobre todo sabiduría, aspecto que el Santo pone de relieve en relación con Dios. Y hablar de sabiduría en este contexto indica esperanza de que las cosas cambiarán a mejor. Es de sabios dar tiempo al tiempo; es de sabios no pedir a uno lo que en un momento determinado no puede dar, porque le llevaría a la rebelión o a la desesperanza, esta, sí, una auténtica *aegritudo* o enfermedad, que podría conducir a la muerte; es de sabios esperar a que el débil se haga fuerte para luego exigirle lo que ya pueda dar. Pero, entre tanto, no hay que dejarle a sus anchas, sino someterle a ejercicios adecuados que le conduzcan a conseguir o recuperar la salud plena en que ya no haya necesidad de tolerancia alguna.

⁸⁰. «Tamen si uestra *toleratur* infirmitas, ut hoc recipiatis quod posueritis...» (*praec.* 5,1, l. 150-151).

⁸¹. «quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat...» (*praec.* 3,1, l. 46-47).

⁸². «... in uno tamen loco, sub communibus custodibus habete quod ponitis» (*praec.* 5,1, l. 151-152).

⁸³. A una y otra podría añadirse la «tolerancia» de que habla el Santo a propósito de los monjes de Cartago, pero en referencia al trabajo manual: «... non sicut *infirmiores tolerari*, sed sicut etiam sanctiores praedicari...» (*op. mon.* 30,38).

⁸⁴. «Quia tanto videt *patientius*, quanto *sapientius*» (*praec.* 4,5, l. 58-59).

⁸⁵. Es el Santo mismo quien, a propósito de los siervos de Dios incapacitados para el trabajo manual, habla de un trato humano: «Qui enim veram corporis ostendit infirmitatem, humane tractandus est» (*op. mon.* 19,22).

11.2. *El principio general*

La tolerancia en el ámbito concreto del primer párrafo no llega –decíamos– hasta el extremo de permitir al «débil» guardar su propia ropa y cuidarla. Esto equivaldría a trabajar para sí mismo. Cuando el legislador ordena que la confíe al cuidado de los encargados de tal menester, está indicando, con un ejemplo concreto, justamente lo contrario: ninguna actividad del siervo de Dios ha de servir a intereses particulares y privados, sino a los de la comunidad de la que forma parte.

Lo que está implícito en el punto conclusivo del primer párrafo, lo hace explícito inmediatamente en el comienzo del segundo, con un carácter general que sobrepasa el caso presentado. En realidad el párrafo segundo forma parte del primero, del que es inseparable. Basta tomar nota de que comienza con la consecutiva *ita... ut*, en la que el *ita* pertenece a la oración principal cuyo verbo se halla en el párrafo primero: *habete* («tened»). Lo dicho se entiende mejor desde esta traducción: «... tened la ropa que os quitéis en un único lugar bajo custodia común de tal manera que nadie tenga ninguna actividad puramente personal...». El que nadie tenga ninguna actividad puramente personal es un ampliación al ámbito general del precepto concreto de poner bajo custodia común la ropa que en un momento determinado no se lleva puesta. Esto significa que el párrafo segundo se refiere a algo que no está sujeto a tolerancia y, además, que el legislador lo contempla como una práctica que conduce a la consecución de la plena salud moral en este ámbito específico. El modo de trabajo aquí propuesto es concebido como una praxis de comunión, que debe conducir a la comunión en el fruto del trabajo. Cuando todo es fruto del quehacer común, carece de sentido reclamar la propiedad sobre algo ⁸⁶.

El planteamiento del legislador nos parece que puede ser el siguiente. Pensemos en el siervo de Dios que sufre la «debilidad» de sentirse apegado a determinadas prendas personales de vestir. Frente a él, el legislador se muestra a la vez tolerante e intransigente. Tolerante al permitirle recuperar la prenda y volver a usarla; intransigente al no permitirle guardarla y cui-

⁸⁶. En la *ep.* 48, de claro contenido monástico, san Agustín pasa por alto el tema del trabajo; en la Regla no se puede decir que lo silencie, pero sí que pasa por él sin apenas detenerse, algo que suele causar cierta sorpresa a los estudiosos. Creemos que tal sorpresa es debida a una falta de comprensión de la naturaleza tanto de la carta como de la Regla. En ambos textos su autor no hace sino presentar únicamente un programa de vida espiritual, dejando de lado las actividades en cuanto tales. En el capítulo quinto de la Regla en concreto, el interés del legislador no está en señalar lo que los siervos de Dios han de hacer, sino en cómo han de hacerlo.

darla él mismo. La tolerancia mira al pasado, la intransigencia al futuro. Mira al pasado la tolerancia porque se refiere a las prendas con que entró en el monasterio ⁸⁷; la intransigencia mira al futuro, en cuanto trata de evitar que nadie pueda pensar que tiene títulos de propiedad sobre algo. Si el sentido de propiedad sobre una cosa va vinculado, en buena medida, al título de «paternidad», de producción o cuidado respecto de ella, nada mejor que la producción o cuidado en común, para conseguir que se esfume dicho sentido de propiedad. El mejor método para eliminar la conciencia de propiedad o posesión privada es, se podría decir, socializar los medios de producción. En otros términos: el legislador, que se muestra tolerante con el deseo de posesión privada respecto de los bienes adquiridos previamente a la entrada en el monasterio, se revela intransigente al respecto con los bienes de que el siervo de Dios pueda usar dentro de él. Aquí está también la diferencia entre el capítulo primero de la Regla y el presente.

Pero entremos ya en el detalle. Hay que comenzar indicando que cuanto aquí se dice sobre el trabajo se refiere al trabajo manual. De una parte, trabajo manual es la custodia y conservación de la ropa; de otra, tanto el verbo *operetur*, como el sustantivo *opera*, apuntan en la misma dirección.

Cuando el legislador ordena poner la ropa que no se está usando bajo custodia común busca (*ita ut*) que nadie realice nada exclusivamente para sí, sino que todos lleven a cabo sus tareas *in commune*. A la hora de traducirlo, en ningún modo hay que pensar en un trabajo «en común», sino en un trabajo «para lo común», es decir, para la comunidad ⁸⁸. Aunque desde la realidad de las cosas, cupiera la primera interpretación, la gramática y el contexto pide a todas luces la segunda. Al legislador no le interesa el hecho físico de cómo trabajen los siervos de Dios, sino el hecho espiritual de la motivación que les mueve.

No olvidemos que la norma dada aparece en relación con la debilidad de algunos siervos de Dios a quienes les cuesta desprenderse de bienes, que consideran como si fueran propios y a tono con su previa categoría social. La recomendación de no tener una actividad puramente personal puede mirar, según indicábamos antes, a no crear posibles títulos de propiedad. De la forma de concebir el propio trabajo resulta una determinada forma de

⁸⁷. Cf. antes nota 81.

⁸⁸. A partir de aquí, L. Cilleruelo piensa que tras esta norma está el hecho de que algunos siervos de Dios tenían trabajos remunerados y que se quedaban con el salario del mismo (*Los destinatarios de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustini* 54 (1960) 87-114: 102). No nos parece ser el caso; en el contexto (prohibición de cuidar cada cual ropa que usa) el Santo piensa más en el trabajo en sí mismo que en su remuneración.

situarse frente a la comunidad. Quien trabaja con la conciencia de que la tarea que realiza es específicamente suya se sentirá con derechos sobre el producto de su trabajo y, a la vez, como acreedor respecto de quienes se benefician de él; quien, en cambio, trabaja con la conciencia de hacerlo para la comunidad, hasta usando de los bienes que él mismo ha contribuido a producir, se sentirá deudor frente a ella.

El Santo acaba de contraponer los conceptos de lo privado y lo común en relación con el beneficio derivado del trabajo. Sobre dicha contraposición descansa también el modo como ordena realizarlo: «Con mayor esmero y más renovada disponibilidad que si cada uno realizaseis tareas propias para vosotros mismos»⁸⁹. La disposición urge a superar la actitud espontánea y egoísta del hombre que se caracteriza siempre por poner empeño en cuidar sus propios intereses.

Esta constatación hace que traigamos de nuevo a colación la enfermedad-raíz de que hablamos antes, la ambición mundana. Recordemos que no es otra cosa que el orgullo instalado en las relaciones interhumanas. Su fenomenología específica es el amor privado, opuesto al amor social, por emplear la terminología del Santo en un texto justamente célebre:

Hay dos clases de amores. De ellos, uno es santo, el otro inmundo; uno social, otro privado; uno que mira por la utilidad común con vistas a formar parte de la sociedad celeste, otro que hasta lo que es común lo encauza a su propio poder por un arrogante complejo de dominio; uno sometido a Dios, otro émulo de él; uno sosegado, otro turbulento; uno pacífico, otro sedicioso; uno que prefiere la verdad a las alabanzas de los que yerran, otro ávido de cualquier clase de alabanza; uno amigable, otro envidioso; uno que quiere para el prójimo lo mismo que para sí, otro que desea someter al prójimo a sí; uno que gobierna al prójimo mirando por la utilidad del prójimo, otro que lo gobierna mirando a su propia utilidad⁹⁰.

Lo primero que nos interesa resaltar es la ubicación del amor privado en el marco del deseo de dominar, sinónimo de la ambición mundana. Pocas

⁸⁹. «... maiore studio et frequentiori alacritate quam si uobis singuli propria faceretis» (*praec.* 5,2, l. 154-155).

⁹⁰. «Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem; alter subditus, alter aemulus Deo; alter tranquilus, alter turbulentus; alter pacificus, alter sediciosus; alter veritatem laudibus errantium preferens, alter quoquo modo laudis avidus; alter amicalis, alter invidus; alter hoc volens proximo quod sibi, alter subiicere proximum sibi; alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam» (*Gn. litt.* 11,15,20).

líneas antes ha indicado otra manifestación del mismo vicio, al vincular el afán de riquezas con el deseo de descollar ⁹¹. Lo segundo, que ese amor privado, presentado como una enfermedad, tiene su antídoto en la caridad:

Contraria a esa enfermedad es la caridad, que no busca su propio interés (1 Cor 13,5), es decir, que no se alegra del propio descollar y, por tanto, con razón no se envanece (1 Cor 13,4) ⁹².

El texto del *Comentario literal al Génesis* nos ha llevado a la caridad desde el amor a lo privado. La sucesión de ideas es exactamente la misma de la Regla, con la misma cita de 1 Cor 13,5. Lo que le falta al texto monástico es únicamente la referencia explícita al vicio raíz que es la ambición mundana.

El preferir lo común a lo propio constituía un ideal clásico; era un lugar común de la ética de la antigüedad ⁹³. San Agustín lo conocía bien y los autores no dejan de poner de relieve que de él tomó inspiración ⁹⁴. Pero sin negar el hecho, consideramos que lo importante aquí es la fundamentación del mismo ⁹⁵. En primer lugar hay que señalar que la contraposición «común/propio», en cuanto tal, trae a la mente del lector de san Agustín el capítulo cuarto de los Hechos de los Apóstoles, pues también aquí el Santo cambia, como es habitual en él, por *proprium* el *suum* del texto bíblico ⁹⁶.

⁹¹. «Neque enim essent excellentiores, nisi ditiores» (*Gn. Litt.* 11,15,20).

⁹². «Cui morbo contraria charitas non quaerit quae sua sunt, id est, non privata excellentia laetatur: merito ergo et non inflatur (1 Cor 13,5,4)» (*Gn. lett.* 11,15,20).

⁹³. Aunque refiriéndose específicamente a la formulación de la idea en *lib. arb.* 1,6,14, escribe L. Verheijen: «Le texte du *De libero arbitrio* est le plus classique, si classique qu'il est impossible de lui assigner une source autre que "éthique sociale de l'Antiquité"» (*La Règle de saint Augustin et l'éthique classique* (Le *praeceptum* et l'éthique classique), en *Augustiniana* 24 (1974) 5-9; 9 NA 1, 243-247: 247).

⁹⁴. Cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin et l'éthique classique*; G. MADEC, *Le communisme spirituel*, 225-239: 229.

⁹⁵. Hay que tener siempre en cuenta que el tema del bien común trasciende, en el pensamiento del Santo, el reducido horizonte monástico para alargarse hasta el ámbito social. Es significativo que, antes ya de comenzar la obra *La ciudad de Dios*, rechace la acusación de que su ataque contra el orgullo romano mine la *res publica* (cf. *ep.* 137,5,17; 138,2,9-10). Sobre el orgullo y el bien común, cf. R.A. MARKUS, *De ciuitate Dei: Pride and the Common Good*, en *Collectanea Agustiniana. Augustine: "Second Founder of the Faith"*, Editors J.C. Schnaubelt, OSA. F. van Fleteren, New York 1990, 245-259; R. J. TESKE, *Augustine's Aim in his Proof that God Truly is*, in *International Philosophical Quarterly* 26 (1986) 253-268 sobre lo común y lo propio en el libro segundo de *lib. arb.* 2; N. JOSEPH TORCHIA, *La distinción entre Commune y proprium en la primitiva teología moral de san Agustín*, en *Augustinus* 36 (1991) 311-319; T. J. VAN BAVEL, *The evangelical Inspiration of the Rule of St. Augustine*, en *The Downside Review* 93 (1975) 83-99: 92-95 (Community and Poverty).

⁹⁶. Cf. T. VAN BAVEL, «"Ante omnia" et "in Deum" dans la "Regula Sancti Augustini"», en *Vigiliae Christianae* 12 (1958) 157-165.

Pero no es a dicho texto al que el lector de la Regla debe dirigir la mirada en primera instancia. En efecto, en la Regla, como más tarde en el *Comentario al Génesis*, el Santo toma su argumento de la caridad: «La caridad no busca los propios intereses» (1 Cor 13,5) ⁹⁷. A propósito de este texto hay que poner de relieve varios puntos. En primer lugar, la indicación explícita del autor de que la cita está tomada de la Sagrada Escritura ⁹⁸. Al proceder así, pretende sin duda darle autoridad, pero quizá también eliminar todo equívoco y dejar claro que no está proponiendo un ideal profano, sino uno específicamente cristiano. Y decir «cristiano» implica que es válido para todos los cristianos, en cualquier esfera de relación, no sólo para quienes han elegido el camino concreto del monacato ⁹⁹. En segundo lugar, hay que otorgar la debida importancia al hecho de que de los múltiples aspectos que san Pablo elenca en su elogio de la caridad, el Santo haya seleccionado ese y únicamente ese ¹⁰⁰. Por último, llama la atención que el legislador haya sentido la necesidad de ofrecer una interpretación del texto paulino. «Ha de entenderse, escribe, en el sentido de que la caridad antepone los intereses comunes a los propios, no los propios a los comunes» ¹⁰¹. De la interpretación cabe destacar dos aspectos: uno, que el «no buscar» se convierte en «no anteponer»; otro, el explicitar *sua* con *propria*. Que en principio no es exactamente lo mismo «no buscar» que «no anteponer», como no es lo mismo rechazar que no preferir, parece claro. Mas, para entender bien el texto, se requiere captar el sentido exacto de «no anteponer», dado que admite una interpretación relativa, cuando a la realidad pospuesta se la relega a un segundo lugar, y otra absoluta, cuando no se le otorga lugar alguno. Si se leyera el texto desde la primera modalidad, habría que concluir que el legislador tiene en mente posibles tareas o actividades de interés puramente personal, que no pretendería eliminar, sino sólo subordinar a otras de interés común; si, en cambio, se le interpreta desde la segunda, la intención del Santo sería que desapareciera toda actividad cuya motivación no sea el interés de la comunidad.

⁹⁷. Para un amplio estudio de este texto paulino en la obra de san Agustín, cf. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. XX. La charité ne cherche pas ses propres intérêts*, en *Augustiniana* 34 (1984) 75-144 NA 2, 220-289.

⁹⁸. «Caritas enim, de qua scriptum est quod "non quaerat quae sua sunt" ...» (*praec.* 5,2, l.155-156).

⁹⁹. Cf. D. J. MACQUEEN, *Saint Augustine's concept of property ownership*, en *Recherches Augustiniennes* 8 (1972) 187-229: 229, donde remite al conocido texto: «Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium» (*trin.* 12,11,16).

¹⁰⁰. Aunque más adelante se percibe también una referencia a 1 Cor 12,31: «supereminet... caritas» (l. 160).

¹⁰¹. «... sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit» (*praec.* 5,2, l. 156-157).

Pasando al segundo aspecto, si explicita *sua* con *propria*, es porque considera ambos adjetivos diferentes, no obstante una cierta coincidencia. Cuál sea la diferencia de significado que él percibe entre ambos, puede derivarse quizá de la contraposición que establece entre *propria* y *communia*. Cabe suponer que en *propria* ve una posesión exclusivista, cerrada a los demás, mientras que *sua* podría implicar una posesión abierta a otros o compartida. En su literalidad, en efecto, la frase paulina permite ser interpretada en el sentido de que la caridad no busca ni el interés personal ni el comunitario en cuanto es también una forma de interés personal. También desde aquí se sigue, pues, que el Santo pretende que toda actividad de los siervos de Dios, sea la que sea, esté siempre al servicio del interés común y no del particular y privado ¹⁰².

De la cita del texto paulino, según su interpretación, el legislador deriva (*et ideo*) el criterio que permite averiguar el nivel de progreso de cada siervo de Dios. «A partir de ahí podréis conocer el alcance de vuestro progreso: será tanto mayor cuanto mejor cuidéis lo que es común que vuestras propias cosas» ¹⁰³. El Santo no especifica de qué progreso se trata, pero no resulta difícil adivinarlo. Sólo en un segundo momento, y de forma derivada, se puede hablar de progreso en la vida espiritual, en la vida monástica, etc. El progreso que tiene en mente el legislador es, en primera instancia, el progreso en la caridad. Si la caridad se manifiesta en el no anteponer los intereses privados a los comunes, quien cuida mejor lo común que lo propio progresa en la caridad ¹⁰⁴.

Anotemos que el Santo no ha hablado en abstracto del «bien común» como podían hacerlo y lo hacían los filósofos; ha hablado de «intereses comunes» (*communia*) ¹⁰⁵. En la continuación del texto, sin embargo, se da

¹⁰². La contraposición entre lo privado y lo común es un tema que recurre frecuentemente en las páginas agustinianas y en diferentes contextos, no sólo monásticos: *lib. arb.* 1,6,14; 2,7,19; *conf.* 12,25,34; *en. Ps.* 9,10; 83,3; 93,7; 105,34; *s.* 356,8,9 (cf. R. CANNING, *St. Augustine Vocabulary of the Common Good*, en *Studia Patristica*, vol. XXXIII: Augustine and his opponents, Jerome, other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia. Edited by Elisabeth A. Livingstone, Leuven 1997, pp. 48-54).

¹⁰³. «Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria uestra curaueritis, tanto uos amplius profecisse noueritis» (*praec.* 5,2, l. 157-158).

¹⁰⁴. La misma idea, diversamente formulada, aparece ya en uno de los primeros textos cristianos extracanonicos: «El hecho es que cuanto mayor parezca uno ser, tanto más debe uno humillarse y buscar no sólo su propio interés, sino el de la comunidad» (CLEMENTE ROMANO, *Epist. a los Corintios*, 48,6).

¹⁰⁵. A propósito de *communia* escribe D. J. MacQueen: «We here more emphasise that *communia* does not in Augustine's thought necessarily mean "goods owned by a group", like monastic holdings, p. ex. In the present context the word rather signifies "matters or problems

un cambio del plural (*communia*) al singular (*rem communem*). Quizá haya que darle valor universalizador. El plural neutro posiblemente lo entendía referido a actuaciones o actividades concretas, de las que comenzó hablando (*opera*). El singular *res communis* tiene poder universalizador. Se puede comparar con la *res publica*; y así como ésta designa a la «república», al Estado, en cuanto tarea y compromiso común, así la *res communis* designa a la Comunidad, también en cuanto tarea y compromiso común: lo que concierne a todos.

Pero volvamos a la caridad. Sin duda la caridad es única, pero tiene diferentes manifestaciones. De hecho, el texto no se refiere a ella en general, sino a una específica: la caridad hacia el prójimo. Y aún cabe precisar algo más. La función que aquí se le asigna es también muy concreta: la de ser antagonista de la ambición mundana y antídoto de la misma; la de anular los efectos de dicho vicio, la de orientar las ineludibles relaciones interhumanas conforme a la naturaleza humana y la voluntad de Dios, es decir, según criterios de igualdad y solidaridad, no de dominio de los unos sobre los otros.

Para aclarar lo que estamos diciendo, puede ser útil comparar el texto de la Regla que nos ocupa con otro tomado de los *Tratados sobre la primera carta de Juan* en que también habla del progreso en dicha virtud. A propósito de 1 Jn 4,17 (*En esto consiste la plenitud del amor en nosotros: en que tengamos confianza en el día del juicio, pues como Él es, así somos nosotros en este mundo*), dice:

Indica cómo puede conocer cada uno en qué medida ha progresado en él la caridad o, mejor, cuánto ha progresado él en la caridad. En efecto, si la caridad es Dios, Dios no progresa ni retrocede. Se dice que progresa en ti la caridad, porque progresas tú en ella. Pregúntate, por tanto, cuánto has progresado en la caridad; advierte lo que te responde el corazón para conocer la medida de tu progreso. Pues Juan prometió mostrarnos el criterio para conocer dicho progreso y dijo: «En esto consiste la plenitud del amor en nosotros». Pregunta ¿en qué? «En que tengamos confianza en el día del juicio». La caridad ha alcanzado su plenitud en aquel que tiene confianza en el día del juicio. ¿Qué significa tener confianza en el día del juicio? No temer que llegue ¹⁰⁶.

affecting all the members of a community, the object of a *common* concern as opposed to what affects only individuals or subordinate units of larger wholes". Further to clarify the concept of *bonum commune* and *communia*, as is formulated, let us note...» (*Saint Augustine's concept of property ownership*, en *Recherches Augustiniennes* 8 (1972) 187-229; 229).

¹⁰⁶. «Dicit quomodo se probet unusquisque quantum in illo profecerit caritas; vel potius quantum ipse in caritate profecerit. Nam si caritas Deus est, nec proficit nec deficit Deus: sic

En este texto el criterio de progreso en la caridad es la falta de temor; un criterio distinto del presentado en la Regla, porque considera un aspecto distinto de la caridad: su relación con Dios.

El criterio que san Agustín propone en la Regla para conocer el crecimiento en la caridad, más que un ideal específicamente monástico, es un criterio cristiano. Cuanto aquí dispone el legislador no depende primaria y directamente del texto de Hech. 4, modelo para la vida monástica elegido por el Santo, sino de planteamientos previos, a los que se ajusta de modo extraordinario el ideal de la Iglesia jerosolimitana.

El párrafo concluye en estos términos: «La consecuencia es que, en el uso de los bienes requeridos por las necesidades de esta vida pasajera, ha de prevalecer (*supermineat*) la caridad, virtud que permanece»¹⁰⁷. Sin que medie la cita explícita, la referencia al himno a la caridad de la carta primera a los Corintios no deja lugar a duda. Además de presentarlo como un camino que prevalece sobre los demás (*supereminens*) (1 Cor 12,31), el Apóstol añade que la caridad es lo único que permanecerá (1 Cor 13,8).

El legislador toma ahora en consideración los bienes de consumo. Hasta aquí, había hablado únicamente de prendas de vestir; aquí habla ya de todos los bienes. Se podría decir que el caso concreto le ha brindado la oportunidad para sentar jurisprudencia de carácter general. Al mismo tiempo, se detiene en mostrar lo que caracteriza al uso de esos bienes: por supuesto están al servicio de una necesidad que se entiende desde los datos antropológicos a que hicimos referencia a propósito del capítulo tercero¹⁰⁸. Pero el énfasis no recae sobre la necesidad, sino sobre el hecho de que no va a durar por siempre, de que tiene fecha de caducidad. El poner de relieve esta condición de temporalidad permite al legislador establecer la comparación con la caridad, que no está sometida a esa limitación. En consecuencia, la atención a la necesidad, por ser pasajera, nunca debe derivar en un detrimento de la caridad, que dura por siempre. El uso de los bienes puestos al servicio de la necesidad nunca debe producir un perjuicio a la caridad, como valor superior. Esa caridad, por otra parte, se opone a los

dicitur proficere in te caritas, quia tu in ea proficis. Interroga ergo quantum in caritate proficaris, et quid tibi respondeat cor tuum, ut noveris mensuram profectus tui. Promisit enim ostendere nobis in quo cognoscamus eum, et ait, *In hoc perfecta est in nobis dilectio. Quaere, in quo? Ut fiduciam habeamus in die iudicii. Quisquis fiduciam habet in die iudicii, perfecta est in illo caritas. Quid est habere fiduciam in die iudicii? non timere ne veniat dies iudicii*» (ep. Io. tr. 9,2).

¹⁰⁷. «... ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas, superemineat, quae permanet caritas» (parec. 5,2, l. 159-160).

¹⁰⁸. Cf. *Estudio Agustiniiano* 37 (2002), 464-466.

altercados y a las murmuraciones y a lo que las provoca: el afán de propiedad excluyente. Al utilizar el verbo «servirse de» (*uti*), el Santo está indicando el valor sólo instrumental de los bienes pasajeros; pero en el contexto del párrafo segundo, no cabe hacer referencia, ni siquiera implícita, a la célebre teoría que contrapone el «servirse de» los bienes y «gozar» sólo de Dios (*uti-frui*)¹⁰⁹. La contraposición no está entre el *uti* y el *frui*, sino entre la «necesidad que ha de pasar» (*transitura necessitas*) y la «caridad que permanece» (*quae permanet caritas*)¹¹⁰. El legislador pretende que los bienes que sirven a la primera, en vez de ser un estorbo a la caridad (desde el afán de poseer), se pongan a su servicio (desde la voluntad de compartirlo todo).

Con intención de síntesis, volvamos al punto de partida: los altercados y murmuraciones originados por el reparto de las prendas de vestir. La respuesta del legislador al conflicto tiene dos partes: una de tolerancia y otra de intransigencia; la tolerancia la aplica al uso de dichas prendas; la intransigencia a la tarea o el trabajo que implica su cuidado. Acto seguido expone, ya en términos generales, su enseñanza sobre el trabajo en el monasterio, centrándose no en la exigencia de realizarlo sino en la actitud interior con que ha de orientarlo el siervo de Dios, es decir, impulsado por la caridad. Para concluir vuelve, también en términos generales, sobre el uso de los bienes que ha de estar igualmente orientado por la caridad. Una vez más en la Regla, san Agustín ha recurrido al quiasmo. Presentado en forma esquemática:

1. Uso de determinadas prendas de vestir (5,1, l. 139-151).
2. El trabajo (o tarea) de su cuidado (5,1, l. 151-152).
2. El trabajo, cualquiera que sea, visto desde la caridad (5,2, l. 153-159).
1. El uso de cualquier bien de consumo, visto desde la caridad (5,2, l. 159-160)¹¹¹.

¹⁰⁹. Cf. *Doctr. chr.* 1,4,4; 1,22,20; L. VERHEIJEN, *Le premier livre du De doctrina christiana d'Augustin. Un traité de "téléologie" biblique*, en *Augustiniana traiectina*, Paris 1987, 169-187; esp. p. 171.

¹¹⁰. Cf. «Ut quid ergo temporalium rerum amore detinemini? Utquid tanquam prima, extrema sectamini, quod est vanitas et mendacium? Cupitis enim permanere vobiscum, quae omnia transeunt tanquam umbra» (*en. Ps.* 4,3)..

¹¹¹. Esta presentación implica una determinada interpretación de la estructura literaria del párrafo segundo, en la que al *ita* inicial responden dos *ut*, uno que, tomando pie de la mención del cuidado de la ropa, considera lo referente al trabajo en general («ut nullus sibi aliquid operetur...»), y otro que, tomando pie del uso de determinadas prendas de ropa, toma en consideración el uso de los bienes en general («ut in omnibus quibus utitur...»).

11.3. Aplicación a un caso particular

El párrafo tercero es el último de esta primera sección del capítulo. En su materialidad, no resulta difícil entender lo que dispone. Indica cómo se ha de proceder en la circunstancia, por otra parte nada excepcional, de que los padres o allegados donen algo a los siervos de Dios que residen en el monasterio ¹¹². La referencia a los padres, sin nombrarlos, y a los allegados, no tiene sin duda más valor que la constatación de un hecho y la indicación de quienes solían ser los donantes. Por otra parte, la expresión que hemos traducido por «allegados» tiene un sentido muy amplio y está abierta a una extensa gama de personas ¹¹³. La naturaleza de los donativos, si se exceptúa el caso de la ropa, queda indeterminada, pero no ha de pasarse por alto que el legislador no los admite de cualquier clase. El criterio que utiliza es más bien rígido al señalar que debe tratarse de cosas que se juzguen necesarias. Como no especifica ningún tipo de necesidad, hay que suponer que las abarca todas, siempre que estén en relación con los fines por los que se ha entrado en el monasterio. El legislador tampoco indica quién debe juzgar sobre la condición de bienes necesarios o no. De nuevo, el hecho de que no especifique y, además, la lógica reclaman que sea el receptor del donativo. Pero éste debe contemplar la necesidad no desde su situación personal, sino desde la situación de la comunidad. En caso contrario tendría poco sentido el ordenar ponerlo en común con vistas a que lo use quien pueda necesitarlo ¹¹⁴. Al insistir en que han de ser bienes necesarios, deja entender que quedan excluidos los donativos lujosos. Afirmaba así implícitamente lo que en otra circunstancia había explicitado con todas sus letras ¹¹⁵.

Para ser aceptados, los donativos han de cumplir otras dos condiciones: que no se reciban a escondidas y que pasen al fondo común, siendo el propósito el único con potestad para disponer de él y dárselo a quien lo necesite ¹¹⁶. En realidad, al no señalar complemento agente al verbo usado en

¹¹² «... si quis suis filiis, uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, uel aliquam uestem, siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum... » (*praec.* 5,3, l. 161-164).

¹¹³ Es difícil traducir literalmente la expresión *uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus*; en todo caso se refiere a personas vinculadas a otras por fuertes vínculos. Al no especificar la naturaleza de esos vínculos, no excluye ninguno.

¹¹⁴ El «*necessarium fuerit*» indica una simple posibilidad.

¹¹⁵ Cf. s. 356,13.

¹¹⁶ «... non occulte accipiatur, sed sit in potestate praepositi, ut, in re communi redactum, cui necessarium fuerit praebetur» (*praec.* 5,3, l. 164-165).

forma pasiva (*praebeatur*), el legislador no indica explícitamente a quien compete darlo al necesitado; pero lo razonable es pensar en el prepósito, bajo cuyo poder ha de quedar ¹¹⁷.

Por segunda vez en la Regla el legislador condena la recepción de algo a escondidas (*occulte*). El primer caso lo vimos al comentar el último párrafo del capítulo cuarto. Entre aquel párrafo y el presente hay menos puntos de coincidencia de los que a primera vista pudiera parecer. En realidad, el único es el hecho de recibir a escondidas algo de personas extrañas al monasterio. En todo lo demás difieren: distintos son los donantes, distintos los donativos y, distinto, sobre todo, el mal que el legislador contempla y pretende atajar. En el capítulo cuarto, el único donante es una mujer de la que no consta que tenga ningún vínculo especial con el siervo de Dios; en el presente párrafo, los donantes son los padres y las personas vinculadas al siervo de Dios por algún vínculo estrecho, sin duda legítimo. En el capítulo cuarto se contempla la recepción de cartas (amorosas, por el contexto) y regalillos (por el contexto, impulsados también por el amor lascivo); en este párrafo, se habla de la ropa de vestir o de cualquier cosa que se juzgue necesaria. En uno y otro caso lo que el legislador condena, sin lugar a dudas, es la recepción a escondidas del donativo. Pero mientras en este párrafo admite explícitamente que se acepte, siempre que sea a la luz del día, no así en el texto del capítulo cuarto ¹¹⁸.

La diferencia más importante, sin embargo, no está en estos datos manifiestos, sino en el trasfondo. No en vano un texto se ubica en el capítulo cuarto y otro en el quinto. Como vimos, en aquel el legislador se propuso atajar el mal de la concupiscencia de la carne, en su dimensión sexual; como vemos ahora, en este se propone luchar contra el tercer vicio raíz, la ambición mundana, centrando su acción contra el afán de posesión privada y excluyente. Con referencia a este apartado no es difícil probarlo. Así se deduce del contenido material del párrafo. Recordemos las dos condiciones puestas por el legislador para aceptar el donativo, previamente juzgado como necesario: que no se reciba a escondidas y que quede en poder del prepósito para que lo dé a quien tenga necesidad de él. Tanto la condición negativa como la positiva miran a lo mismo: a desactivar el sentimiento de propiedad privada. Recibir algo a escondidas equivale a asegurarse la pro-

¹¹⁷. El texto emplea el término fuerte *potestas*, que en la Regla sólo volverá aparecer en el párrafo tercero del capítulo séptimo, siempre como atributo del prepósito.

¹¹⁸. Está claro que, aplicando los criterios señalados aquí para aceptar el regalo, rechazaría también aceptar los donativos indicados allí. Sólo basta contraponer el «juzgados necesarios» con el regalillos (*munuscula*) donde el diminutivo tiene, sin duda, valor despreciativo.

piedad de ello, dado que nadie puede reclamar derechos sobre algo que ni siquiera sabe que existe; y, al contrario, recibir algo abiertamente conlleva la posibilidad de que aparezcan aspirantes a su posesión, ya sea por necesidad, ya por simple codicia. Igualmente, entregar al fondo común el donativo, sabiendo que puede ir a parar a las manos de cualquier otro hermano es un verdadero acto de desapropio y, por tanto, un acto de control de la ambición mundana. Nos parece claro que el contenido de este párrafo hay que entenderlo en relación con el del primero: los altercados y murmuraciones por llevar un tipo de ropa que no desdiga de la propia categoría social, previa al ingreso en el monasterio. Considerando que, como parece normal, este párrafo tiene en el punto de mira a los siervos de Dios procedentes de la clase alta en la que era más fácil contar con esos donativos, renunciar a esas prendas de vestir o cualesquiera otros objetos en favor de otros hermanos más humildes, los que de ordinario tienen más necesidades que cubrir, implicaba una auténtica renuncia a mantener dentro del monasterio el status social del que procedían. En definitiva, repetimos, una mortificación de la ambición mundana en esa manifestación concreta.

En relación con lo que estamos diciendo, merece consideración especial el modo como empieza el párrafo: «De donde se infiere lo siguiente»¹¹⁹. Es decir, su contenido se presenta como consecuencia lógica de algo anterior. Sin duda, de lo último afirmado: que los bienes que sirven a las necesidades transitorias de los siervos de Dios han de contribuir a que la caridad ocupe el puesto de preeminencia que le corresponde. Y dado que, de los múltiples rasgos que caracterizan a la caridad, el legislador ha elegido específicamente el de no ir tras lo que *es proprio*, ha puesto un ejemplo que mira justamente a eso. Si el siervo de Dios podía pensar que tenía derecho de propiedad sobre algo, ese algo era lo que sus padres y allegados le hubiesen dado. Pues bien, el legislador indica que el desapropio debe llegar también hasta ahí. En efecto, hay que prestar atención al tenor literal del párrafo: «De donde se infiere que *incluso (etiam)* si alguien llevase...». Este «incluso» sugiere que el Santo no presenta casos teóricos; el adverbio tiene inequívocamente el valor de reafirmar algo que o se niega o se discute. Cabe pensar, pues, que en el monasterio había dificultad para compartir lo que se recibía de los propios padres o allegados, como si ello no entrara dentro del principio de la comunión de bienes, quizá bajo el pretexto de que no era fruto del trabajo común. Ante esa realidad, el legislador siente la necesidad de declarar sin ambages que el principio ha de ser aplicado hasta en ese caso

¹¹⁹. «Consequens ergo est ut etiam...» (*praec.* 5,3, l. 161).

concreto. El *etiam* se orienta a dar valor de universalidad al precepto al extender su aplicación hasta ese límite.

El hecho de que el legislador presente el contenido como conclusión lógica de lo anterior nos invita a retroceder más en la búsqueda de las premisas que la fundamentan. Es el momento de volver los ojos al texto recogido en síntesis al comienzo de la obra *La verdadera religión*. Tras describir las manifestaciones de la apetencia por descollar (*appetitus excellentiae*) o ambición mundana, presentaba como remedio el precepto del amor al prójimo, respecto del cual indicaba que el objeto de ese amor debe ser lo común, lo universal, no las relaciones particulares o privadas, en cuyo contexto introducía también las relaciones de parentesco, comprendidas las de paternidad-filiación ¹²⁰. Si ahora recordamos que en el primer párrafo del presente capítulo quinto se hace referencia a siervos de Dios muy preocupados por su dignidad ¹²¹, signo de una larvada ambición mundana, y que, en el segundo, el legislador recurre a la caridad como remedio contra dicho mal, resulta lógico que en el tercero traiga a colación a los padres y allegados en el mismo sentido que entonces: el amor a lo particular nunca ha de ser un óbice al amor universal. La diferencia entre la Regla y *La verdadera religión* es, no obstante, significativa: en esta última obra, san Agustín se refería directamente al amor paterno o filial; en la Regla, en cambio, no se trata directamente del amor a los padres o hijos, sino en su manifestación en los donativos que ofrecen.

Por otra parte, tampoco hace falta retroceder hasta *La verdadera religión*, obra escrita casi una decena de años antes. El presente párrafo de la Regla se ubica en el mismo ambiente que se respira en la *Carta* 243, contemporánea a la Regla ¹²². En ella el Santo invita al joven Leto a anteponer el amor a la Iglesia, madre de todos los cristianos, al amor a su propia y particular madre. Aunque el texto es conocido, procede traerlo aquí:

Eso puedes verlo con facilidad en tu misma madre. ¿Por qué ahora te envuelve como en una red, y te saca y te desvía de la carrera emprendida, sino porque es tu propia madre? Por ser hermana de todos los que tenemos por Padre a Dios y por Madre a la Iglesia, te impide tan poco como a mí, o a todos los hermanos, que la amamos, no con un amor particular como tú en vuestra casa, sino con un amor común en la casa de Dios. Esos lazos que te unen a ella en

¹²⁰. Cf. *uera rel.* 46,88-89. El texto habla de las temporales *necessitudines*, que cabe comparar con el *aliqua necessitudine* del presente párrafo.

¹²¹. «... et indignum se esse...» (*praec.* 5,1, l. 147).

¹²². Cf. A. GABILLON, *Pour une datation de la lettre 243 d'Augustin a Laetus*, en *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994) 127-142.

la familia carnal deben darte derecho a hablarle con mayor confianza y a tener las puertas abiertas para procurar que dé muerte dentro de sí a ese amor particular, no sea que estime más el haberte llevado en sus entrañas que el haber sido engendrada contigo en las entrañas de la Iglesia. Y lo que te digo de tu madre hemos de aplicarlo a los demás parientes ¹²³.

Los siervos de Dios del monasterio destinatario de la Regla no tenían el problema de Leto. Los lazos de la afectividad hacia la familia no les habían impedido el ingreso en el monasterio. Pero seguían siendo un impedimento para la realización del ideal profesado. Desvinculados de los padres y allegados, se apegaban a los donativos de ellos. Los mismos afectos pasaban de las personas a las cosas, con lo que tenían de privativos y excluyentes. La actitud del Santo no pasa por eliminar los afectos y romper los lazos; al contrario, los mantiene e incluso los alimenta al admitir los donativos de su parte. Pero, al mismo tiempo, tiene muy claro que tales afectos y lazos no han de ser excluyentes, sino incluyentes. Una vez que sus hijos forman parte de otra fraternidad, esta fraternidad tiene sus repercusiones también sobre ellos. Sus dones son para todos. Cuando existe la superior fraternidad cristiana y monástica, carece de sentido apegarse de forma excluyente a la fraternidad inferior fundada en la sangre o en otros vínculos por estrechos que sean. De ahí que el legislador diga que también (*etiam*) en este ámbito tiene aplicación el principio de la comunión de bienes. Ante el honor superior de la filiación divina, parece ridículo aferrarse a la dignidad de base humana que se deja traslucir mediante determinadas prendas de vestir ¹²⁴.

El legislador no se limita a prescribir que tales donativos sean para la comunidad y que los utilice quien tenga necesidad de ellos, según el principio del *gaudere socialiter* que vimos aparecer en las *Confesiones* ¹²⁵. Ordena,

¹²³. «Potes hoc facillime in tua ipsa matre cognoscere. Nam unde te nunc inretitum inuoluit et ab instituto cursu retardatum reflectit et curuat, nisi ex quo tua propria mater est? Nam ex quo soror est omnibus, quibus est pater deus et mater ecclesia, tam te non impedit quam neque me neque omnes fratres nostros, qui eam non priuata sicut tu in domo uestra sed publica in domo dei caritate diligimus. Quod ergo tu illi etiam carnali necessitudine adnecteris, ad sortem ualere debet familiarius conloquendi et apertiore ianua consulendi, ut hoc ipsum, quo te priuatim diligit, interficiatur in ea, ne, quod ex utero suo te genuit, pluris pendat, quam quod ex utero ecclesiae genita est tecum. Quod autem de matre dixi, hoc et de tali cetera propinquitate intelligendum est» (*Ep.* 243,4. Léase toda la carta).

¹²⁴. No deja de ser significativo en este contexto la mención del hermano en el primer párrafo: «sicut *frater* eius uestiebatur». Al siervo de Dios que se aferra a su propia categoría social, reflejada en el modo de vestir, bien privado, el legislador orienta su reflexión hacia lo que tiene en común con el siervo de Dios de categoría inferior: la condición de hijo de Dios. Ambos han nacido de Dios y de la Iglesia, como dice en el texto antes citado de la *ep.* 243, bien común superior al privado de la propia categoría social.

¹²⁵. Cf. *Conf.* 10,39,64.

además, que la tarea de distribuirlos sea competencia del prepósito. ¿Por pura afirmación del principio de autoridad? No lo creemos. Nos parece más probable que la norma mira ante todo a deslegitimar el principio de la propiedad privada. Sólo es preciso pensar en la idea expresada por el Santo de que en el fondo del dar puede esconderse una forma de egoísmo. Incluso lo que se reviste con el ropaje del compartir puede ocultar el impulso a dominar al necesitado ¹²⁶. Hasta el repartir lo considerado como propio puede ser una forma de afirmarse frente a los receptores del don. Para evitar este mal, el legislador lo hace incumbencia del prepósito. Es una forma de indicar que, independientemente de su origen, todo donativo es propiedad de la comunidad y el destinatario en principio del don no puede reclamar derecho ninguno sobre él.

Traigamos a colación la parábola del hijo pródigo. El hermano mayor recriminaba a su padre que hubiese matado el ternero cebado para celebrar el regreso del hijo que había derrochado sus bienes mientras que a él nunca le hubiese dado un cabrito para comerlo con sus amigos (Lc 15,29). El padre le contesta: *Hijo mío, tú estás siempre conmigo y todos mis bienes son tuyos* (ib. 15,31). Ante esta respuesta, comenta san Agustín: «¿Acaso porque son tuyos no son también de tu hermano? ¿Bajo qué condiciones son tuyos? Tales bienes son de quien los posee en común, no de quien pleitea por poseerlos separadamente» ¹²⁷. En síntesis el texto contiene los siguientes puntos: todos los bienes son de Dios; Dios ama a todos sus hijos por igual; la condición para entrar en posesión de los bienes es poseerlos en común con los hermanos. Pues bien, estas ideas nos permiten ubicar doctrinalmente el contenido del párrafo. El Santo, que tiene en consideración los vínculos naturales, piensa sobre todo en los lazos espirituales: la condición común de ser hijos de Dios; el carácter común de los bienes como dones de Dios. Por ello, a quienes reciben donativos de Dios a través de sus padres o allegados, les recuerda que la única forma de ser auténticos poseedores de ellos es poseerlos en común con los demás hermanos.

Antes hablamos de que anteponer lo común a lo propio era un ideal cristiano no específicamente monástico. Pero hay que distinguir niveles. Dos establece el Santo. Uno consiste en abstenerse de toda propiedad pri-

¹²⁶. «Nam si praestiteris misero, fortassis extollere te cupis adversus eum, et eum tibi vis esse subiectum, qui auctor est tui beneficii» (*ep. Io. tr. 8,5*; cf. también *praec. 1,7*).

¹²⁷. «... ut verum dicat pater, *tu mecum es semper*, et *omnia mea tua sunt*. Numquid tua sunt, fratris non sunt? Quomodo tua sunt? Communiter habenti, non separate iurganti» (s. 112 A, 13). El sermón fue predicado en diciembre del 399, no mucho después, por tanto, de la composición de la Regla.

vada de bienes ¹²⁸; otro, en el caso de que el anterior no sea posible, abstenerse del amor a ellos ¹²⁹. Este último es un planteamiento general propio de quien se dirige a una comunidad cristiana con distintos niveles de compromiso. Poseer no es malo; el mal está en ser poseído por aquello que se cree poseer ¹³⁰. Pero cuando el Santo habla directamente a los siervos de Dios como es el caso en la Regla, no se conforma con que se abstengan del amor a los bienes privados, sino que exige la renuncia a la posesión de los mismos. Justamente para evitar el apego a los bienes, se renuncia a la posesión privada de los mismos, que es el mejor criterio para cerciorarse de que no existe tal apego ¹³¹. No es el personal el único aspecto positivo que tiene. Posibilita también tratar humanamente a los más desamparados, aún dentro del monasterio ¹³².

12. Sección segunda (parágrafos 4-7): La utilización de determinados servicios con criterios no egoístas

Los cuatro parágrafos mencionados constituyen una sección literaria en cuanto que, de una parte, están unidos entre sí por diversas partículas y, de otra, el primero está desvinculado del anterior y el último del siguiente ¹³³. Desvinculado sólo literariamente en cuanto que falta toda partícula de en-

¹²⁸. «Abstineamus ergo nos, fratres, a possessione rei privatae» (*en. Ps.* 131,6).

¹²⁹. «... aut (abstineamus) ab amore, si non possumus a possessione, et facimus locum Domino» (*en. Ps.* 131,6).

¹³⁰. «Quia tenes, non teneris. Non est enim malum tenere; teneri est malum» (s. 301 A,5). «Si malus es, is post aurum; si bonus es, it post te. Quid est it post te? Tu ducis, non duceris, quia possides, non possideris» (s. 311,9,1); «Si autem cupieris habebis, non habebis. Noli amare pecuniam si vis habere pecuniam. Si enim non amaveris, habebis pecuniam; si amaveris habebit te pecunia. Non enim eris dominus pecuniae, sed servus, et quoniam servus quo traxeris, sequeris. Non es servus quando eius cupiditate traheris?» (s. 107 A); «aliud est habere, aliud dominari» (*Io. eu. tr.* 13,16); «Dives superbus non possidet, sed possidetur» (s. 53 A,4); «cupide et avarus non appetas nec tua» (s. 107, 3,4); cf. también *en. Ps.* 51,14; 128,4; s. 25 A,2; 357,2, etc.

¹³¹. «Namque aurum et argentum atque omnis terrena possessio et exercitatio humanitatis est, et supplicium cupiditatis... Non enim potest quisque apparere contemptor, nisi eius rei cuius possessor effectus est. Nam et qui non habent possunt ista contemnere; sed utrum fingant, an vere contemnant, Deus videt qui cordis inspector est... » (s. 50,3).

¹³². Cf. *op. mon.* 19,22 (texto en nota 85). Esta *humanitas* a que se debe servir con los propios bienes es un aspecto que el Santo suele poner de relieve. «Munus autem misericordiae geminum est, cum vindicta domatur et *cum humanitas exhibetur*» (*ep.* 171 A,1; cf. también s. 50,3, en nota anterior).

¹³³. Cf. artículo anterior, *Estudio Agustiniiano* 40 (2005), p. 20-21. «Abstineamus ergo nos, fratres, a possessione rei privatae» (*en. Ps.* 13,16).

lace, pues al menos el párrafo cuarto se mantiene unido a los anteriores por el tema del vestuario. En cuanto al contenido, la sección se ocupa de la utilización de dos servicios: el del lavado de la ropa y el de los baños ¹³⁴. Por ello, se puede entender estructurada de la siguiente manera:

1. Lavado de la ropa (par. 4)
2. Lavado o baño del cuerpo del siervo de Dios débil (par. 5-7). A este respecto, se contemplan tres posibilidades:
 - a) El siervo de Dios necesita el baño, pero lo rechaza (par. 5 b).
 - b) El siervo de Dios no lo necesita, pero lo desea (par. 5 c).
 - c) El mal existente no está a la vista: ¿qué hacer? (par. 6) ¹³⁵.
3. Modo de proceder en cualquiera de los casos (par. 7).

El párrafo cuarto, repetimos, se mantiene en relación con los tres anteriores, en cuanto que sigue ocupándose de la ropa. Pero si en la sección anterior se contemplaba la ropa como objeto de uso y en cuanto necesitada de cuidado para su conservación, aquí se la toma en cuenta exclusivamente en cuanto que necesita ser lavada. Un aspecto muy concreto, sin duda.

En su contenido hay que distinguir qué es lo que ordena el legislador y el por qué lo ordena. Pero esta cuestión todavía admite ser desglosada en otras dos: la razón que explicita el Santo y la razón que no explicita, pero que podemos adivinar.

Lo que de hecho ordena o parece ordenar ya lo indicamos en el artículo anterior en el marco de los datos históricos que aporta el capítulo ¹³⁶. Nada tenemos que añadir a lo allí dicho y, en consecuencia, no nos detenemos en ello.

¹³⁴. Es precisamente el tema común del lavado lo que aúna el párrafo cuarto con los inmediatamente siguientes, en orden de menos a más: de los vestidos («indumenta uestra .. laventur») al cuerpo («lavacrum etiam corporum...»).

¹³⁵. Esta presentación presupone que el párrafo sexto sea parte del quinto. La estructura literaria está definida por las tres condicionales (*si*), que sigue a la consecutiva: *ita ut*. En esquema, helo aquí:

Lavacrum... non denegetur... ita ut... (5 a)

si nolit... (5 b)

si autem uelit... (5 c)

Denique, *si* latens est... (6).

Los dos primeros *si* se ubican en un mismo presupuesto real: la necesidad es patente, al menos al médico, pero en contrapuesta (*tamen*) actitud psicológica de los afectados. El último *si*, precedido del *denique* que cierra el elenco de posibilidades, se ubica en otro presupuesto: sólo el afectado conoce el mal.

¹³⁶. Cf. *Estudio Agustiniiano* 40 (2005), p. 29-32.

Nuestra atención se encamina ahora a un nivel más profundo. Conocida la norma del legislador, hemos de buscar sus distintos porqués. El primero se queda a un nivel superficial. Se trata de saber qué le mueve a introducir el tema. El tenor general de la Regla hace pensar que aquí estamos ante experiencias concretas de la vida diaria de la comunidad monástica. Por otra parte, el caso se encuadra bien en el marco doctrinal que lo orienta.

Al segundo porqué responde el legislador mismo. Prescribe que el lavado de la ropa se haga conforme al criterio del prepósito para evitar que el afán excesivo de llevar la ropa limpia arrastre consigo manchas en el alma, es decir, interiores¹³⁷. Al entrar ya en el ámbito moral, este porqué se coloca en un nivel de mayor profundidad. Al respecto, tenemos una causa, el excesivo afán (*adpetitus*) de llevar la ropa limpia, y un efecto que el legislador quiere evitar, las manchas, interiores, en el alma. La conexión entre causa y efecto es expresada con el verbo *contrahere* que significa arrastrar (*trahere*) consigo (*con*). Parece querer decir que el efecto indicado no es algo que se pueda producir ocasionalmente, sino algo inseparable del mencionado afán.

Veamos la causa. El término latino que hemos traducido por afán es *adpetitus*. El valor moral le llega o bien del objeto o bien del sujeto. En el caso presente el objeto es el llevar la ropa limpia, hecho que no merece, en sí, ningún reproche del legislador. Lo que lo convierte en posible causa del mal que pretende evitar es la demasía (*nimius*), y ésta depende siempre del sujeto.

El legislador describe el efecto que acompaña a esa demasía como «manchas» (*sordes*). Sin duda se trata de una imagen en el contexto de la ropa y del lavar. Pero no nos equivocamos si descubrimos bajo esta imagen la realidad del vicio. Ante el sinnúmero de manchas posibles, se ve en la necesidad de especificar más: son manchas «interiores». Es lo que cabía esperar, pues las manchas exteriores las elimina el lavado, mientras que los vicios son todos interiores. Pero justamente por esto seguimos todavía sin saber en concreto en qué manchas piensa el Santo. El texto especifica aún más: se trata de las manchas interiores «del alma» (*animae*). Tampoco es decir mucho, porque en la práctica puede entenderse como una redundancia de lo indicado con el adjetivo «interiores»¹³⁸. ¿Cómo adivinar entonces en qué consisten en concreto las *sordes* que el santo trata de evitar?

¹³⁷. «... ne interiores animae sordes contrahat mundae uestis nimius appetitus» (*praec.* 5,4, l. 167-168).

¹³⁸. Siempre que el genitivo *animae* no haya que entenderlo como genitivo subjetivo. De ser así, el «alma» no sería el lugar donde se producen las manchas, sino la causante de las mis-

En el libro décimo de las *Confesiones* el santo indica que las riquezas son deseadas para ponerlas al servicio de las diversas concupiscencias ¹³⁹. Aunque aquí no se trata propiamente de riquezas, sino de un servicio, el disponer de él es ya una manifestación de riqueza. ¿A qué deseo menos confesable podría servir ese excesivo deseo de llevar el vestido limpio? Posiblemente no andemos muy equivocados si pensamos en lo que el santo ordena en el primer párrafo del capítulo cuarto de la Regla: «No sea llamativo vuestro porte, ni pretendáis agradar con el modo de vestir, sino con la manera de comportaros» ¹⁴⁰.

Pero no es ésta la única interpretación posible. Para evitar manchas interiores el legislador ordena que el lavado de la ropa se haga conforme al criterio del propósito. Si, como parece, la alternativa al criterio del propósito es el criterio propio, lo que puede producir las manchas es servirse del criterio propio. ¿En qué sentido? ¿Cabe pensar que algunos trataran de destacar sobre los demás precisamente por la limpieza de los vestidos, una vez que no les era factible destacar por las prendas en sí, dado que no era competencia de ellos determinar qué debían llevar en cada momento? ¹⁴¹. De ser acertada esta hipótesis, el párrafo cuarto se movería todavía en el mismo ámbito que los anteriores. Para el legislador los bienes exteriores, como la ropa de vestir, no deben ser instrumentos al servicio de ninguna ambición. Por supuesto, el Santo no recomienda el desaliño personal; lo que rechaza es poner el valor de la limpieza al servicio del propio *appetitus excellentiae*, de un indebido afán de destacar sobre los demás ¹⁴². Si, en cambio, se sigue el criterio del propósito, de una parte se mantendrá el legítimo deseo (*appetitus*) de llevar la ropa limpia y, de otra, se evitará su demasía (*nimius*), que surge de la raíz de la ambición mundana.

En los párrafos quinto y sexto se da el paso del lavado de la ropa al baño personal ¹⁴³. El legislador acepta la asistencia a baños de los siervos de

mas y habría que pensar en el *nimius appetitus animae*. En este caso el *anima* aparecería en contraposición a *animus*, o parte superior del hombre.

¹³⁹. *Conf.* 10,37,60: .

¹⁴⁰. Cf. *praec.* 4,1, l. 78-79.

¹⁴¹. Podríamos tener aquí otra manifestación de un anterior estilo de vida, propio de quienes procedían de una categoría social superior, que, al disponer de más ropa, estaban habituados a lavarla más a menudo de lo que podían hacerlo otros de origen más humilde.

¹⁴². Otras traducciones del texto, implicarían otra interpretación. La traducción que acompaña a las Constituciones de la Orden de san Agustín, cambia el sentido: «Lávese vuestra ropa según la norma dada por el Superior, ya sea por vosotros, ya por los lavaderos, pero que no suceda que el afán nimio de llevar limpio el vestido llegue a causar manchas en el alma». Esta traducción desvincula indebidamente la primera parte de la segunda.

¹⁴³. La vinculación con el párrafo anterior se produce por medio del adverbio *etiam*.

Dios. Si hablamos sólo de «acepta», es porque no lo ordena en términos positivos. El precepto está formulado de manera negativa: «no se niegue en modo alguno el baño del cuerpo»¹⁴⁴. Y se entiende este modo de proceder, habida cuenta de la limitación a que lo somete: sólo cuando la debilidad (*infirmitas*), no la enfermedad (*aegritudo*), del siervo de Dios lo haga necesario¹⁴⁵. El legislador no permite asistir a los baños al servicio de la higiene, ni lo contempla como un medio para relajarse; lo acepta únicamente en bien de la salud. Pero no para recuperarla, cuando el siervo de Dios está enfermo, sino para robustecerla cuando aún se halla convaleciente. El hecho de poner el baño al servicio de la salud explica que el legislador deje en manos de la ciencia médica fijar cuándo ha de tomarse, y reclame la sumisión sin rechistar a sus prescripciones¹⁴⁶.

El legislador acepta la asistencia a los baños en función de la salud física, acabamos de decir. Hay que añadir, sin embargo, que en el presente parágrafo no es la salud física en cuanto tal lo que está directamente en su punto de mira¹⁴⁷. Por supuesto se interesa por ella y al servicio de la misma permite la asistencia a los baños. Pero donde centra su atención no es la salud del cuerpo del siervo de Dios, sino la de su espíritu, cuyas dolencias refleja la actitud que toma ante las exigencias de la salud física. ¿De qué dolencias se trata?

Significativo, al respecto, es el orden de seguir *sine murmure*, sin rechistar, las prescripciones médicas. Este particular deja entrever que el precepto de acudir a los baños en las circunstancias señaladas suscitaba resistencia en determinados siervos de Dios. Pero la resistencia a lo mandado se daba también en otros siervos de Dios a quienes se les negaba la asistencia a los mismos. Como en tantas otras cosas, también a propósito del baño sucede que, a veces, se otorga a quien lo rechaza, y se rehúsa a quien lo desea vivamente. El legislador se ocupa de uno y otro caso. Refiriéndose al primero, mantiene el principio: el siervo de Dios concernido ha de hacer por su salud, incluso contra su voluntad, lo que ella requiera. Y no duda en poner al servicio de lo prescrito por el médico toda la autoridad del prepósito¹⁴⁸. Al segundo, el siervo de Dios que anhela los baños, que tal vez no le con-

¹⁴⁴. «Lavacrum etiam corporum... minime denegetur» (*praec.* 5,5, l. 169).

¹⁴⁵. «... cuius infirmitatis necessitas cogit» (*praec.* 5,5, l. 169).

¹⁴⁶. «... sed fiat sine murmure de consilio medicinae» (*praec.* 5,5, l. 170).

¹⁴⁷. De ella se ocupó en el capítulo tercero.

¹⁴⁸. «ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute» (*praec.* 5,5, l. 171-172). Nótese el verbo *iubere*, que aparece aquí por primera vez en la Regla. Volverá a aparecer en el parágrafo séptimo.

vienen, le recomienda que no ceda a su antojo ¹⁴⁹. El párrafo concluye con una consideración que ha de referirse a ambos casos contemplados, no sólo al último: «a veces, incluso si resulta dañino, se cree que es provechoso lo que resulta placentero» ¹⁵⁰.

De esta última reflexión del legislador resulta claro que tanto el siervo de Dios que rechaza lo que le han concedido, como el que anhela lo que le han denegado, parecen moverse por criterios de placer, no de utilidad al servicio de la salud. El primero se sentirá más a gusto en el monasterio que en los baños, el segundo más a gusto en los baños que en el monasterio. ¿Qué está inmediatamente detrás de estas diferentes actitudes? No lo indica el texto. ¿Qué supone el legislador que está en última instancia? Es algo que trataremos de averiguar más tarde, pues procede dedicar previamente algo de tiempo al párrafo sexto.

Antes interpretamos que el *denique* que da inicio al párrafo cierra la enumeración que incluye también los dos casos examinados ¹⁵¹. Según ello, el párrafo sexto contiene un nuevo caso, el que cierra la serie, relacionado con la salud pues trata de un mal y del modo de curarlo. El mal es de tal naturaleza que causa dolor sin dejar huellas sensibles en el cuerpo. En tal circunstancia, el legislador ordena que se crea, sin dudar, a quien afirma que siente un determinado dolor ¹⁵². Dos detalles merecen ser resaltados: uno, que el Santo reclama del siervo de Dios que diga qué es lo que le duele ¹⁵³; otra, que no se ponga en duda su palabra. Si el primero, deja entrever cierta suspicacia frente al siervo de Dios, en el segundo desaparece por completo. Por ello quizá el término «suspicacia» no sea el más adecuado; al exigir tal precisión posiblemente el legislador esté pensando en la posibilidad de individuar el mal para poder actuar sobre él.

¹⁴⁹. «Si autem uelit, et forte non expedit, suae cupiditati non oboediat» (*praec.* 5,5, l. 172-173).

¹⁵⁰. «Aliquando enim, etiam si noceat, prodesse tamen creditur quod delectat» (*praec.* 5,5, 173-173). En s. 80,3 presenta el caso contrario de quien renuncia a no comer ni beber lo que le agrada con tal de curar.

¹⁵¹. No todos los autores piensan así. L. Verheijen, por ejemplo, lo interpreta como resumiendo lo precedente: «Bref, si un serviteur de Dieu éprouve quelque douleur cachée dans son corps et révèle le mal dont il souffre...» (NA, 1,25). Pero no creemos que se trate de un resumen de lo anterior por dos motivos. De una parte, la brevedad de la Regla no requiere, en principio, tales síntesis y, de hecho, no se dan en ningún otro lugar; de otra, no lo acepta el contenido. En el párrafo quinto no se habla de dolor alguno, sino simplemente de una *debilitas*.

¹⁵². «Denique, si latens est dolor in corpore, famulo dei, dicenti quid sibi doleat, sine dubitatione credatur» (*praec.* 5,6, l. 175-176). Nótese que por segunda vez aparece *famulus dei* como forma de desinar a los moradores del monasterio. Apareció ya en *praec.* 3,5, l. 73).

¹⁵³. El «*quid sibi doleat*»: se puede interpretar en el sentido de que no acepta quejas genéricas de que se siente mal, sino que exige que se especifique.

El legislador da al siervo de Dios la última palabra respecto al hecho de la existencia del dolor, no así en cuanto al modo de hacerle frente. A este propósito, admite la duda. Cuenta con la posibilidad de que el paciente confunda lo adecuado con lo placentero y opte por esto contra aquello. Para evitar el mal que de ahí se podría derivar, otorga la última palabra a la ciencia médica. Por el contexto cabe pensar que el remedio concreto que puede estar en la mente del paciente y para el que el legislador busca la aprobación del médico sea el de la asistencia a los baños. No en vano vuelve sobre la reflexión de que una cosa es lo adecuado y otra lo placentero. Además, dado que de los baños hablan tanto el párrafo anterior como el siguiente, resultaría extraño que el que está en medio tratase de otra cosa.

El párrafo séptimo cierra la sección. Que pertenece a ella, lo prueba la copulativa *nec* que lo introduce y literariamente lo vincula al anterior. Que la cierra se deduce de su contenido, que regula el régimen de las salidas. Los párrafos quinto y sexto contemplan el hecho de que algunos siervos de Dios tengan que ir a los baños, y el cuarto admite la posibilidad de que tengan que llevar la ropa a los lavaderos. Ahora bien, ¿no serán estos dos casos los contemplados por el legislador en el párrafo séptimo: «Y no vayan a los baños o a cualquier otro lugar a donde hubiera que ir...»? ¹⁵⁴. En cuanto al primero no hay duda; en cuanto al segundo, nos parece probable.

La regulación de las salidas, sean las que sean, se concreta en dos puntos: uno, señalar la necesidad de que todo siervo de Dios vaya acompañado; otro, indicar quién determina cuáles han de ser los acompañantes. El siervo de Dios que tenga necesidad de salir a algún lugar ha de hacerlo acompañado por, al menos, otro u otros dos hermanos ¹⁵⁵; en cuanto a quién elige los acompañantes, el texto es bien explícito: «deberá ir no con quienes él quiera, sino con quienes mande el propósito» ¹⁵⁶. No tanto la orden en sí como su formulación da la impresión de que el Santo quiere atajar un problema vivo en el monasterio ¹⁵⁷.

¹⁵⁴. «Nec eant ad balneas, siue quocumque ir necesse fuerit...» (*praec.* 5,7, l. 179). Hasta cabe pensar en el quiasmo, ese recurso literario tan frecuente en la Regla. Estos serían sus términos:

1. Salir fuera para llevar la ropa a lavar (par. 4).

2. Salir fuera a los baños (par. 5-6).

2. Ir a los baños (par. 7a)

1. Ir a cualquier otro lugar (¿a los lavaderos?, ¿a la consulta del médico?) (par. 7b).

¹⁵⁵. «... (non) minus quam duo uel tres» (*praec.* 5,7, l. 179-180).

¹⁵⁶. «Nec ille qui habet aliquo eundi necessitatem, cum quibus ipse uoluerit, sed cum quibus praepositus iusserit, ire debet» (*praec.* 5,7, l. 180-181).

¹⁵⁷. Mientras podía bastar un simple «vaya», recurre al «deberá ir».

Conocidas las dos disposiciones del legislador, conviene saber el porqué de ambas. ¿A qué obedece la norma de tener que salir siempre acompañados? El argumento de la inmoralidad reinante en los baños públicos no satisface por insuficiente. Podría valer si la norma se limitase al siervo de Dios que los visita, que no es el caso, pues tiene un alcance general: a cualquier lugar que haya de ir. El ideal comunitario de Hech. 4 que abre la Regla puede ser en principio una explicación válida. Pero desde ese ideal bastaría con señalar la necesidad de salir acompañados, sin especificar el número de acompañantes. La pregunta ahora es: ¿qué sentido tiene el número señalado, esto es, otro u otros dos? ¿Es puramente funcional, es decir, señalar el mínimo imprescindible, u obedece a otros criterios? ¿No cabría pensar que el legislador se estuviese inspirando en Mt 18,20? Al respecto no dejó de tener valor el hecho de que en el capítulo precedente se haya servido de Mt 18,16, pues al testigo de una reiterada mirada lasciva por parte de otro hermano, una vez que este ha hecho caso omiso de su advertencia y de la corrección del prepósito, le ordenó que recurriera a otro u otros dos hermanos para que, aportado su testimonio, quedase convicto el culpable¹⁵⁸. No sería extraño que aquí tuviese en mente la continuación del texto evangélico: «Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20)¹⁵⁹.

Conforme a la segunda disposición, el siervo de Dios que tenga que salir ha de hacerlo no con quienes él quiera, sino con quienes mande el prepósito. ¿Qué sentido tiene esta norma? ¿Afianzar la autoridad del prepósito? No lo creemos. Aunque es mencionado en tres ocasiones, el capítulo no gira en absoluto en torno a él. Una posible respuesta puede llegar de la consideración del conjunto de esta segunda sección del capítulo. El hilo conductor de la misma es que el siervo de Dios debía anteponer el criterio de la «jerarquía» jurídica (el prepósito) y profesional (el médico) al propio. Un detalle que se puede explicar desde las claves de lectura del conjunto del capítulo.

Un buen punto de partida nos lo ofrece el párrafo quinto. Al siervo de Dios que, sin la aprobación del médico, suspira por ir a los baños, el legislador le ordena que no obedezca a su *cupiditas*, a su antojo¹⁶⁰. En esta *cupiditas* puede estar la clave¹⁶¹.

¹⁵⁸. Cf. *praec.* 4,8.9, l. 111-113.124-125.

¹⁵⁹. A esta explicación se le pueden poner dos pegas: una, que aparece en un contexto de oración, mientras que aquí es el de las salidas del monasterio; otra, que el Santo no hace uso de dicho texto en su obra, aunque sí lo recoge en el *Speculum*.

¹⁶⁰. «... suae cupiditati non oboediat» (*praec.* 5,5, l. 172-173).

¹⁶¹. Tendría el mismo peso que la *voluptas* en el capítulo tercero (cf. 3,5, l. 74) y la *concupiscentia (feminarum/carnis)* en el capítulo cuarto (cf. 4,4, l. 87-88.91).

La *cupiditas* es un concepto de difícil traducción al castellano. La amplitud de su significado requiere diferentes términos según los casos y contextos. De la misma raíz que *cupere*, desear, de por sí puede tener por objeto tanto bienes como males. Lo ordinario, sin embargo, es que el Santo emplee el término en sentido negativo, como apetencia de algo moralmente malo. Es el término genérico de que se sirve a menudo para designar todo apetito desordenado. Y según sea el apetito que en cada caso se manifiesta, la traducción puede ser distinta. De hecho, la *cupiditas* puede equivaler a avaricia, o a lujuria, o al afán de gloria y de poder, etc. San Agustín suele presentar la *cupiditas* como *pendant* negativo del término positivo caridad (*caritas*)¹⁶². Esta constatación posibilita llegar al significado concreto de *cupiditas* en nuestro texto a partir del significado que caridad tiene en el capítulo.

Recordemos que la caridad, que juega un papel tan significativo en el párrafo segundo, es específicamente la caridad hacia el prójimo; recordemos, además, que de los múltiples rasgos con que la describe san Pablo en la primera carta a los Corintios, el que centra aquí la atención del legislador es el de «no buscar los propios intereses», que el Santo interpreta como anteponer los intereses comunes a los propios.

Según esto, la *cupiditas* con la que no debe transigir el siervo de Dios que quiere ir a los baños, aun cuando el médico no lo considera oportuno, se manifiesta en buscar el propio interés, sin tener en cuenta el interés común. De otra parte, los baños son un bien de uso que se puede hacer según criterios de interés personal, en función de que a uno le resultan placenteros o no, o según criterios de utilidad común, dentro del cual entra la salud de cada miembro de la comunidad. No nos parece descaminado pensar que lo que el legislador busca con las normas dictadas aquí no es directamente la atención a la salud; sino evitar que, a propósito del necesario cui-

¹⁶². Cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, p. 36ss. Sobre todos los aspectos señalados con los textos con los oportunos apoyos textuales y con bibliografía selecta, cf. G. BONNER, *Cupiditas*, en *Augustinus Lexikon* 1, 166-172. En el contexto del capítulo quinto, la *cupiditas* queda bien descrita en estas palabras: «Je définirais la convoitise comme le désir perversi dans l'ardente recherche de la possession exclusive d'un objet. Que devient l'autre, lorsque la convoitise l'emporte? Il est mis dans une des trois positions suivantes: objet à accaparer, rival à écarter ou moyen utilisé pour arriver à posséder l'objet convoité. Car l'envieux ne voit l'autre qu'en fonction de lui-même et de son objectif. Pour lui, l'autre n'existe pas en tant que personne, en tant qu'autre. Et cet rendre impossible toute relation vraie, toute fraternité. La convoitise, l'avidité, est en ce sens un obstacle majeur à toute recherche d'unité» (A. WÉNIN, *Des chemins de réconciliation. Récits du Premier Testament*, en *Trènikon* 68 [1995] 307-323: 310-311).

dado de ella, el siervo de Dios se comporte como dueño de los servicios relacionados con ese cuidado. En consecuencia, para evitar ese «sentimiento de propiedad», deja el ir a los baños en manos de quien, desde su competencia profesional, se supone tiene criterio para administrarlos en beneficio de la comunidad. Al respecto, no debe haber más criterio que el suyo. Si el legislador hace intervenir al prepósito, es para hacer cumplir su prescripción; no contempla que pueda modificarla.

Aún queda por integrar en esta perspectiva el hecho de que sea el prepósito quien ordene con quiénes ha de salir el que tenga necesidad de hacerlo. ¿No estará detrás de esta norma el mismo problema, pero referido ahora no a las cosas, sino a las personas? De hecho, también puede darse que alguien llegue a considerar a los siervos de Dios como «objetos» de los que puede disponer a capricho, con cierto sentido de propiedad, al servicio de los propios intereses, sin tener en cuenta los intereses comunes. ¿No sería este el caso si la persona que necesita salir del monasterio se empeñase en que le acompañase otra, cuya tarea fuera imprescindible o sólo conveniente en aquel momento? Hasta cabe que en el trasfondo de la norma exista una situación en cierto modo paralela a la del párrafo tercero del presente capítulo. Allí eran los donativos de los padres y allegados los que ponían en peligro el ideal de que prevalezca el bien común sobre el privado y particular, y a él trataba de hacer frente el contenido del párrafo; aquí sería –podemos pensar– la solicitada compañía de familiares y amigos la que se opondría a la caridad que antepone lo común a lo particular. Aquí lo particular serían los familiares o amigos y estaríamos de nuevo moviéndonos en el mismo contexto espiritual de la *Carta* 243 y, yendo más atrás, de la obra *La verdadera religión*. De ser así, el legislador constituiría al prepósito en salvaguarda de los intereses de la comunidad frente a los caprichos de los individuos.

13. Secciones tercera y cuarta (par. 8-9 y 10-11): la administración de los bienes con criterios de servicio

Si tomamos en consideración la estructura del capítulo, las dos secciones siguientes constituyen su segunda parte. Como en la primera, también en ella el legislador pretende que se anteponga el criterio de los otros al propio. Lo específico ahora es que los «otros» están desprovistos de toda «jerarquía» sea jurídica, sea profesional. Como las dos secciones tienen

mucho en común, las consideramos a ambas dentro de este apartado, aunque por separado, siguiendo el orden numérico.

La sección tercera es bastante más breve que las dos anteriores. La componen sólo dos párrafos de la edición de L. Verheijen. A nivel de contenido el primero de ellos mantiene cierta vinculación con lo anterior –ambos tratan de la salud–, y el segundo con lo siguiente –ambos se ocupan de los vestidos–. A pesar de esta vinculación, hablamos de una sección nueva porque, a nivel literario, se da tanto una desconexión exterior como una conexión interna. En efecto, de una parte, ni el primero de sus párrafos aparece unido al anterior por elementos literarios, ni el segundo al siguiente; de otra, aparecen conectados entre sí en relación de oposición por la conjunción adversativa *tamen*.

En cuanto al contenido material, en el párrafo octavo el legislador mantiene la atención centrada en el cuidado de la salud. Contempla varias situaciones que pueden darse: que unos estén propiamente enfermos, que otros se encuentren en período de convalecencia tras una enfermedad, que otros, por último, sufran algún achaque, acompañado o no de fiebre ¹⁶³.

De los propiamente enfermos ya se ha ocupado la Regla en el párrafo primero y quinto del capítulo tercero ¹⁶⁴. El legislador los tiene en cuenta, pero, a decir verdad, no les dedica demasiado espacio, sobre todo si lo comparamos con el dedicado a los «débiles» ¹⁶⁵. También de los convalecientes se ha ocupado ampliamente en el párrafo quinto del capítulo tercero, siendo muy breve aunque suficientemente explícito en lo que pide a la

¹⁶³. «Aegrotantium cura, siue post aegritudinem reficiendorum, siue aliqua imbecillitate, etiam sine febris, laborantium...» (*praec.* 5,8, l. 182-183). El que contemple la posibilidad de que los achaques vayan acompañados también (*etiam*) de fiebre, indica que tiene asimismo en mente los achaques sin fiebre. Por otra parte, la expresión no es clara. A una primera lectura, parece que comienza hablando de la enfermedad en general («*aegrotantium cura*») y que luego la especifica en dos categorías (*siue... siue*). Pero leyendo el texto de esa manera resulta lo que parece una contradicción: la de llamar enfermo («*aegrotans*»), a quien ya ha pasado la enfermedad y está reponiendo fuerzas («*post aegritudinem reficiendorum*»). Entender la disyuntiva con valor especificativo del mal general, implicaría excluir de la atención a los propiamente enfermos.

¹⁶⁴. «... non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumant, nisi cum *aegrotat*» (*praec.* 3,1, l. 48); «... quemadmodum *aegrotantes* necesse habent minus accipere ne graventur» (*ib.* 3,5, l. 68-69).

¹⁶⁵. A ellos les dedica los relativamente largos párrafos tercero y cuarto del capítulo tercero y el quinto del capítulo quinto. Todo lo que dice respecto de los enfermos, en cambio, se reduce a lo indicado en la nota anterior. Téngase en cuenta que el párrafo quinto del capítulo tercero sólo dedica a los enfermos la línea y (escasamente) media iniciales; el resto se refiere a los convalecientes.

comunidad para ellos y profuso en lo que le pide a ellos. En cambio, aparecen por primera vez en el texto monástico quienes padecen algún achaque, acompañado o no de fiebre. A juicio del legislador, todos ellos necesitan un trato especial en la alimentación. En consecuencia, prescribe que se designe a un hermano con la misión de atender a esa necesidad. El texto no indica a quien compete dicha designación, pero hasta el mismo silencio al respecto lleva a pensar en el prepósito. Sí señala, en cambio, en qué consiste en concreto su tarea: tomar personalmente de la despensa lo que advierta que necesita cada uno ¹⁶⁶. Disposición que reclama algunos subrayados. En primer lugar, hay que anotar que la dieta no sólo ha de ser especial, sino también específica para cada cual, en función de las exigencias de su personal estado de salud (*cuique*); en segundo lugar, que el privilegio se refiere únicamente a lo necesario (*opus esse*), no a lo que eventualmente pudiera agradar; en tercer lugar, que es él quien ha de ver qué necesita cada cual (*ipse... perspexerit*), pero no indica el modo como puede llegar a saberlo: si desde una competencia profesional o desde el diálogo con el interesado; por último, que es él en persona quien ha de solicitarlo (*ipse... petat*). El legislador manifiesta a las claras su interés por que el necesitado de una dieta especial se mantenga alejado de la despensa. Una vez más en el presente capítulo, al siervo de Dios en causa no se le niega nada de lo que necesita, pero no es él quien decide. En el presente caso quien lo determina es la persona a la que se ha confiado su cuidado ¹⁶⁷.

El parágrafo noveno, segundo de la sección, aparece en relación de oposición con el octavo, indicada por la conjunción adversativa *tamen*. La oposición se manifiesta en que en el parágrafo anterior el legislador se ocupó de quienes necesitaban recibir y en este se ocupa de quienes tienen que dar. Pero, como acontece a menudo en la Regla, comienza con un caso concreto y luego contempla también otros paralelos. En efecto, en el parágrafo octavo se dirige únicamente a quien tiene que tomar algo de la des-

¹⁶⁶. «... uni alicui debet iniungi, ut ipse de cellario petat, quod cuique opus esse perspexerit» (*praec.* 5,8, l. 183-185).

¹⁶⁷. Teniendo en cuenta el capítulo tercero de la Regla cabe preguntarse si los allí considerados como «débiles» que necesitaban una dieta alimentaria diferente (*praec.* 3,3,4, l. 53-54.58-60) están contemplados entre quienes han de ser atendidos por el encargado mencionado en este parágrafo. Aunque no están mencionados de forma explícita, para no multiplicar innecesariamente los entes, habría que pensar que están incluidos entre quienes padecen algún achaque. El texto latino habla de *aliqua imbecillitate... laborantium*. Tal *imbecillitas* denota precisamente la necesidad de un apoyo (*in-bacillo* [bastón]) extra. Con todo, la apostilla «con o sin fiebre» deja entender que está pensando en situaciones de debilidad más o menos pasajeras.

pensa, mientras que en el noveno se dirige, por supuesto, al encargado de la misma, pero también a quienes tienen bajo su responsabilidad la ropa o los libros ¹⁶⁸.

No deja de llamar la atención cuán concretos son los preceptos. Aunque, como acabamos de indicar, extiende a otros casos la norma que le sugiere un caso particular, no lo hace de forma general, sino que sigue manteniéndose en el ámbito de lo concreto. Otro legislador, con una mentalidad distinta, podía haber dicho: «los encargados de la despensa y de cualquier otro servicio...». La impresión que se obtiene es que nuestro legislador no quiere andarse por la nubes, sino mirar a las baldosas levantadas en el suelo de la vida de cada día, para asentarlas de nuevo en su lugar.

A los encargados de la despensa, de la ropa y de los libros se les ordena que sirvan a sus hermanos sin refunfuñar ¹⁶⁹. Cada uno de estos tres aspectos reclama un breve comentario. Comenzamos por el último: «sin refunfuñar», en latín *sine murmure*. Con esta recomendación ya topamos en el párrafo quinto. Pero entonces iba dirigida al siervo de Dios renuente a ir a los baños prescritos por el médico (*fiat sine murmure*); en el presente párrafo, en cambio, al siervo de Dios remiso a prestar determinado servicio (*sine murmure serviant*). En el primer caso, el objeto del refunfuño era una determinación de que era sujeto pasivo el refunfuñante; en el segundo, otra de que es sujeto activo. Si ahondamos un poco más, vemos que en ambos casos el refunfuño se coloca en el plano vertical, pero en diferente dirección. En el párrafo quinto, de abajo hacia arriba: refunfuña el «inferior» (el paciente) frente al «superior» (el médico); en el noveno, de arriba hacia abajo: refunfuña el «superior» (el encargado) frente al «inferior» (el necesitado).

Los encargados han de servir sin refunfuñar «a los hermanos». En el párrafo sexto de este mismo capítulo el legislador ha designado al morador del monasterio como «siervo de Dios»; aquí, por el contrario, ha preferido servirse del término «hermanos». ¿A qué puede deberse tal cambio? La explicación es sencilla: cuando el legislador considera a la persona en relación con los demás, entonces recurre a la categoría de la fraternidad; cuando, por el contrario, la considera en sí misma, prefiere recurrir a la categoría del servicio divino. Quien mora en el monasterio es, en sí mismo, un siervo de Dios; pero, visto en relación con los demás, se convierte en un hermano, lo cual revela de alguna manera la naturaleza del servicio divino:

¹⁶⁸. «Siue autem qui cellario, siue qui uestibus, siue qui codicibus praeponuntur...» (*praec.* 5,9, l. 186-187).

¹⁶⁹. «... sine murmure seruiant fratribus suis» (*praec.* 5,9, l. 187).

más que en el ámbito «social» se ubica en el específicamente «familiar». Y, obviamente, se trata de una familia que tiene a Dios por padre y a la Iglesia por madre ¹⁷⁰.

El núcleo de la recomendación a los encargados es que «sirvan». Este verbo es el que propiamente nos introduce en la «música» del parágrafo, después de haber considerado su «letra». Por supuesto, cuando recurre a este verbo, el legislador piensa tanto en determinadas acciones como, sobre todo, en el modo de realizarlas. No les pide sólo que den a los hermanos lo que necesiten de los bienes que tienen a su cargo, sino, de modo particular, que lo hagan con espíritu de servicio. Y hacer algo con espíritu de servicio equivale a hacerlo desde una actitud de «siervos». Esta actitud implica, a su vez, dos cosas: saber que los bienes que administran no son de su propiedad, y, además, reconocer que tienen un amo, el verdadero dueño de los bienes que administran. Que no son bienes de su propiedad queda aludido en el verbo utilizado: *praeponuntur* (los que están puestos al frente de ellos). ¿Quién es, entonces, el amo del que ellos son siervos? En última instancia Dios, el Padre, en quien todos los siervos de Dios son hermanos. Todos los bienes son suyos, en efecto. Pero a un nivel más inmediato, como el amo de uno es aquel a quien uno sirve, amos de los encargados son los hermanos a que deben servir, y, de forma derivada, de estos son los bienes que ellos administran. Todo don recibido de Dios ha de ser objeto de un gozo social (*socialiter gaudentes* ¹⁷¹), tanto lo que los siervos de Dios aportaron al monasterio cuando entraron en él, como lo que adquirieron ya dentro de él con su trabajo.

En este parágrafo también suena otra música de fondo que acompaña a todo el capítulo. No hace falta discurrir mucho para ver detrás de la recomendación de servir, esto es, de comportarse como un siervo de los hermanos, la tentación de comportarse como amo frente a ellos. De esta manera, aparece otra vez ante nuestros ojos el vicio de la ambición mundana. De nuevo los bienes materiales se convierten en campo adecuado para su despliegue. El siervo de Dios puede pretender imponerse a los demás ya sea exigiendo dichos bienes (presupuesto en el par. 8) ya sea negándolos (pre-

¹⁷⁰. Adviértase cómo la categoría «familia» ha aparecido en este comentario al final de las tres primeras secciones: al final de la primera, aparecía la familia natural como categoría que en cierto modo debía ser superada; al final de la segunda sección, suponíamos una alusión también a la familia natural, que también debía ser superada; ahora, al final de esta sección aparece ya la nueva familia, la cristiana.

¹⁷¹. Cf. *conf.* 10,39,64; *en. Ps.* 131,5-6.

supuesto en el par. 9). A menudo, el que no consigue afirmarse ante los demás por otros cauces, convierte la pequeña parcela que tiene confiada en campo de expansión de sus ambiciones encubiertas. A ese mal intenta poner remedio el legislador. En esta sección del capítulo, si se atiene a lo prescrito por el legislador, nadie actúa como dueño y señor de los bienes. Por otra parte, el conjunto de los dos párrafos mantiene un perfecto equilibrio: el «superior» (el encargado) manda en el párrafo octavo y obedece («sirve») en el noveno; el «inferior» (el necesitado) «obedece» en el octavo (es el encargado quien pide), pero «manda» en el noveno (los encargados deben atender a sus necesidades). La actitud que el Santo reclama a unos y a otros se puede denominar también pobreza de espíritu en el sentido de despojarse de los propios criterios en favor del de los demás.

Entramos ya en la cuarta y última sección del capítulo. Utilizando la imagen de antes, hay que decir que en ella se escucha la misma música, con letra ligeramente distinta. Pero de ello hablaremos después; antes procede dedicar unas líneas a los bienes específicos cuya administración pretende regular el legislador. Son tres: el alimento, la ropa (y el calzado) y los libros. Como salta a la vista, se trata de bienes necesarios para sostener la vida a nivel físico y espiritual. El conocedor de la Regla sabe que todos aparecieron ya en el capítulo tercero, en que el legislador orientaba su legislación en esa dirección concreta. Los dos primeros, de forma explícita ¹⁷²; el tercero, de forma menos explícita al no mencionar los libros, pero también clara, porque habla de alimentar el espíritu con la palabra de Dios ¹⁷³. Del hecho de que vuelvan a aparecer aquí los mismos temas no han de sacarse conclusiones precipitadas como, por ejemplo, que san Agustín compone mal o que la Regla consiste en un conjunto de notas sueltas o circunstanciales. Lo que en verdad muestra es lo contrario: que el Santo sabía componer muy bien y que la Regla no está hecha de pura circunstancia. Aunque la letra pueda ser un «texto» de circunstancia, la música que la acompaña no. La música la llevaba el Santo consigo y era fruto maduro a la vez de lecturas, de experiencias y de reflexiones personales sobre las unas y las otras. En realidad, más que de música habría que hablar de músicas. El capítulo tercero y el quinto tienen buena parte de la letra común (alimento, ropa, «libros»), pero la música es distinta. En aquel suena la música de la relación

¹⁷². «... aliquid alimentorum, uestimentorum, stramentorum, operimentorum datur...» (*praec.* 3,4, 59; cf. también 3,1.3.5 l. 45-48. 53-54. 68-70).

¹⁷³. Cf. *praec.* 3,2, l. 51-52.

consigo mismo en cada uno de esos ámbitos, en este la música de la relación con los demás, siempre a propósito de esos mismos ámbitos ¹⁷⁴.

La sección cuarta, la más breve, la componen también dos párrafos, el décimo y el undécimo. Respecto del contenido, hay una línea de continuidad con la anterior: el primer párrafo se dirige de nuevo a los encargados de los libros y el segundo a los de la ropa. Pero esta continuidad temática no existe a nivel literario: falta toda partícula que establezca cualquier tipo de conexión con la sección previa. Entre ambos párrafos, en cambio, se da una relación de oposición expresada ahora por la conjunción, también adversativa, *uero*.

Aunque el legislador vuelve a dirigirse a los encargados de los libros y de la ropa (y calzado), lo hace desde otra perspectiva. En la anterior sección se centraba en el hecho del servicio a los hermanos; en la presente del cuándo, contraponiendo dos casos. Por lo que se refiere a los libros, sólo han de servirse dentro del horario establecido ¹⁷⁵; el servicio de la ropa y del calzado, en cambio, no sólo no está sometido a horarios, sino que incluso se recomienda que se haga pronto ¹⁷⁶. Otro detalle merece ser puesto de relieve: al servicio de entrega de libros, el legislador le impone un horario, pero no condiciones; al de la ropa y calzado, no le impone horario, pero sí una doble condición: que quienes los piden carezcan de ellos (*indigentibus*) y que les sean necesarios (*necessaria*) ¹⁷⁷.

No resulta difícil comprender que el legislador establezca una diferencia, en cuanto al horario, entre el servicio de libros y el de ropa y calzado. Estos últimos bienes son de uso continuo, mientras que el uso de los libros no. Sea el pudor, sea la salud reclaman que la persona vaya vestida en todo momento; en cambio, la múltiple actividad de los siervos de Dios exige que a la lectura se dedique únicamente el tiempo establecido. El atender a las demandas legítimas de ropa y calzado favorece el desarrollo de las distintas actividades del monasterio; en cambio, el atender fuera de hora las demandas de libros se convertiría en impedimento para las mismas: si se van a leer los libros pedidos, será en detrimento de otras actividades; si no se van a leer, no es preciso pedirlos.

¹⁷⁴. Al respecto y en línea con lo dicho anteriormente, puede ser significativo que en el capítulo tercero no aparezca el término «hermanos».

¹⁷⁵. «Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam qui petierit, non accipiat» (*praec.* 5,11, l. 188-189).

¹⁷⁶. «Vestimenta uero et calceamenta... dare non differant, sub quorum custodia sunt quae poscuntur» (*praec.* 5,11, l. 190-192).

¹⁷⁷. «... quando fuerint *indigentibus necessaria*» (*praec.* 5,11, l. 190-191).

Al servicio de los libros no se le pone más límites que los del horario. No cabe imaginar que en la biblioteca del monasterio hubiese libros cuya lectura fuese desaconsejable por razón de su contenido o que aconsejasen restricciones en función de las personas. Las condiciones que, en cambio, impone al servicio de ropa y calzado están en línea con el conjunto de la Regla y específicamente con el capítulo: lo necesario y nada más.

Esta es la letra de la sección. La música es la misma que sonaba en la sección anterior. No hace falta, pues, repetirla. Sólo es preciso establecer las equivalencias entre el párrafo octavo y el décimo de una parte y, de otra, entre el noveno y el undécimo.

14. Síntesis conclusiva

A medida que comentábamos los capítulos anteriores, hemos ido viendo cómo en cada uno de ellos el legislador toma en consideración un determinado mal o enfermedad que sufre en mayor o menor medida todo siervo de Dios por su misma condición humana. Si en el capítulo segundo tomaba en cuenta a la hora de legislar la enfermedad del espíritu que consiste en vivir en la «ilusión» y no en la verdad; y si en los capítulos tercero y cuarto salía al paso de distintos males vinculados al cuerpo, el presente capítulo es resultado de haber diagnosticado un nuevo mal en el espíritu humano cuya específica sintomatología se manifestaba en las relaciones interhumanas. Para referirse a él, san Agustín habla, aunque en la Regla no lo haga explícitamente, del afán de descollar sobre los demás o, siguiendo la terminología de la primera carta de san Juan, de la ambición mundana (1 Jn 2,16). Tal es el cuadro último en que se enmarca, así creemos, el contenido de cada uno de los párrafos del capítulo quinto.

El planteamiento hecho por el legislador en la Regla es lógico y sistemático, como se manifiesta en el orden de los temas tratados en los sucesivos capítulos. Pero el tratamiento de las distintas enfermedades es muy concreto, como resulta del examen del contenido de cada uno de ellos. Este segundo aspecto se explica porque, en su función de médico-cirujano, el legislador sólo actúa si y cuando aparecen los síntomas.

Identificada ya la enfermedad de fondo, veamos los síntomas que la revelan. Ante todo, la pretensión de algunos siervos de Dios de mantener dentro del monasterio, respecto de otros siervos de Dios, la preeminencia social de que gozaban antes de entrar en él y la pretensión de otros de adquirir dentro similar distinción de que carecían antes de entrar. Los pri-

meros pretenden lograr su objetivo distinguiéndose por el modo de vestir, ya sea conservando la ropa de mayor calidad que llevaron al monasterio o reteniendo para su uso particular lo que en prendas de vestir o otros bienes les donen sus padres y allegados, ya sea llamando la atención por la pulcritud de las prendas que llevan, ya sea quizá por un uso antojadizo del remedio de los baños, incluyendo el ir acompañados por los que ellos eligen, quizá allegados o de su misma categoría social; ya sea desde el desempeño del cargo que eventualmente se les haya asignado. Este mismo desempeño de un cargo dentro de la comunidad podía ser aprovechado también por el otro grupo de siervos de Dios para lograr su específico objetivo de conseguir dentro lo que no tenían fuera. Sin excluir que el excesivo afán de tener el vestido limpio fuese otra forma de competir con quienes vestían más elegantemente o que la actitud ante el baño conllevara también algún complejo ya de inferioridad, ya de superioridad, lo mismo que el deseo de elegir compañeros de salida. Tanto en un grupo como en otro podía anidar el vicio de la envidia, en la doble dimensión contemplada por san Agustín: la de quien, desde una posición superior, teme que le iguale quien él ve como inferior, como la de quien, desde una posición inferior, ambiciona igualar a quien ve como superior. Uno y otro grupo se manifestaría apegado a la posesión privada: ya para mantenerla, ya para llegar a ella. Posesión privada, sea de bienes en sí, sea de poder sobre ellos, como forma de imponerse sobre los demás.

El tratamiento que aplica el legislador médico-cirujano es, en última instancia, el de la caridad. Pero no la caridad sin más, sino específicamente la caridad hacia el prójimo. La caridad, por otra parte, admite múltiples usos, explicitados en el capítulo 13 de la primera carta de san Pablo a los corintios; de ellos elige uno: no va tras lo propio y privado, sino que antepone el interés común al privado. Es el antídoto adecuado al afán de singularizarse y descollar, manifestación de la ambición mundana; destruye el afán de posesión privada, elimina toda envidia¹⁷⁸.

Al destruir el afán de posesión privada, elimina todo posible título de propiedad. Pasa a ser patrimonio común todo lo que el siervo de Dios llevó

¹⁷⁸. Sobre el bien común asociado a la falta de envidia, cf. *Sol.* 1,13,22 y R. CANNING, *St. Augustine Vocabulary of the Common Good*, en *Studia Patristica*, vol. XXXIII: Augustine and his opponents, Jerome, other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia. Edited by Elisabeth A. Livingstone, Leuven 1997, pp. 48-54; p. 51: Returning to the idea of the common good in the text from the *Soliloquia*... [cf. 1,13,22], we note also the early announcement of the theme of lack of envy –a theme which may have been derived from Seneca [en nota 22: *Dialog. II (De constantia sapientis)* 8,2]– and the presence of the theme of friendship in terms of shared love for wisdom that is held in common.

al entrar en el monasterio y lo que estando ya en él le llevan los padres o allegados. Si la limosna es una misericordia que se ejerce al compartir los bienes, estamos ante la limosna absoluta: se comparte todo, no sólo lo superfluo o sólo una parte ¹⁷⁹. Para eliminar toda apariencia de propiedad, hasta el encauzarlo a quien lo necesita, no lo hace el antiguo poseedor, sino el preósito. Al ser él el representante de la comunidad, el legislador indica de esa manera que los bienes que antes fueron de un determinado miembro de la comunidad ahora lo son ya de la comunidad misma. Aunque por circunstancias objetivas o subjetivas el antiguo propietario siga usando bienes que fueron suyos, la renuncia a su cuidado y conservación a nivel personal indica la pérdida del sentido de propiedad sobre ellos. Dicha tarea es un trabajo más que, como todos, se hace en interés de la comunidad, no específicamente de quien lo realiza.

Pero los bienes no sólo pueden servir a la ambición mundana cuando se poseen en el sentido fuerte de la palabra, sino también cuando se usan o se administran. En estos dos últimos casos todo depende del modo de usarlos o de administrarlos. En efecto, incluso desde la conciencia de que no se trata de bienes personales, sino de otro (por ejemplo, de la comunidad), se puede hacer un uso tendente a descollar vanamente sobre los demás o en exclusivo interés propio. Al respecto, el legislador intenta que no se cuele la ambición temida (la *cupiditas*) a través del uso de determinados bienes. También aquí al siervo de Dios se le impone el desapropio de su uso ¹⁸⁰.

Lo mismo puede decirse de la administración de los bienes de la comunidad. Es evidente que se pueden administrar de forma egoísta en el sentido de beneficiarse directamente de ellos. De darse el caso, es posible que falten para los demás, pero siempre habrá para los administradores. «La caridad bien entendida comienza por uno mismo», se diría. No es esta, sin embargo, la mala administración que trata de evitar el legislador. En el texto no hay la más mínima alusión a un beneficio material de los administradores. La mala administración que contempla el Santo es, pues, otra, que va más al fondo. Consiste en utilizar la función para afirmarse ante los demás, para hacer notar su «poder». Este se manifiesta en que pueden dar

¹⁷⁹. Cf. s. 9,19, donde el Santo habla de quienes se miden por comparación con otros peores, no con lo que manda otro mejor. El problema está en el rasero por el que se opta, por el más bajo o el más alto. En este sentido, los siervos de Dios, no sólo superan el rasero de los escribas y fariseos (Mt 5,20), sino que incluso imitan el más alto, el de la comunidad primitiva de Jerusalén, que se despojó de todos sus bienes (Hech 4,32-35).

¹⁸⁰. Y entre esos bienes pueden contarse incluso a aquellos hermanos con los que el siervo de Dios quisiera ir acompañado en sus salidas.

o no dar, en que pueden dar pronto o hacerse de rogar; en que pueden dar de buen ánimo o pueden hacerlo refunfuñando, como si los bienes fueran suyos. Detrás de las actitudes negativas indicadas se esconde un sentimiento más profundo: el de sentirse «amos» no sólo de los bienes, sino incluso de los hermanos. Al respecto es significativo que el legislador les invite a «servir» a los hermanos. Y es más significativo que aún aparezca aquí por primera vez en toda la Regla este verbo, que consideramos como un argumento a favor de nuestra interpretación global del capítulo. Detrás de todo mandato de servir (*servire*) está la prohibición de «dominar» (*dominari*), de comportarse como amos o dueños¹⁸¹. Este afán de dominio, expresión pura de la ambición mundana, es lo que el legislador quiere evitar. Como ya indicamos en su momento, a quien le muerde el deseo de ser superior a los demás, si no dispone de otros «títulos» que se lo permitan, se agarra a esa pequeña o grande parcela de «poder» y, a veces, se comporta como un auténtico tirano. Por supuesto, en la mente del legislador, en este «servicio» debe seguir activa la caridad, que justamente no busca su interés (de «poder» en este caso), sino el de la comunidad, o con otra denominación presente en el texto, el de los «hermanos».

Este término nos introduce en otro aspecto que es preciso poner de relieve, porque es esencial en la terapia del médico-legislador. El término «hermano» hace referencia a una familia. Es evidente que en este caso, no alude a la familia natural, ni siquiera a la monástica, sino a la cristiana. Que no hace referencia a la familia natural es obvio. Sería inconcebible que el Santo mandara servir sólo a los hermanos de sangre. Además, la familia natural es un bien relativo que el legislador busca impedir que se convierta en impedimento para un bien superior. La familia de la sangre queda superada por la familia del espíritu. De ahí que no cuente para nada el que hayan sido los padres los donantes de determinados bienes a algunos siervos de Dios: esos lazos ceden ante los más fuertes de la fraternidad en Cristo y, por ello, los donativos pasan a la comunidad. De ahí también, si estuviéramos en lo cierto en nuestra hipótesis, que el legislador intente evitar que quienes han de salir ocasionalmente del monasterio lo hagan acompañados por aquellos a quienes les unen lazos de sangre o de similar cate-

¹⁸¹. Así aparecerá con todas sus letras en el párrafo tercero del capítulo séptimo: «Ipse uero qui uobis praeest, non se existimet potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem» (*praec.* 7,3, l. 225-226). Es significativa también la diferencia de verbo: en este texto *praeest*, en el capítulo quinto *praeposuntur*. Mientras el *praeest* indica la «dirección» de forma absoluta, el *praeposuntur* la supone derivada de otra persona, el implícito complemento agente del verbo.

goría social. Que no se refiere a la familia específicamente monástica nos parece también claro. La razón es que se trata de una concepción ausente de la terminología del santo ¹⁸². Se trata, pues, de la familia cristiana, a la que se entra a pertenecer por el bautismo en que se nace de Dios y de la Iglesia.

Este concepto tiene en el capítulo un valor específico. Mientras los lazos de la sangre son privados, por ser particulares ¹⁸³, los de la fe son comunes a todos. Si el amor al prójimo actúa según criterios particularistas, como es el caso cuando se limita a personas a que uno está unido por lazos de sangre, de categoría social, de amistad o de intereses particulares, deja de ser antídoto al mal de la ambición mundana e incluso se pone a su servicio; si, en cambio, dicho amor extiende sus brazos para acoger a todos, entonces la ambición no tiene por donde entrar. Es el caso cuando el amor se fundamenta en un criterio que no excluye a nadie: la paternidad de Dios alcanza a todos, de hecho y de derecho, y también, por tanto, la fraternidad. Fundar relaciones de amor sobre lazos familiares es muy natural, por natural. A quien pretende seguir ese criterio, el legislador no se lo prohíbe, pero le reorienta. Parafraseando a Jesús en el sermón de la montaña (cf. Mt 5,17), san Agustín podría decir: «No vine a destruir los lazos de familia, sino a llevarlos a plenitud». La familia natural es reemplazada por otra de más categoría, la familia cristiana a la que pertenecen todos cuantos moran en el monasterio. Si en *La verdadera religión* el criterio sobre el que se fundaba la extensión del amor a todos los hombres era la universal condición humana, es decir, lo que es obra de Dios, no del hombre ¹⁸⁴, aquí en la Regla es la pertenencia de todos a la familia cristiana ¹⁸⁵. Pero, insistimos, la familia monástica no es vista como una familia específica; en la Regla es con-

¹⁸². En los comentarios a la Regla se lee frecuentemente que la comunidad monástica es una familia, amparándose, sobre todo, en la mención del «padre» al comienzo del capítulo séptimo: «Praeposito tamquam patri oboediatur» (*praec.* 7,1, l. 217). Pero esa interpretación no nos parece acertada, como veremos en su momento.

¹⁸³. Sería muy raro que todos los miembros de un monasterio estuviesen unidos por lazos de sangre, y en todo caso, se trataría de una situación circunstancial; en última instancia, no sería tal el fundamento de la vida monástica.

¹⁸⁴. «Itaque ad pristinam perfectamque naturam nos ipsa Veritas vocans, praecipit ut carnali consuetudini resistamus, docens neminem aptum esse regno Dei, qui non istas carnales necessitudines oderit. Neque hoc cuiquam inhumanum videri debet. Magis enim est inhumanum, non amare in homine quod homo est, quam amare quod filius est: hoc est enim non amare illud quod ad Deum pertinet, sed amare illud quod ad se pertinet. Quid ergo mirum si ad regnum non pervenit, qui non communem, sed privatam rem diligit?» (*vera rel.* 46,88).

¹⁸⁵. El cambio ya se había dado en *ep.* 243.

templada únicamente en cuanto forma parte de la familia de los hijos de Dios, de la Iglesia ¹⁸⁶.

Si es propio de todo amor auténtico no querer para el otro lo que no quieres para ti ¹⁸⁷, si el siervo de Dios se siente unido a todos los demás miembros del monasterio por los lazos de la fraternidad cristiana, entonces no queda sitio para ningún afán de sobresalir por encima de los demás por la vía del poseer, para ningún apetito de propiedad o, al menos, de posesión privada; desaparece asimismo toda envidia, pues el amor y la envidia no se compaginan (1 Cor 13,4) ¹⁸⁸; el agarrarse a lo privado y particular se ve como un empobrecimiento ¹⁸⁹. En formulación positiva, ya no se busca el interés particular, sino el común, y, por tanto, se acepta compartir cuanto se posee, y se usa y se administra con criterios de bien común toda clase de bienes ¹⁹⁰.

¹⁸⁶. Lo que aúna a todos, el *anima una*, no es otra que la de Cristo. «Hoc etiam quisque de anima sua cogitet, ut etiam in ipsa priuatum affectum oderit, qui procul dubio temporalis est, diligat autem in ea communionem societatemque illam, qua dictum est: *Erat illis in deum anima et cor unum* (Act. 4,32). Sic enim anima tua non est propria sed omnium fratrum, quorum etiam animae tuae sunt uel potius quorum animae cum tua non animae sed anima una est, Christi unica...» (ep. 243,4).

¹⁸⁷. «Ea autem est regula dilectionis, ut quae sibi vult bona provenire, et illi velit; et quae accidere sibi mala non vult, et illi nolit; hanc voluntatem erga omnes homines servat (*uera rel.* 46,87). El pasaje aparece en un contexto que consideramos paralelo al capítulo quinto de la Regla.

¹⁸⁸. «(Caritas) sola est quam felicitas aliena non premit quia non aemulatur» (s. 350,3); «... habeat caritatem, non inuideat habenti, et cum illo habet quod non habet. Quidquid enim habuerit frater meus, si non invidero et amavero, meum est. In me non habeo, sed in illo habeo; non esset meum, si in uno corpore et sub uno capite non essemus» (s. 162 A,4; cf. también *ciu.* 15,5).

¹⁸⁹. Con todas las letras los había expresado con anterioridad Séneca. Según el filósofo cordobés los hombres, cuando quieren poseer lo propio, dejan de poseer todo: «Desierunt homines omnia possidere dum volunt propria» (SÉNECA, *Epistulae morales* XC, 3-6). San Agustín recoge la misma idea cuando establece una relación entre «privado» y «privación»: «... cui sapienter nomen latina lingua indidit, cum appellavit privatum, quod potius a detrimento quam ab incremento dictum elucet. Omnis enim privatio minuit» (*Gn. litt.* 11,15,19). La fórmula también en estos términos: «Non habebit denique istam possessionem (se refiere a la bondad), qui eam noluerit habere communem; et tanto eam reperiet ampliorem, quanto amplius ibi potuerit amare consortem» (*ciu.* 15,5); «Sed nihil habere superfluum, nihil habere quod oneret, nihil habere quod obliget, nihil habere quod impediatur. Nam illud verius perficitur et in hoc tempore in servos dei, *quasi nihil habentes, et omnia possidentes* (2 Cor 6,10). Tuum quod voces non sit, et omnia tua erunt; si haeseris in parte, amittis totum; quantum enim tibi de divitiis sufficeret, tantum sufficit de paupertate» (s. 350 A,4). En síntesis, mientras el orgullo prefiere la parte al todo (cf. *conf.* 3,8,16), entrar en la vía de la caridad significa optar por poseer el todo y no la parte.

¹⁹⁰. Llama la atención que ocupándose el legislador en este capítulo de los bienes, no hable de los efectos negativos que el apego a ellos puede tener a nivel personal (cf., por ejem-

Y cuando la situación es como la que acabamos de describir, sobra decir que tampoco queda espacio para los altercados, contiendas, litigios y murmuraciones en el monasterio. Con otras palabras, reina la unidad incluso en la diferencia ¹⁹¹, la paz y también la libertad, anhelo radicado en todo hombre. Desde ese anhelo se puede entender, pues, este capítulo quinto.

Pero llegar a esa situación no es fácil. Ser capaces de renunciar a todos los bienes y compartirlos con los demás requiere personalidades fuertes. Es un convencimiento que el Santo expone en más de una ocasión ¹⁹². Estamos ante la virtud cardinal de la fortaleza, otra de las claves de lectura propuestas para este capítulo.

Por último, volvamos a la caridad. Es evidente que en este capítulo el legislador ha abierto de par en par las puertas a esta virtud. Ahora bien, san Agustín tenía muy claro que la caridad no es automotora, que no llega sola, sino que es introducida. Y quien la introduce, según enseñanza de san Pablo es el Espíritu Santo que la ha derramado en los corazones de los creyentes (cf. Rom 5,5). Este dato significa que la comprensión de este capítulo no puede conseguirse sin tomar en consideración el papel específico del Espíritu Santo. Así hemos llegado a otra de las claves y con ella concluimos.

PÍO DE LUIS

Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

plo, s. 313 F,3: «Speravit aliquis divitias: aut non adeptus cruciatus cupiditate aut adeptus tortus timore») o el tener que dejarlos necesariamente a no se sabe quién a la hora de la muerte (cf. s. 367,1,1). Todo se contempla desde la perspectiva «social» y, por tanto, no se ha de entenderse desde un concepto de pobreza material, esto es, de renuncia a los bienes. En el capítulo, el peligro de los bienes está únicamente en que pueden emponzoñar las relaciones entre los siervos de Dios. Adviértase también que el santo no cita para nada el texto de Mt 19,12, que bien conocía que estaba asociado a la tradición monástica (cf. *conf.* 8,12,29). En realidad el santo se mueve aún en un ideal de raíz filosófica, aunque plenamente cristianizado. Esta ausencia es equiparable a la que se da en el capítulo cuarto en que tampoco cita ninguno de los textos que han dado base bíblica al voto de castidad a lo largo de los siglos. A propósito de la pobreza como testimonio en la Regla de san Agustín, cf. T. VAN BAVEL, *La espiritualidad de la Regla de San Agustín*, en *Augustinus* 12 (1967) 433-448: 444.

¹⁹¹. «Ubi enim nulla est invidentia, concors est differentia» (s. *uirg.* 29,29; cf. también *b. coniug.* 17,20).

¹⁹². «Magnae vires, magna dominatio mentis est adhibere modum, frangere avidum appetitum, refrenare cupiditatem, imponere metas ardenti libidini. Magna virtus, fateor, magna virtus» (s. 359 A,6). Refiriéndose específicamente a los monjes, cf. *c. litt. Pet.* 2,104,239; *ciu.* 18,54.

El mundo comprendido como familia humana y su dimensión teológica: La aportación cosmológica de *Gaudium et Spes* 2b

A los veinte años de la clausura del concilio Vaticano II se celebró un Sínodo de obispos con un doble fin: por un lado, valorar la recepción de la temática conciliar en la Iglesia durante esos veinte años y, por otro, seguir promoviendo la riqueza que el concilio había aportado. Hoy en día, cuarenta años después de haberse clausurado el concilio Vaticano II, y veinte después del "Sínodo del 85" nos encontramos ante una situación eclesial que nos invita a retomar la temática conciliar como referente importante para la tarea pastoral.

En concreto uno de los temas, entre otros muchos, que actualmente podemos destacar por su importancia y actualidad es la relación de la Iglesia con el mundo contemporáneo. Son dos realidades que no sólo se encuentran íntimamente conectadas entre sí sino que además no podemos perder de vista que la Iglesia es en medio del mundo "sacramento universal de salvación".

Una de las novedades más interesantes y sorprendentes que presenta el concilio es la de la propia constitución pastoral *Gaudium et spes* ya que en sí misma significó que por primera vez un documento conciliar se ocupara explícitamente del diálogo de la Iglesia con el mundo contemporáneo. El propio título de la constitución "*De Ecclesia in mundo huius temporis*" nos sitúa ante el sujeto eclesial que no sólo es consciente de su vivir y actuar en el mundo, sino que además ve en éste al destinatario de la evangelización y a un interlocutor con el que entrar en diálogo. Esta perspectiva significó un giro importante respecto a la autoconciencia que la Iglesia tuvo durante mucho tiempo de situarse "frente" al mundo¹ y no "ante" el mun-

¹ Recordemos que en el número 80 del *Syllabus* (1864) se rechaza globalmente el progreso y se niega que el papa tenga que conciliarse con el liberalismo y la cultura reciente, véase en E. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, nº 1780.

do. La constitución pastoral se convertirá en el documento conciliar en el que se expresará el clima eclesial y teológico de la primera mitad del siglo XX que anhelaba una renovación interna de la Iglesia para dar un nuevo impulso a la acción evangelizadora de la Iglesia en el mundo² y que se concretó en la convocatoria del concilio por parte de Juan XXIII³. El mundo se convertirá en tema conciliar pero no, con el fin de atraparlo conceptualmente sino para reconocer en él su riqueza y para ayudar a discernir el dinamismo misionero de la Iglesia.

Consiguientemente nos ocuparemos de profundizar en el contenido de la definición del término "mundo" que aparece de modo explícito en el concilio en el número 2b de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS). Para ello vamos a comenzar con una cuestión previa como es la preocupación de la Iglesia por el mundo, posteriormente iremos exponiendo cómo se fue tratando el tema del mundo en el proceso redaccional de la constitución pastoral⁴, y concluiremos analizando el texto definitivo del número 2b en el que encontramos la definición de mundo como la entera familia humana.

1. ENFOQUE PREVIO: LA PREOCUPACIÓN DE LA IGLESIA POR EL MUNDO

La constitución pastoral *Gaudium et spes* oficialmente se llama *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*. La *Gaudium et spes*

² "...siguiendo la línea que el Señor nos inspiró al convocar el concilio: una renovación general y más fervorosa de la vida de la Iglesia, una nueva y vigorosa irradiación del Evangelio en todo el mundo por medio de la santa Iglesia que lo difunde, lo hace conocer y explica sus enseñanzas. Este renovado impulso pastoral es el anhelo constante de nuestro corazón, éste es el fin del concilio ecuménico, a fin de que nuestros contemporáneos se percaten cada día más de la acción maternal de la Iglesia por la elevación espiritual y hasta material de la humanidad entera." JUAN XXIII, *Discurso a los cardenales y prelatos romanos en contestación de la felicitación de navidad*, 26-12-1962, en *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 55 (1963) 43-44.

³ La convocatoria será poco después de llegar al pontificado. Véase ID., *Alocución a los cardenales en la basílica de San Pablo extra muros*, 25-1-1959, en AAS 51 (1959) 67.

⁴ Recordemos que el proceso de redacción hasta la aprobación y promulgación definitivas de la constitución pastoral el 7 de diciembre de 1965 fue largo y laborioso. En concreto los esquemas que se redactaron fueron los siguientes: El llamado Esquema XVII que se encuentra en *Schema constitutionis De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno*, *Acta Synodalia* (AS) V/1, 595-629; el Esquema de Malinas *Adumbratio schematis XVII: De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*, AS VI/2, 407-416; el Esquema de Zurich *De Ecclesia in mundo huius temporis*, AS III/5, 116-142; y el texto definitivo de la constitución pastoral *Gaudium et spes* titulado *Constitutio pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*, AS IV/1, 435-516.

sitúa desde su mismo título a la Iglesia en el mundo y en continuidad con la constitución dogmática *Lumen gentium*. Esta constitución dogmática es la que sirve como fundamento para afirmar que la Iglesia está en el mundo. Así podemos apreciar en la *Lumen gentium* que la Iglesia como Pueblo de Dios está "establecida y organizada en este mundo como una sociedad" (LG 8) y que se constituye en sacramento universal de salvación en medio del mundo en el que peregrina⁵.

De este modo la Iglesia se comprende a sí misma como la misma Iglesia dentro de un doble plano, el humano y el divino, que por analogía la propia *Lumen gentium* compara con el acontecimiento de la encarnación del Verbo⁶.

En concreto en el plano "humano" el mundo es el ámbito necesario en el que la Iglesia se encuentra presente en la historia de la humanidad como "sociedad visible". Esta idea se recogerá nada más comenzar la *Gaudium et spes* al constatar que "... la comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos" (GS 1). En este sentido la constitución pastoral da un paso más que la *Lumen gentium* y afirma no sólo que está en el mundo sino que "la Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia" (GS 1).

Por otro lado, en el plano "divino" la Iglesia se comprende a sí misma en la *Lumen gentium* como "comunidad espiritual", o tal y como afirma como "Cuerpo místico de Cristo (...) sociedad espiritual" (LG 8) y por ello se puede decir que en el mundo es "sacramento universal de salvación". La propia *Gaudium et spes* recoge lo expuesto por la *Lumen gentium* de tal modo que al referirse a la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, en el capítulo cuarto de la primera parte, se afirmará que la Iglesia "nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu santo, tiene una finalidad escatológica y de salvación..." (GS 40).

Como podemos ver ambos planos constituyen a la única Iglesia, y son recogidos en la *Gaudium et spes*, en continuidad con la *Lumen gentium*⁷. Sin

⁵ Véase el número 9 de la constitución dogmática *Lumen Gentium* (LG).

⁶ "..., la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes espirituales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada por un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado,..." (LG 8).

⁷ "Esta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, la que nuestro Salvador entregó después de su resurrección a Pedro para que la

embargo, la constitución pastoral debido a su propia entidad da un paso más y afirma no sólo la unidad de los planos "divino" y "humano" en la Iglesia sino que además apunta su íntima unión con el mundo y la razón de la misma con las siguientes palabras "... la Iglesia, entidad social visible y comunidad espiritual, avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad..." (GS 40).

El punto de partida de la constitución pastoral es que la Iglesia no puede desentenderse del mundo sino que vive íntimamente unido a él ya que vive en él y su misión como "sacramento universal de salvación" se desarrolla en el mundo. En definitiva la Iglesia está en el mundo debido a su constitución humana que la hace que no pueda estar ajena al mundo en el que vive y además por su dimensión esencialmente misionera por lo que se siente enviada al mundo a proclamar la Buena Nueva de Jesucristo, siguiendo el mandato de Cristo resucitado a sus apóstoles: "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16, 15).

La Iglesia se encuentra así preocupada doblemente por el mundo. Por un lado, en cuanto que se siente afectada por todo lo que ocurre en él y, por otro, en cuanto que es el mundo el destinatario de la misión de anunciar el Evangelio de Jesucristo. En ambos casos es necesario conocer qué es el mundo e identificar lo que le caracteriza. En cierto modo podríamos afirmar que de la preocupación eclesial por el mundo brota la necesidad de profundizar en lo que es. Esta definición del mundo será el elemento previo desde el que poder establecer una relación de diálogo de la Iglesia con el mundo.

2. CONCEPCIÓN MATERIAL Y SOCIOLÓGICA DEL MUNDO EN LOS PRIMEROS ESQUEMAS DE LA REDACCIÓN DE LA *GAUDIUM ET SPES*

La preocupación explícita de la Iglesia por el mundo confluirá en el deseo conciliar de renovar la Iglesia para poder anunciar al mundo el Evangelio de Jesucristo y se concretará en una estructura y trabajo conciliares, que se recogen en la propuesta organizativa del cardenal Suenens, expuesta durante la primera sesión conciliar el 4 de diciembre de 1962, en

apacentara (Jn 24,17), confiándole a él y a los demás apóstoles su difusión y gobierno (cf. Mt 28,18), y la erigió para siempre como "columna y fundamento de la verdad" (1 Tim 3,15)." (LG 8).

la que tras situar como tema central del concilio el de la Iglesia para presentar su dimensión "ad intra" y "ad extra"⁸. La primera sería la encargada de profundizar y expresar lo que es la Iglesia y lo que dice de sí misma, y la segunda se ocuparía de la Iglesia en cuanto que establece un diálogo con el mundo, un mundo que espera que la Iglesia dé una respuesta a las cuestiones más importantes del momento⁹. La Comisión de coordinación del concilio fue la encargada de preparar de nuevo el concilio Vaticano II entre la primera y la segunda sesión, y la que de manera explícita encargó la redacción de un esquema nuevo sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo¹⁰ a una Comisión mixta, formada por miembros de la Comisión teológica y del apostolado de los laicos.

El mundo, en el que la Iglesia vive y al que se encuentra enviada para proclamar el Evangelio, va a adquirir a lo largo del proceso redaccional diversos significados que progresivamente van a converger en el texto definitivo de GS 2b. A continuación nos vamos a acercar al contenido semántico del término "mundo" que aparecerá en los esquemas preparatorios, así como el de los esquemas que sirvieron de primeros borradores de la *Gaudium et spes*. En estos esquemas descubriremos una doble concepción del mundo: como cosmos material, es decir el conjunto de las cosas y animales, creado por Dios, y el mundo como humanidad, aunque con diversos matices. En ambos casos se va a apreciar un esfuerzo importante para que el primer sentido confluya en el segundo, utilizando para ello el tema de la actividad humana en el mundo.

2.1. El mundo creado por Dios: dimensión material

Esta comprensión material del término "mundo" se verifica en su origen desde diversos textos de la Escritura. Así en el Antiguo Testamento nos encontramos con que el término "mundo" se identifica con el conjunto de la creación, es decir con "los cielos y la tierra" tal y como se afirma en Gen

⁸ "Hanc rationem sic proponere velim: Concilium sit Concilium de Ecclesia et habeat duas partes: *de Ecclesia ad intra - de Ecclesia ad extra*". Card. SUENENS, AS I/4, 223.

⁹ "B) *De Ecclesia ad extra*. Quo sub titulo sermo fiet de Ecclesia in quantum dialogum instituit cum mundo. Mundus autem exspectat ut Ecclesia solvat quaestiones maioris momenti, quas ei proponit..." *Ib.*

¹⁰ El presidente de la Comisión de coordinación, el cardenal Cicognani, publicó el elenco de los esquemas de las constituciones y decretos sobre los cuáles debería tratar en el concilio. El último esquema de este elenco, el XVII, fue titulado *De Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum*, que enseguida se llamó: *De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno*. Cf AS V/1, 201.

1,1 ("En el principio creó Dios los cielos y la tierra."), y sobre la cuál el Creador hace un juicio positivo: "Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien" (Gen 1, 31). Esta concepción debe complementarse con lo que podemos leer en Gen 1, 27 ("...díjoles Dios: Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra").

En este sentido se usan otros dos términos para referirse el mundo. Por un lado la expresión "*tebel*"¹¹, para designar más concretamente el mundo terrenal, y el término griego "*kosmos*"¹², aunque con un sentido diverso al usado por los griegos¹³, es decir con el significado de criatura de Dios que se encuentra en función del plan de salvación divino. También en el Nuevo Testamento nos encontramos con que la concepción material del mundo, creado por Dios, se encuentra en algunos textos y con una valoración positiva, semejante a la del Génesis¹⁴.

Esta idea del mundo creado por Dios, pero desde una dimensión meramente material, se recoge en dos esquemas preparatorios del concilio: *De deposito fidei*¹⁵ y la parte cuarta (titulada *De apostolatu laicorum in actione sociali*) del esquema *De apostolatu laicorum*¹⁶. El primer esquema, elaborado por la Comisión teológica desde una mentalidad excesivamente abstracta y apologética, plantea la comprensión material del mundo a la hora de exponer el dogma de la creación con el fin de condenar el evolucionismo, especialmente las posturas defendidas por Teilhard de Chardin. Así podemos apreciar cómo en el esquema *De deposito fidei* a la hora de referirse a la creación del mundo de la nada¹⁷ por parte de Dios lo que pesa es la condena de la corriente evolucionista de tono materialista y panteísta¹⁸,

¹¹ Véase Jer 51, 15.

¹² Sab 11, 7 y 2 Mac 7.

¹³ La concepción griega del "*kosmos*" es la concepción del ideal de un orden cerrado sobre sí mismo y armónico que lo engloba todo, cosas, hombres y dioses. Cf. *Mundo*, en X.-LEÓN DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1993, 571.

¹⁴ Véanse sobre el acto creador del mundo Mc 13, 19; Mt 25, 34; Jn 17, 5 y sobre la bondad de la creación Mc 10, 4 y paralelos; Hech 17, 24; Jn 11, 9; Rom 1, 20.

¹⁵ *De deposito fidei*, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* (AD) II/III, 1, 54-89. El esquema corregido en *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Serie I, 71-96.

¹⁶ La parte IV del esquema *De apostolatu laicorum* se encuentra en AD II/III, 2, 364-388. Después de algunas correcciones en *Schemata...*, Serie IV, 137-170.

¹⁷ "In tribus primis huius Capituli paragraphis agitur in primis de creatione mundi *universim secundum fidem catholicam* et deinde de doctrinis *philosophicis* qua hac in re eidem fidei adversantur." NOTA añadida al capítulo III del esquema *De deposito fidei*, en *Schemata...*, Serie I, 35.

¹⁸ Véase el número 12 de este esquema en *De deposito fidei*, AD II, II/2, 305.

de tal modo que se defendía apologeticamente la creación divina del mundo material. Recordemos en este caso que el propio cardenal Ottaviani al presentar este esquema a la Comisión central manifestaba claramente la intención de completar con estas afirmaciones la encíclica de Pío XII *Humani generis* condenando así sin ninguna reserva el evolucionismo¹⁹.

Otro esquema que presenta esta concepción material del mundo es el esquema *De apostolatu laicorum*²⁰, que en el Proemio de su cuarta parte titulada *De apostolatu laicorum in actione sociali*, afirma que Dios creó el mundo en Cristo para gloria suya. De este esquema cabe destacar, frente al esquema *De deposito fidei*, cómo se limita a describir lo expuesto en el Génesis y a incorporar la figura del Verbo en la obra de la creación. Esta incorporación de la Palabra como cocreadora divina del mundo recoge sintéticamente el contenido del prólogo del Evangelio de san Juan identificándose el mundo con el mundo de las cosas. Posteriormente en este esquema nos encontramos una afirmación realmente interesante como es el de la autonomía de este mundo creado por Dios y que tiene sus leyes propias.

Este tema de la autonomía de las realidades terrenas sirve como elemento importante a la hora de que después el Esquema de Malinas exponga esto mismo pero desde una clave más antropológica. Esta importante evolución podemos concretarla en los siguientes puntos:

1. Mientras que en el esquema preparatorio *De apostolatu laicorum* se afirma la autonomía del mundo material creado por Dios en el Esquema de Malinas se afirma explícitamente el reconocimiento de esta autonomía por parte de la Iglesia y se identifica con el ámbito en el que los hombres viven. De este modo el mundo adquiere importancia, al igual que su autonomía, en cuanto se percibe relativo a la vida de los hombres. Así podemos leer lo siguiente.

Esquema *De apostolatu laicorum*

"Ordo naturalis summa propriam autonomiam habet; habet scilicet fines próximos, leges, methodos,..."²¹.

Esquema de Malinas

Mundus in quo homines temporaliter vivunt, propria viget consistentia et suis regitur legibus, quas Ecclesia liberenter et sincere agnoscit, non quidem tanquam suas, sed tamen a Deo, auctore naturae, statutas."²².

¹⁹ Cf. CARD. OTTAVIANI, *Relatio De Deposito fidei*, AD II/2, 309.

²⁰ Esta parte se encuentra en *De apostolatu laicorum*, AD II, III/2, 364-388.

²¹ *De apostolatu laicorum*, AD II, III/2, 365.

²² *Adumbratio schematis XVII: De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*, AS VI/2, 410.

2. Por otro lado en el Esquema de Malinas nos encontraremos, frente al esquema preparatorio, con que al afirmarse la autonomía de las ciencias humanas se une ésta a la humanización del mundo gracias a la actividad del hombre. El mundo material se presenta así como objeto de la actividad humana que busca la liberación y elevación de todo el género humano, y coloca al hombre frente al mundo material como un medio para conseguir un fin superior. De modo que podemos leer en el Esquema de Malinas:

"Homo labore suo manuali, scientifico, tecnico, vel etiam pure intellectuali et artistico, eo tendit ut mundus magis in mansionem sibi dignam aedificet..." ²³.

Así desde ambos aspectos, la autonomía del mundo reconocida por la Iglesia y la importancia que se da la actividad humana, nos encontramos en el Esquema de Malinas con que se concibe el mundo desde su materialidad pero se interpreta en clave antropocéntrica, fundamentada en la Escritura y la cristología²⁴. Este desplazamiento de la comprensión material del mundo a su fin antropológico será un elemento importante para comprender la evolución en clave antropológica que se percibirá posteriormente en el contenido del término "mundo".

2.2. El mundo entendido como humanidad

Antes veámos que en el Génesis la creación se sitúa al servicio de los hombres y será esta convicción la que sirve a san Pablo posteriormente para su concepción unitaria del mundo. Así podemos apreciar que la cosmología paulina utiliza el término "*ta panta*" para englobar el conjunto de las cosas y los hombres en relación con la salvación de Cristo²⁵, de modo que la salvación del Verbo encarnado es universal aunque por supuesto prevalece la comprensión antropológica de la salvación del mundo.

²³ *Ib.*

²⁴ "Ut Scriptura solemniter docet, omnia in initio a Deo creata sunt bona (cf. Gen 1, 31); homini vero concredita, ut ea sibi subiciat et sub divina benedictione perficiat (cf. Ib. V. 26 et 28), naturae secreta perscrutando, ingentesque eius vires in bonum humanitatis convertendo. Hac vera Dei beneficia non reicienda nec reprobanda, sed cum gratiarum actione sunt accipienda (cf. 1 Tim 4, 1-4). Si enim per peccatum deiciuntur et inveterantur, per Christum eriguntur et renovantur, et per Eum omnia redeunt ad integrum, a quo sumpserunt principium. Ideo cuncta terrena ita sunt ordinanda, ut natura sine violentia sibi restitatur, et licet a longe et imperfecte, aliqua tamen in ea regni Dei adumbratio detegatur." *Ib.*

²⁵ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Anejo. ¿Qué sentidos abarca la palabra mundo?*, en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *La Iglesia en el mundo de hoy*, III, Madrid 1970, 47.

Posteriormente, tal y como podemos concluir del recorrido histórico que hace Congar²⁶ sobre la relación Iglesia y mundo, la identificación del mundo con la humanidad se concretará en términos sociales desde los comienzos de la cristiandad al equiparar al mundo a la vida humana en sus dimensiones política y jurídica, configuradas en estos momentos dentro de una sociedad feudal. Esta concepción influirá poderosamente en la teología católica y también supuso una división de la Iglesia y el mundo (poder religioso y poder político).

El nacimiento de la Edad Moderna significó una importante crisis, sobre todo a lo largo del siglo XIX, de la visión del mundo que tenía la Iglesia. El derribo de la concepción medieval del mundo, que había influido en el pensamiento teológico²⁷, significó el nacimiento de un mundo nuevo. Es decir de una humanidad nueva hacia la que la Iglesia debía desarrollar su misión evangelizadora, contexto en el que se comprende el nacimiento de la Doctrina Social de la Iglesia a finales del siglo XIX y los diversos intentos de diálogo de la teología de la primera mitad del siglo XX con la cultura moderna.

En este contexto los esquemas preparatorios *De ordine morali*, *De ordine sociali* y *De communitate gentium*²⁸, elaborados por la Comisión teológica, no supieron estar a la altura de las esperanzas puestas en el concilio y se redujeron a ofrecer una "suma" del orden moral, del orden social y de las relaciones internacionales, recogiendo especialmente de manera sintética los principios y normas de la Doctrina Social de la Iglesia anterior a Juan XXIII. El problema de estos esquemas residía tanto en el tono, excesivamente normativo y condenatorio, como en su falta de visión histórica y reduccionismo geográfico, dirigiéndose exclusivamente al mundo occidental²⁹.

Un acontecimiento importante fue el de la famosa intervención del cardenal Suenens, al final de la primera sesión conciliar, donde se introduce como novedad la necesidad de que la Iglesia entre en un diálogo con el mundo moderno³⁰. El motivo que dio Suenens fue el hecho de que el diá-

²⁶ Véase Y. M.-J. CONGAR, *Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II*, en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *o.c.*, III, 17-21.

²⁷ El propio Congar afirma en 1970 que "... la situación de la Edad Media se ha prolongado, valga lo que valiere, hasta nuestros días como ideal y como posición teológica." *Ib.*, 21.

²⁸ Estos esquemas preparatorios se pueden encontrar en : *De ordine morali*, AD II/III, 1, 24-53; *De ordine sociali*, AD II/III, 1, 247-275; y *De communitate gentium*, AD II/III, 1, 232-246.

²⁹ Cf. CARD. SUENENS, *Relatio De ordine sociali*, AS V/1, 148-149, y también la *Relatio De Communitate gentium*, AS V/1, 153.

³⁰ "B) *De Ecclesia ad extra*. Quo sub titulo sermo fiet de Ecclesia in quantum dialogum instituit cum mundum". *Id.*, AS I/4, 223.

logo con el mundo surge de la necesidad que tiene la Iglesia de responder a los problemas que tiene la humanidad y así poder ofrecer a Cristo al hombre contemporáneo.

Tras esta intervención, que significó un cambio de rumbo para el concilio, nos encontramos con que la primera encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam*, del 6 de agosto de 1964, se ocupará de profundizar en el tema del diálogo con el mundo. Esta encíclica se convertirá en un estímulo para la redacción de la constitución pastoral ya que afirmó lo siguiente: "Se presenta, pues, el llamado problema del diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno. Es éste un problema que toca al concilio describir en su extensión y complejidad y resolver, en lo posible, en los mejores términos" (ES 9). Además Pablo VI, al exponer el objetivo de esta encíclica, aportará al concilio algunas claves importantes que se recogerán en la constitución pastoral. Así podemos leer que la encíclica lo que pretende es "... aclarar lo más posible a todos, por una parte, cuán importante es [la Iglesia] para la salvación de la sociedad humana, y, por otra, la importancia que tiene en el corazón de la Iglesia el que ambas se encuentren, se conozcan, se amen." (ES 3). Con estas últimas palabras se recogerá y estimulará la línea eclesiológica del concilio Vaticano II en su doble perspectiva "*ad intra - ad extra*".

Por otro lado, se ocupará de un componente importante para la relación entre la Iglesia y el mundo como es el del diálogo³¹. Este diálogo en la encíclica se entablará en primer lugar y con urgencia con el mundo³², y este mundo se identifica expresamente con la humanidad. Así podemos leer que "hay un primer círculo inmenso, cuyos confines no logramos ver; se confunden con el horizonte; se refieren a la humanidad en cuanto tal, al mundo." (ES 91).

³¹ "La Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir." *Ecclesiam Suam* (ES), 60. Este diálogo se caracterizará por "... un propósito de corrección, de estima, de simpatía, de bondad, por parte del que la establece. Excluye la condenación apriorística, la polémica ofensiva y habitual, la futilidad de la conversación inútil. Si bien no mira a obtener inmediatamente la conversión del interlocutor, ya que respeta su dignidad y su libertad, mira, sin embargo, al provecho de éste, y quisiera disponerlo a más plena comunión de sentimientos y de convicciones" (ES 73).

³² "Se presenta, pues, el llamado problema del diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno. Es éste un problema que toca al concilio describir en su extensión y complejidad y resolver, en lo posible, en los mejores términos. Pero su presencia, su urgencia, son tales, que constituyen un peso en nuestro espíritu, un estímulo, casi una vocación, que querríamos a Nos mismo y a vosotros, hermanos, sin duda alguna no menos conocedores que Nos de su tormento apostólico, aclarar en alguna manera, a fin de hacernos idóneos a las discusiones y a las deliberaciones que en el concilio juntamente decidimos examinar en tan grave y multiforme materia" (ES 9).

Posteriormente el Esquema de Zurich influenciado por la encíclica de Pablo VI introducirá, frente a los esquemas preparatorios y el Esquema XVII³³, como elemento importante el tema del mundo y como novedad se encarga de situarle históricamente aplicando la soteriología paulina. De este modo vemos que el Esquema de Zurich destaca la historicidad de la humanidad a la hora de exponer los signos de los tiempos del mundo moderno en el párrafo 2 con estas palabras:

*"Propterea non est mirum, si permulti homines, etse iure de aucto dominio super naturam gloriantur, de intimo sensu historiae humanae, praesertim mundi hodierni dubitare incipiunt"*³⁴.

Además en el Esquema de Zurich el mundo es el sujeto de la salvación de Cristo, tal y como lo afirma san Pablo, no sólo porque el mundo ha sido creado en Cristo por el Padre, sino que en continuidad con la creación la encarnación del Verbo ha asumido todo lo que el hombre es (cuerpo y alma)³⁵. Así nos encontramos con que el mundo adquiere un sentido plenamente antropológico ya que la acción del Verbo encarnado se caracteriza, por la salvación de la humanidad y como consecuencia de la misma del resto de la creación. El Esquema de Zurich sin embargo adolecerá del hecho de no introducir una definición explícita de lo que es el mundo propiciando así la incertidumbre de la Iglesia a la hora de intentar dialogar con él, ya que no se identifica con claridad al interlocutor.

Monseñor Guano al presentar el Esquema de Zurich a los Padres conciliares muestra a los dos interlocutores del esquema, es decir a la Iglesia y al mundo. Al referirse a la Iglesia se remitirá directamente a lo expuesto por la constitución dogmática *Lumen gentium*. Sobre el segundo interlocutor, el mundo, presentará una definición en la que afirma que el mundo es el con-

³³ El Esquema XVII fue la primera redacción hecha por la Comisión mixta del Esquema obre la Iglesia y el mundo. Encontramos este esquema en *Schema constitutionis De praesentia efficacii Ecclesiae in mundo hodierno*, AS V/1, 595-629

³⁴ *De Ecclesia in mundo huius temporis*, AS III/5, 117.

³⁵ "Ipse veniens in mundum verbis humanis altum sensum rerum creaturarum revelavit. Verbum Patris, assumendo sua incarnatione naturam humanam, totum hominem, corpus et animam omneque creationis opus, ipsam quoque materiam ad altiorem evexit dignitatem et omnia, etiam munera terrestria, altiori inseruit cum Deo habitudini qui naturam hominis excedit". *Ib.*, 125,

"Si enim mundus, qui per Verbum Dei factus est, audit verba Verbi incarnati, quae vita sunt et spiritus, inde omnes verum sensum et finem rerum creaturarum recte intellegunt atque altiores et purificas vires recipient ad extruendam civitatem terrenam in amore et iustitia, aptiusque promovendam libertatem hominum ab omni oppressione". *Ib.*, 124.

junto de las cosas y la familia de los hombres en su unidad y diversidad³⁶. Esta apreciación nos recuerda sin duda alguna a la visión cosmológica paulina expuesta en clave soteriológica. Por tanto esta definición no supone situar al mismo nivel el mundo material y a la humanidad sino que de la segunda depende el primero. Hasta tal punto es así que Monseñor Guano, en la misma clave que san Pablo, no dudará en afirmar que la cuestión sobre el mundo contemporáneo es esencialmente la cuestión sobre el hombre³⁷, pasando a ocupar un segundo término la comprensión material del término "mundo".

Posteriormente en el debate conciliar sobre el Esquema de Zurich, desarrollado a lo largo de la tercera sesión conciliar, se pidió una definición explícita del término "mundo" en el esquema sobre la Iglesia y el mundo contemporáneo, al igual que se había hecho en el esquema *Lumen gentium* de la Iglesia. Así podemos encontrar diversas intervenciones de Padres conciliares en las que llevan a cabo diferentes intentos por definir el término mundo. Todas las que hemos encontrado se caracterizan por definir el mundo comprendiéndole como humanidad, sin embargo se diferenciarán en una propuesta más fenomenológica o sociológica, y otra en la que se destaca el dominio del hombre sobre las cosas, recogiendo así la aportación del Esquema de Malinas sobre la actividad humana en el mundo.

La primera definición de mundo que hemos llamado "fenomenológica" o "sociológica", tiene su mejor representante en monseñor Hermaniuk que afirma que el mundo debe entenderse desde el punto de vista sociológico como la sociedad de los hombres que se encuentra sobre la tierra y que está llamada a Dios y a la vida pública³⁸. Podríamos definir así el mundo como la civilización³⁹, y hablar de una pluralidad de mundos.

Por otro lado otros Padres conciliares propusieron una definición de mundo más fundamentada en el dinamismo humano sobre la creación. En este sentido Volk identifica el mundo con el hombre porque el mundo no es tanto el conjunto de cosas sino la acción del hombre sobre esas cosas⁴⁰.

³⁶ "Agitur de universo et hominum familia in sua unitate et diversitate.". Mons. GUANO, *Relatio*, AS III/5, 208.

³⁷ "1º quaestio de mundo huius temporis est essentialiter quaestio de homine." *Ib.*, 211.

³⁸ "Mea humili sententia, terminus iste –mundus– ibi sic definiri posset: Tota societas humana in terra considerata simul in vocatione sua integra prout a Deo determinata et prout in vita practica apparet ..." AS III/5, 298.

³⁹ Véase la intervención de SOARES en AS III/5, 327.

⁴⁰ "Mundus, cum non tantum sint res, sed homines cum eis agentis determinari debet non ex sola abstracta esentia ..." AS III/5, 504. De esta opinión es también DARMAJUWANA que afirma con claridad: "Qui autem de rebus temporalibus ut "mundo" tractare vult, debet loqui de essentiali relatione hominis ad res mundanas ut conditione corporali, sociali ac historica

Dentro de esta clave también se pidió que se introdujese la cosmología cristiana paulina en el esquema destacando así la complementariedad entre la acción del hombre y la economía divina de la salvación⁴¹.

3. LA PRIMERA DEFINICIÓN COMPLEJA DEL TÉRMINO MUNDO EN EL ESQUEMA DE ARICCIA

El proceso de redacción de la constitución pastoral *Gaudium et spes* avanza a lo largo del periodo comprendido entre la tercera sesión conciliar y la cuarta. En este intervalo el trabajo de la Comisión mixta fue muy intenso para poder ofrecer al concilio un texto que pudiera ser aprobado en la última sesión conciliar. El resultado de todo este trabajo fue el Esquema de Ariccia que es el esquema desde el que se redactó, tras las mejoras oportunas, la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy* conocida como *Gaudium et spes*, que tras su aprobación por los Padres conciliares fue promulgada el 7 de diciembre de 1965.

El resultado de la aportación del debate conciliar sobre el Esquema de Zurich, y concretamente sobre nuestro tema de estudio, aclarar el término "mundo", supuso que se introdujese un párrafo nuevo en el Esquema de Ariccia, el número 2. Este párrafo recoge una definición de mundo que nos recuerda a la propuesta por Guano, aunque con algunas modificaciones. Así nos encontramos con que el mundo se define desde su ser material y su dimensión humana, aunque predomina esta última al introducirse de modo explícito la soteriología paulina.

Vamos a continuación a analizar este párrafo:

Aspecto cosmológico: "*Nomine mundi hic intelligimus ex una parte caelum et terram seu universitatem rerum a Deo creatarum...*". Lo primero que se aprecia es que el mundo se identifica por su ser material. En definitiva es el conjunto de las cosas creadas por Dios y que nos encontramos a lo largo de la lectura de Gen 1,1 al afirmar "En el principio creó Dios los cielos y la

signati, ita, ut appareat mundus non identificari cum rebus temporalibus ut sic, sed ut in ipsa existentia hominum implicatis..." AS III/5, 398.

⁴¹ Véase la intervención del Card. MEYER: "Schema diversimode explicat quare christianus in mundo degens adlaborare debeat ut ordo rerum temporalium progrediatur. Tamen non adequate explicat cur labor hominis quotidianus constituat partem integram oeconomiae salutis" AS III/5, 232.

tierra". Se expone así de menara sintética el dogma de la creación del mundo de la nada por parte de Dios.

Aspecto antropológico: "... *ex altera parte universam familiam humanam...*". La definición del mundo se completa al identificarse posteriormente con toda la familia humana. La humanidad en su conjunto es en definitiva el mundo y la creación el contexto en el que se desarrolla como tal y en que se establecen una serie de relaciones que configuran la sociedad humana. El mundo es por tanto el producto del desarrollo de la sociabilidad esencial en el hombre y que sitúa a cada hombre unido a los otros hombres en el ámbito de la creación.

Aspecto soteriológico: "... *cuius membra, quamvis peccatores sint, a Deo tamen personaliter diliguntur, pro quibus Christus seipsum tradidit et postea resurrexit et qui omnes una eademque gaudent vocatione divina; licet mundus quatenus sub signo maligni positus est, Deo hoc tempore adversetur, donec in fine et ipse per fidem salvetur. Illum uno verbo dicimus mundum, quem sic dilexit Deus ut Filium suum Unigenitum nempe, lucem mundi*".

Este texto es una exposición de la soteriología paulina en la que se unifica en la palabra "mundo" tanto su aspecto material como su aspecto humano. Pero no se duda en afirmar la prioridad del segundo sobre el primero, aunque la salvación de Cristo ofrecida a los hombres tiene dentro de sus efectos la salvación también del mundo material. Al igual que el pecado original del hombre significó la introducción del pecado en el mundo material, también la salvación de los hombres, gracias al Verbo encarnado, influye en el universo material. El párrafo confirma lo anteriormente expuesto al terminar afirmando el amor de Dios a este mundo ya que ama a los hombres y en ellos el resto de la creación.

El posterior debate conciliar sobre el Esquema de Ariccia volvió a poner sobre la mesa la necesidad de aclarar aun más el término "mundo" dentro del esquema. En concreto el esfuerzo de muchos Padres conciliares en sus intervenciones se centró en acentuar que el mundo debía ser entendido más como el conjunto de la familia humana⁴², caída por el pecado y redimida por Cristo, que como el conjunto de las cosas creadas⁴³. Por otro

⁴² "Per mundum hic intelligimus mundum hominum seu universae familiae humanae cum caelo et terra seu universitate rerum pro illis creatis..." CONFERENCIA DE OBISPOS DE ZAMBIA, AS IV/2, 938.

⁴³ Véanse las intervenciones de los Padres conciliares CHARUE AS IV/2, 419; LEO SEITZ AS IV/2, 824; y DE PROVENCHÉRES AS IV/2, 703.

lado la acusación de un excesivo optimismo respecto al mundo, que parecía subyacer en el Esquema de Ariccia, supuso que se introdujera el tema del pecado y su efecto sobre la actividad humana. Por último también se pidió que se incluyese el plano escatológico de la salvación de Cristo. En concreto monseñor Wojtyla en su intervención pide que el esquema presente con mayor claridad cómo la creación ha sido asumida por la redención, de este modo la Iglesia podría ofrecer a Cristo al mundo como su consumación y salvación eterna⁴⁴.

Con estas aportaciones de los Padres conciliares el término "mundo" nos encontraremos que en el texto definitivo de la constitución pastoral prevalecerá la interpretación antropocéntrica del término "mundo", al que además se añadirá como refuerzo de esta convicción la dimensión histórica, la actividad humana para poder comprender su ser material, y la dimensión teológica.

4. EL MUNDO COMPENDIDO TEOLÓGICAMENTE COMO FAMILIA HUMANA

A continuación nos vamos a ocupar de analizar con cierta profundidad el número 2 de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, y más concretamente el apartado en el que se define de manera explícita el término mundo, es decir el apartado 2 b. Sin embargo antes tenemos que considerar el contexto en el que se encuentra este párrafo.

El número 2 se localiza en el Proemio de la constitución pastoral en el que tras haber afirmado, en GS 1, la íntima unión existente entre la Iglesia y la familia humana se indicará quiénes son los destinatarios de la constitución pastoral. Así al comenzar el número 2 podemos leer que "el concilio Vaticano II, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo se entiende la presencia y acción de la Iglesia en el mundo actual" (GS 2 a). Este comienzo del párrafo sitúa la constitución pastoral íntimamente relacionada con la constitución dogmática *Lumen gentium*. Se aprecia así la articulación eclesiológica "ad intra - ad extra" de Suenens, recogida para organizar el trabajo conciliar tras su primera sesión.

⁴⁴ Véase su intervención en AS IV/2, 660.

Por otro lado el párrafo 2 también nos remite, aunque indirectamente, a la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI. Así se plantean como destinatarios de la *Gaudium et spes* no sólo a los miembros de la Iglesia católica, y a cuantos invocan a Jesucristo, sino también a todos los hombres. Lo que nos recuerda al primer círculo de diálogo que proponía Pablo VI en la *Ecclesiam suam*⁴⁵: "... hablando en general sobre esta actitud dialogante que la Iglesia católica debe hoy adoptar con renovado fervor, queremos sencillamente indicar que la Iglesia debe estar pronta para sostener el diálogo con todos los hombres de buena voluntad dentro y fuera de su ámbito propio." (ES 87).

El contexto en el que se enmarca GS 2b nos conduce a dos conclusiones importantes. La primera es que la preocupación por el mundo, y consiguientemente la definición que se planteará, surge de la entraña misma del concilio, tanto como objetivo específico conciliar como en su articulación temática. Es por tanto la misma estructura conciliar la que pide una constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy, y es el concilio el que tras haber profundizado sobre el ser eclesial pide que se profundice sobre la entidad del mundo que la Iglesia tiene ante sí y en la que se encuentra y actúa para anunciar el Evangelio de Jesucristo. La segunda conclusión es que desde un comienzo se sitúa la relación de la Iglesia con el mundo desde el diálogo, con una clara influencia implícita de la *Ecclesiam suam*. Este estilo dialogante nos sitúa ante un mundo al que se le reconocerá una entidad por sí mismo, o lo que más adelante se llamará autonomía⁴⁶, e identificar, para hacer posible el diálogo, con claridad y precisión al interlocutor de la Iglesia, el mundo.

De este modo podemos leer la siguiente definición que elabora la constitución pastoral *Gaudium et spes* en el segundo apartado del número 2:

"Tiene pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación" (GS 2 b).

⁴⁵ En concreto podemos apreciar esta propuesta de diálogo en estas palabras: "Hay un primer círculo inmenso, cuyos confines no logramos ver; se confunden con el horizonte; se refieren a la humanidad en cuanto tal, al mundo" (ES 91).

⁴⁶ Véase sobre este apartado en el número 36 de la *Gaudium et spes*.

Esta definición como vemos es compleja y llena de matices que recogerán todo la riqueza del trabajo de redacción anterior. Sin embargo no puede interpretarse como un simple resumen sintético de las aportaciones anteriormente hechas a lo largo del proceso redaccional de la constitución pastoral sino que en sí misma tiene una novedad importante respecto a todo lo anterior y que vamos a ir perfilando a continuación en el análisis de GS 2b.

4.1. El mundo es un todo en el que lo más importante es el hombre

La primera definición del término "mundo" que nos encontramos en este apartado es doble al mostrarnos dos aspectos: el primero es el antropológico y el segundo el material. Lo que nos recuerda la cosmología paulina y al Esquema de Zurich. Así identificamos esta doble afirmación en las siguientes frases:

Aspecto antropológico: "*Mundum igitur hominum prae oculis habet seu universam familiam humanam...*"

Aspecto material: "...*cum universitate rerum inter quas vivit; ...*"

El mundo es considerado por la Constitución pastoral como un todo⁴⁷, pero en él claramente se da prioridad al hombre sobre el mundo de las cosas⁴⁸. Las cosas, el mundo material, son el ámbito en el que viven los hombres pero se coloca en primer lugar a éstos y no es difícil concluir que las cosas entre las que vive la familia humana están a su servicio. Por otro lado, se define el mundo como "la entera familia humana" por lo que el mundo no es un hombre sólo, ni unos cuantos, sino el conjunto de todos los hombres y además comprendidos como familia. En definitiva prevalece una visión social del hombre específica, la familiar, y de modo intrínseco se plantea que la relación de los hombres entre sí es diferente a la relación de los hombres con las cosas. El término familia ocupará aquí un lugar importante para comprender el mundo. Por un lado nos sitúa en el plano horizontal ya que se muestra a la humanidad entendida desde sus relaciones como familia, y además nos evoca los efectos de la salvación de Cristo por la que

⁴⁷ Cf. A. AMOROSO, *Vista panorámica sobre la Constitución pastoral Gaudium et spes*, en G. BARAUNA, (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la Constitución Gaudium et spes del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Madrid 1967, 189.

⁴⁸ Cf. Y. M.-J. CONGAR, , *Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II*, en Y. M.-J. CONGAR- M. PEUCHMAURD (dirs.), o.c., III, 36.

todos los hombres hemos sido constituidos "hijos en el Hijo" (tal y como el propio Pablo lo expone Rom 8, 15 y es recogido por la propia *Gaudium et spes* en el número 22).

El mundo, tal y como afirma Congar, es en definitiva la humanidad entera comprendida como familia "... en su existencia terrestre, connotando su obra temporal, las estructuras que se da a sí misma para cumplirla y el marco cósmico en el cual y con el cual vive ella esta existencia terrestre"⁴⁹. No sólo se recoge así la convicción de los Padres conciliares, expuesta a lo largo del debate sobre el Esquema de Zurich, de que el mundo es sobre todo el mundo de los hombres sino que de modo explícito se indica que los hombres entre sí forman una familia.

Por supuesto, esta comprensión antropocéntrica del término mundo se reflejará a lo largo de todo el esquema. En este sentido se puede apreciar cómo a lo largo de toda la exposición preliminar se muestra la situación del hombre en el mundo moderno exponiendo los "signos de los tiempos" de la humanidad identificándose claramente con la situación del mundo moderno. Más concretamente en el capítulo segundo de la primera parte de la constitución pastoral se profundizará en cómo los hombres por su entidad forman la sociedad y que ésta se constituye por voluntad divina en una familia⁵⁰. Por otro lado, en el capítulo cuarto de la primera parte de la constitución pastoral dedicado a la relación entre la Iglesia y el mundo de ningún modo se interpreta como la relación de la Iglesia con las cosas sino la relación de la Iglesia con la familia de los hombres. De modo que podemos leer que "... la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia la familia de los hijos de Dios..." (GS 40).

Tras definir el mundo como "familia humana" nos encontramos con un aspecto importante que confirma esta dimensión antropocéntrica y profundiza en ella. Este aspecto es el de la historicidad en íntima conexión con el dinamismo humano. La asociación de ambas claves pueden apreciarse con las siguientes palabras:

Aspecto histórico y dinámico: "...*mundum, theatrum historiae generis humani eiusque industria, cladibus ac victoriis signatum*"

⁴⁹ *Ib.*, 17.

⁵⁰ "Dios, que cuida a todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos" (GS 24).

El mundo para la *Gaudium et spes* "es la humanidad en lucha con su historia, ante todo, con su historia temporal"⁵¹. Lo "temporal", por su parte, es la historia en su totalidad, o sea, lo que la humanidad, ligada al cosmos material, hace para humanizar el mundo y para realizarse a sí misma. Este concepto de un mundo dinámico, en el que se prima lo humano frente a lo material, nos ofrece la clave desde la que poder interpretar cómo la relación del hombre con las cosas se sitúa, en el capítulo III de esta primera parte de la *Gaudium et spes*, antropológicamente desde "la actividad humana en el mundo"⁵².

Así nos encontramos con que la historia de la humanidad no es sólo el transcurrir del tiempo sino que además esta historia se construye gracias al dinamismo humano. En concreto se percibe en este párrafo la convicción de que "...el hombre se realiza en su acción"⁵³. El hombre se percibe a sí mismo superior al mundo material⁵⁴, pero también perteneciente a ese mundo material⁵⁵, al encontrarse situado en un tiempo y espacio concretos. De este modo, el hombre se comprende a sí mismo como un ser histórico⁵⁶, que vive entre el pasado que le sustenta y el futuro que se ofrece como tarea. El hombre, sumergido en la historia y protagonista de ella, se experimenta como un constante ir haciéndose, y en ese sentido "...busca perfeccionar su vida" (GS 33)⁵⁷, y "...está llamado a descubrir el dinamismo de esa

⁵¹ *Ib.*, 36.

⁵² Una de las insuficiencias de fondo que algunos comentaristas aprecian en este capítulo es que no se ha introducido explícitamente en esta reflexión la teología de la historia. Cf. L. M. RULLA-F. IMODA-J. RIDICK, *Antropología de la vocación cristiana*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 745.

⁵³ G. THILS, *La actividad humana en el universo*, en Y. M.-J. CONGAR- M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 341.

⁵⁴ "No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material (...). Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero" (GS 14).

⁵⁵ "..., el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material" (GS 14). Por materia entendemos "...el conjunto de las cosas, de las energías, de las criaturas que nos rodean, en la medida en que éstas se nos presentan como palpables, sensibles, "naturales" (en el sentido teológico de la palabra). Esta tiene que ser el medio común, universal, tangible, infinitamente movido y variado en cuyo seno vivimos sumergidos." T. de CHARDIN, *El medio divino*, Madrid 1967, 108. Véase a este respecto la obra de J. DE S. LUCAS, *Persona y evolución. El desarrollo del ser personal en el pensamiento de Teilhard de Chardin*, Burgos 1974.

⁵⁶ Tal y como afirma J. de Sahagún el hombre como "...ser histórico equivale a realización en el tiempo." J. DE S. LUCAS, *El hombre, ¿quién es?*, Madrid 1988, 110.

⁵⁷ J. Alfaro indica que "En virtud de su vinculación a la naturaleza mediante su corporalidad y de su diversidad del mundo en su conciencia y libertad, el hombre está llamado a una tarea exclusivamente suya: la tarea de transformar la naturaleza hacia un más allá de sus procesos inmanentes." J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1989, 204.

realidad para poder ponerla a su propio servicio"⁵⁸ con el objeto de humanizar el mundo material tal y como es la voluntad divina.

4.2. Dimensión teológica del término mundo

En la historia de la humanidad es donde se hace presente el amor de Dios hacia los hombres. La historia de la humanidad y la historia de la salvación se encuentran unidas íntimamente gracias a que el origen de una y otra es el mismo, en definitiva el amor de Dios. Esta realidad la percibimos en el acto creador de Dios, la encarnación del Verbo y la permanencia histórica del Espíritu Santo. La historia humana y el dinamismo humano, que construye dicha historia, adquieren desde la fe un contenido teológico importante porque es en la historia de la humanidad donde se desarrolla la historia de la salvación. Es por ello por lo que la definición antropológica del término "mundo" se complementará necesariamente en GS 2b con una dimensión teológica desde la que adquirir un sentido pleno.

En un primer momento esta dimensión teológica se concreta en la exposición del significado bíblico del término mundo pero desde una perspectiva soteriológica que nos ayuda a percibir que el "mundo teatro de la historia de la humanidad" es la humanidad cuyo origen se encuentra en Dios como su Creador, que ha caído en el pecado y que ha sido definitivamente salvado por Cristo. En definitiva es la síntesis de la soteriología cristiana cuyo fin no es otro que la salvación de la familia humana. Así podemos leer lo siguiente:

Aspecto soteriológico: "... mundum, quem christifideles credunt ex amore Creatoris conditum et conservatum, sub peccati quidem servitute positum, sed a Christo crucifixo et resurgente, fracta potestae Maligni, liberatum, ..."

Profundizando un poco más en este texto nos encontramos con que el término mundo, comprendido desde su dimensión antropocéntrica, se precisa teológicamente como el mundo creado, el mundo empeccado y el mundo salvado por Cristo. El mundo en su origen ha sido creado por Dios. En definitiva todo el conjunto de las cosas y los hombres encuentra su origen en el acto de amor de Dios. Sin embargo, el hombre se ha encargado de introducir el pecado y Dios mismo lo ha salvado por amor, lo ha recreado, enviando a su Hijo.

⁵⁸ Cf. I. CAMACHO, *Actividad humana e historia*, en *Misión Abierta* 90/1 (1990) 89.

Así el mundo, es decir la familia humana, en su devenir histórico mediante las victorias y fracasos propios de la actividad humana se va transformando y evolucionando hasta su consumación. Esta marcha histórica del mundo se interpreta en GS 2b teleológicamente y exponiendo algunas claves de la escatología cristiana. De modo que el texto de la constitución pastoral llega a afirmar:

Aspecto escatológico: "*... ut secundum propositum Dei transformetur et ad consummationem perveniat*"

Como vemos se pide intrínsecamente que la actividad humana se desarrolle según el plan divino y con un objetivo claro, la consumación del mundo. La actividad humana tras recibir los efectos de la salvación de Cristo debería tender a transformar el mundo, en definitiva la familia humana, según el deseo de Dios. Este texto nos hace recordar este otro de la *Lumen Gentium*:

"La Iglesia a la que todos hemos sido llamados en Cristo Jesús y en la cual, por la gracia de Dios, conseguimos la santidad, no será llevada a su plena perfección sino "cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas" (Act 3,21) y cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado (cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2 Pe 3,10-13)" (LG 48).

De este modo, la comprensión del mundo como familia humana adquiere pleno sentido al complementarse teológicamente mediante la exposición de la soteriología. Mientras que la historicidad, unida al dinamismo humano, a su vez adquiere su pleno significado desde la escatología cristiana. La dimensión teológica que se da al mundo, comprendida antropológicamente, no sólo enriquece su significado sino que además adelanta lo expuesto en GS 22 del siguiente modo: " En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado".

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo hemos percibido cómo se ha llegado a afirmar en GS 2 b que el mundo es la entera familia de los hombres que construyen la historia y también cómo adquiere su pleno sentido desde la soteriología y escatología cristianas. Esta definición del mundo supuso identifi-

car al interlocutor con el que la Iglesia veía necesario entablar un diálogo sincero, fundamentar sólidamente desde esta definición la autonomía de las realidades terrenas, y estimular en el postconcilio un dinamismo nuevo para poder anunciar a Cristo a un mundo plural y complejo, a lo que se llamó *aggiornamento*.

Hoy en día la situación del mundo ha evolucionado hasta tal punto que es necesario, sirviendo aun la definición del mundo expuesta en GS 2b, una revisión del diálogo que la Iglesia establece en nuestros días con el mundo. Recordemos en primer lugar, y como premisa necesaria, que la constitución pastoral *Gaudium et spes* no hubiera sido posible si no hubiese existido un contexto en el que se deseaba y se creía esencial el diálogo de la Iglesia con el mundo, ya que desde una postura apriorística de condena y de defensa frente al mundo hubiera sido imposible. Este deseo de diálogo con el mundo en la Iglesia es previo, ya que su origen se encuentra en el mandato del propio Jesús de que la Iglesia anuncie el Evangelio y por ello no puede reducirse a ser considerado como una simple estrategia evangelizadora. Sin embargo, la Iglesia no debe ser ingenua y creer que el diálogo con el mundo va a ser fácil y que el mundo es enteramente bueno, para ello hay que acudir a la memoria histórica y a la realidad del pecado que aun sigue en el mundo. Por tanto, el diálogo con el mundo debe situarse desde un realismo crítico en el que no se puede olvidar que los hombres somos capaces de lo mejor y de lo peor. Además la Iglesia nunca tiene que perder de vista su identidad misionera u olvidar que esencialmente está en el mundo con un fin específico, el anuncio del Evangelio.

Respecto a la definición del mundo expuesta en GS 2b creemos que se pueden proponer cuatro conclusiones desde las que poder seguir reflexionando:

1. El mundo debe comprenderse a sí mismo primordialmente desde el punto de vista antropológico. No puede prevalecer el progreso material sobre el progreso espiritual de las personas. No se puede olvidar que las cosas están creadas para el hombre y no al revés. El materialismo que subsiste en nuestro mundo, percibido como globalización económica, supone una infravaloración del hombre que se comprende y se estima más por lo que tiene que por lo que es.

- 2.- El hecho de que se afirme que la familia humana es la que debe construir la historia y en consecuencia la afirmación de la autonomía de las realidades temporales no significa que Dios sobre en la historia de la humanidad. La historia de la humanidad y la historia de la salvación van íntima-

mente unidas, ésta es una afirmación esencial para dotar de sentido a la primera. Por otro lado, la trascendencia implícita del hombre, que le cuestiona su existencia, al rechazar a Dios a menudo arguyendo que es un mito ilusorio busca fórmulas con las que poder saciar su apetito de inmortalidad. El acontecimiento de un paganismo latente en nuestra sociedad se presenta a la Iglesia como un gran reto al que dar respuesta pastoralmente.

3. Los dos puntos expuestos anteriormente se concretan en nuestro ámbito, el de la sociedad española y europea, en cada Iglesia local con la necesidad de caer en la cuenta de que la Iglesia se encuentra en "estado de misión". El anuncio del Evangelio, la llamada Nueva Evangelización, adquiere una entidad específicamente misionera y profética en nuestro contexto. Es necesario volver a anunciar la salvación de Jesucristo al hombre de hoy.

4. Por último, la falta de esperanza que caracteriza a Europa, tal y como lo indica Juan Pablo II en la exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa*, nos debe preocupar ya que surge de "... una antropología sin Dios y sin Cristo. Esta forma de pensar ha llevado a considerar al hombre como «el centro absoluto de la realidad, haciéndole ocupar así falsamente el lugar de Dios y olvidando que no es el hombre el que hace a Dios, sino que es Dios quien hace al hombre. El olvido de Dios condujo al olvido del hombre..." (*Ecclesia in Europa*, 9). El hombre necesita situar a Jesucristo en su horizonte de modo que la escatología cristiana pueda dar sentido a su vida y a su actividad en el mundo.

FERNANDO BOGÓNEZ HERRERAS

El rostro africano de Cristo en los modelos de Charles Nyamiti y Laurenti Magesa

“Solamente podemos conservar la verdad de la fe haciendo teología sobre Jesucristo y haciéndola siempre de nuevo”, decía K. Rahner¹. Hoy estamos asistiendo a una auténtica “era cristológica” con una proliferación de publicaciones sobre Cristología sin precedentes en toda la historia del cristianismo. En esta línea el contexto del cristianismo africano hace tiempo que ha dejado de ser una excepción.

Cuando en 1956 un grupo de teólogos africanos del área francófona se planteaba la posibilidad y la necesidad de una teología africana², no podían sospechar que apenas medio siglo después, no sólo ha nacido y se ha ido desarrollando una rica y plural cristología, sino que en la actualidad goza de un estatuto propio, científicamente reconocido, y con excelentes perspectivas de futuro. Recogiendo el sentir manifestado ya en 1974 durante un encuentro ecuménico celebrado en Accra (Ghana), la cristología es, sin duda, la disciplina teológica a la que han prestado una atención prioritaria los teólogos africanos. El presente estudio quiere dar fe de ello.

Charles Nyamiti y Laurenti Magesa son dos teólogos católicos del África Oriental y los principales exponentes de la teología tanzana contemporánea³. Al primero se le suele citar entre los pioneros de la teología africana de la inculturación. Mientras que el segundo representa a la nueva generación de teólogos de la liberación del África negra.

Junto a algunas de las contribuciones de los autores más destacados, que se citan en las notas, para el análisis de las cristologías africanas nos

¹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 254.

² Cf. AA.VV., *Les prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1957. Los autores africanos consideran hoy esta obra como el punto de partida de la teología africana contemporánea, en su dimensión específicamente autóctona.

³ C. Nyamiti es doctor en Teología (Lovaina) y en Música (Viena). L. Magesa tiene también dos doctorados en Filosofía y Teología (Ottawa) y se ha especializado en cuestiones de teología moral. Ambos son sacerdotes y docentes de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de África del Este (CUEA) en Nairobi (Kenia).

hemos guiado por las principales obras de consulta sobre la materia, fruto del diálogo y la colaboración entre los especialistas⁴. En el estudio de las fuentes de Nyamiti hemos privilegiado aquellos trabajos explícitamente cristológicos⁵, recurriendo solamente de forma esporádica a otras obras del autor. En el caso de Magesa, en cambio, dado que su cristología está más fragmentada entre sus escritos, hemos optado por tratar de recomponerla a partir de sus principales publicaciones⁶. Como literatura complementaria también nos servimos de algunos de los estudios existentes que proporcionan una visión de conjunto de la temática que nos ocupa⁷.

1. Hacia una cristología en contexto africano: entre la inculturación y la liberación

Para la comprensión crítica de la cristología en contexto contemporánea, es importante asumir el hecho de que ya en el ámbito del NT no existe una interpretación unívoca de la persona de Jesucristo. Conviven varias

⁴ La primera obra colectiva sobre el tema surgió en el África francófona (F. KABASÉLÉ, ed., *Chemins de la christologie africaine*, Paris 1986). Poco después, fruto de un simposio ecuménico de los teólogos del África Oriental, apareció una publicación de similares características (J.N.K. MUGAMBI – L. MAGESA, eds., *Jesus in African Christianity. Experimentation and Diversity in African Christology*, Nairobi 1989). Finalmente en R.J. SCHREITER, ed., *Faces of Jesus in Africa*, New York 1991 se recoge una selección de las mejores aportaciones de las dos publicaciones precedentes.

⁵ C. NYAMITI, *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984; “Christ’s ministry in the light of African tribal initiation ritual”: *African Christian Studies* 3 (1987) 65-87; “African Christologies Today” en *Jesus in African Christianity*, 17-39 (= R. SCHREITER, ed., *Faces of Jesus in Africa*, 3-23); “The Incarnation viewed from the African understanding of person”: *African Christian Studies* 6 (1990) 3-27; “Contemporary African Christologies: Assessement and Practical Suggestions” en R. GIBELLINI, ed., *Paths of African Theology*, London 1994, 62-77.

⁶ L. MAGESA, “Christ the Liberator and Africa Today” en *Jesus in African Christianity*, 79-92 (= R. SCHREITER, ed., *Faces of Jesus in Africa*, 151-163); “Human Rights in the Church in Africa” en J.N.K. MUGAMBI – L. MAGESA, *The Church in African Christianity. Innovative Essays in Ecclesiology*, Nairobi 1990, 89-110; “Has the Church a role in politics?” en AA.VV., *Towards African Christian Liberation*, Nairobi 1990, 69-85; “Christology, African Women and Ministry”: *African Ecclesial Review* 38 (1996) 66-88 (= www.sedos.org/english/magesa.htm); “From Privatized to Popular Biblical Hermeneutics” en H.W. KINOTI – J.M. WALIGGO, eds., *The Bible in African Christianity. Essays in Biblical Theology*, Nairobi 1997, 25-39.

⁷ Cf. S.I. MUNGA, *Beyond the Controversy. A Study of African Theologies of Inculturation and Liberation*, Diss. University of Lund 1998; V. KUSTER, *The Many Faces of Jesus Christ. Intercultural Christology*, New York 2001; D.J. GOERGEN, “The Quest for the Christ of Africa”: *African Christian Studies* 17 (2001) 5-51; D.B. STINTON, *Jesus of Africa: Voices of Contemporary African Christologies*, New York 2004.

crisología, fruto a su vez de una selección específica de la “memoria” sobre Jesús, con las que las comunidades apostólicas querían responder a cuestiones concretas (de carácter misionero, catequético o litúrgico) de su contexto cultural específico a la luz de la experiencia pascual. Cada generación cristiana, temporalmente, como cada Iglesia local, espacialmente, siempre está llamada a entrar en el “proceso hermenéutico”. Para la crisología ello implica partir de los problemas que la situación sociocultural presenta hoy a la vida de fe (contexto) para enfocarlos a la luz de la persona y la obra de Jesús (texto), y regresar tras esa iluminación, de nuevo, a la vida concreta y sus problemas (contexto).

Mientras que los métodos crisológicos deductivos (dogmáticos o escolásticos) apenas valoran la relación de la memoria y la tradición cristianas con los diversos contextos sociales, culturales o políticos, para la crisología contextualizada este es un dato fundamental a tener en cuenta. Sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo pasado esta problemática ha sido explorada sistemáticamente por numerosos autores desde diferentes ámbitos geográficos y culturales.

En el ámbito del llamado “tercer mundo”, el contexto de la reflexión crisológica está fuertemente condicionado por la común situación de violencia, miseria e injusticia que padece la gran mayoría de la población. Ahora bien, entre los diversos continentes se aprecian también acentos particulares que interpelan a la hora de hacer una crisología en contexto. Así, mientras que en América Latina, constituida por grandes poblaciones cristianas, el desafío de la crisología consiste sobre todo en la liberación integral del hombre (crisología de la liberación); en el mundo africano, la diversidad cultural es en primer lugar una provocación a llevar a cabo una tarea de inculturación (crisología de la inculturación); y en el contexto asiático, caracterizado por la coexistencia de pequeñas minorías cristianas con grandes mayorías de otras tradiciones religiosas, la prioridad o urgencia crisológica radica especialmente en el diálogo interreligioso (crisología del pluralismo religioso)⁸.

Sin embargo, para evitar falsas generalizaciones, hay que notar que en el caso particular del África subsahariana, en realidad, no sólo se ha desarrollado el modelo de la inculturación, sino también el de la liberación. No así, hasta ahora, el interreligioso a pesar de la presencia plurisecular de las religiones tradicionales y de la creciente influencia del Islam en la actualidad.

⁸ Cf. J. DUPUIS, *Who do you say I am? Introduction to Christology*, New York 1994, 9-10.

En efecto, al margen tanto de las cristologías no cristianas (religiones tradicionales africanas) como de las cristologías no sistemáticas (“Iglesias independientes”)⁹, según C. Nyamiti, la teología africana contemporánea ha producido hasta la fecha dos tipos de cristologías: cristologías de la inculturación y cristologías de la liberación¹⁰.

1.1. *Cristologías de la inculturación*

Ya para el Concilio Vaticano II la historia de la evangelización cristiana fue, y sigue siendo, un continuo proceso de diálogo con las culturas. Como todo intercambio vital ello requiere dos interlocutores en un movimiento de doble dirección. Una cristología “inculturada” exige, por un lado, el esfuerzo de toda la comunidad cristiana (criterio eclesiológico) por “encarnar” el misterio de Cristo en el lenguaje, los rasgos culturales y la experiencia vital de los pueblos, siempre al servicio de la persona humana (criterio antropológico). Pero también, por otro lado, el saber discernir y acoger los elementos culturales y religiosos que quizás pueden contribuir a iluminar aspectos ocultos o no debidamente desvelados del rostro de Cristo (cf. GS 44b; 58bc).

Es “cristiana” toda cultura en la que Cristo no es un extraño, en la que las comunidades cristianas descubren a Cristo por los caminos y a través de las fuentes de sus propias culturas. Según Nyamiti, las fuentes de la “teología africana” son la memoria cristiana y la situación africana. La memoria cristiana está constituida no sólo por la Escritura, sino también por la Tradición y el Magisterio oficial de la Iglesia, mientras que la “situación africana” hace referencia a las expresiones culturales y religiosas propias, tanto del pasado como del presente¹¹. En el contexto africano se recono-

⁹ Dentro de la variedad y multiplicidad de movimientos religiosos surgidos en el continente africano a lo largo del siglo pasado, se conocen como “Iglesias independientes africanas” aquellas que, autodenominándose cristianas, han nacido de la separación de otra Iglesia o confesión cristiana, o bien han sido fundadas en África al margen de ellas como una nueva entidad religiosa, por iniciativa y bajo la guía de líderes africanos, y originariamente para los africanos. Cabe distinguir dos grupos entre las iglesias independientes africanas: las de tipo “etíope” y las “profético-curativas”. A este último grupo pertenecen la gran mayoría de las iglesias independientes actuales. Sobre todo en las regiones del sur de África constituyen comunidades a imagen de las comunidades cristianas primitivas que se conocen como “Iglesias sionistas”. Sobre el origen de las diversas denominaciones, cf. S. HAYES, “The African Independent Churches: Judgement through terminology?”, *Missionalia* 20 (1992) 139-146.

¹⁰ Cf. C. NYAMITI, “African Christologies Today”, 17-39; “Contemporary African Christologies: Assesment and Practical Suggestions”, 62-77.

¹¹ Cf. Id., “My Approach to African Theology”: *African Christian Studies* 7 (1991) 39.

rá a Cristo sólo a través de las categorías de pensamiento propiamente africanas y en un lenguaje apropiado y significativo para esos pueblos, porque el salto de la fe, como la gracia, no destruye la naturaleza, sino que la plenifica.

El modelo de la inculturación recibió su espaldarazo decisivo con el discurso de Pablo VI a los obispos africanos en Kampala (Uganda) en Julio de 1969 en el que les proponía un “cristianismo africano”¹². Este modelo quiere dar una expresión africana a la fe cristiana y se propone la tarea de integrar el cristianismo en la vida y la cultura de los pueblos africanos. Por un lado, se trata de una nueva comprensión del contenido de la fe cristiana en el contexto de la realidad africana, y por otro, de una mirada renovada sobre esa misma realidad a la luz de la fe cristiana. Haciéndose eco de la enseñanza de su predecesor, Juan Pablo II ha expresado esa doble exigencia en los siguientes términos:

Las comunidades eclesiales en formación, inspiradas por el evangelio, podrán expresar progresivamente la propia experiencia cristiana en modos y formas originales, de acuerdo con las propias tradiciones culturales, siempre en sintonía con las exigencias objetivas de la misma fe (*Redemptoris Missio* 53).

Mientras que algunos autores cristianos africanos se mueven todavía en la línea de la “adaptación”¹³, Nyamiti se identifica personalmente con la corriente mayoritaria que ha optado decididamente por repensar el mensaje cristiano en las categorías del contexto cultural africano¹⁴.

Entre los teólogos africanos que siguen el modelo de la inculturación, Nyamiti identifica dos modos de proceder. Uno deductivo, que a partir de la cristología bíblica trata de elaborar un discurso cristológico que responda a la situación cultural africana; y otro inductivo, que elabora la cristología desde la realidad actual africana a la luz de la Escritura. Dentro de las

¹² Cf. AAS 61 (1969) 573-578. Pablo VI se refería a la posibilidad de expresar la fe en un “lenguaje” pluriforme y original de acuerdo con la propia cultura: “en este sentido podéis y debéis tener un cristianismo africano”. Aunque por la terminología empleada puede parecer que se propone únicamente la “adaptación” del mensaje cristiano, dado que la palabra “inculturación” no se había incorporado todavía al lenguaje del magisterio, el sentido de todo el discurso está claramente en la línea de la teología de la inculturación.

¹³ En un planteamiento de “adaptación” la tradición cristiana es simplemente “traducida” para el contexto cultural africano; mientras que en la perspectiva de la inculturación el cristianismo es “sembrado” para que brote dentro de la propia cultura africana (cf. J. UKPONG, “The Emergence of African Theologies”: *Theological Studies* 45 (1984) 513-516).

¹⁴ Cf. C. NYAMITI, “My Approach to African Theology”, 35-53; “Teología de la inculturación: una perspectiva africana”: *Scripta Theologica* 24 (1992) 753-812.

crisologías de la inculturación de este último tipo, la mayoría de los autores suelen tomar como punto de partida algún aspecto particular de las culturas africanas, muchas veces ligado a determinados grupos étnicos, que consideran especialmente relevante en la comprensión del misterio de Cristo (“*thematic aproach*”). Con este paradigma como clave de lectura reinterpretan la figura y el mensaje de Jesús tal como lo transmite el NT haciendo uso de los instrumentos lingüísticos locales más adecuados con vistas a darle una expresión que resulte familiar en el contexto africano. C. Nyamiti, en cambio, opta por examinar el misterio de Cristo desde una perspectiva más amplia que denomina “cosmovisión africana” (“*African worldview*”).

1.2. *Crisologías de la liberación*

En el contexto de pobreza deshumanizante del continente africano al que quieren responder las crisologías africanas de la liberación, el interlocutor son sus víctimas, y el retorno al Jesús histórico se presenta como principio hermenéutico para una praxis transformadora. Se busca en la praxis de Jesús el referente vital de una praxis liberadora. El modelo de la liberación no cuestiona la necesidad de recurrir a la crítica histórica para dotar a la fe cristológica de un sólido fundamento, ni discute los dogmas cristológicos de la Iglesia. Todo eso lo asume. Sin embargo, considera que la fe de la Iglesia no consiste en primer lugar en el asentimiento a la verdad de determinadas fórmulas, sino más bien en el seguimiento de Jesús, para acceder desde ahí a su confesión como el Cristo.

En el modelo de la liberación la persona de Jesús y su praxis histórica resultan paradigmáticas. Dando el primado a la ortopraxis, en un contexto concreto de opresión, la actividad de Jesús (curaciones, exorcismos, comensalía) se convierte en el medio de la acción liberadora de Dios en la historia y en una interpelación constante. Tal crisología, aun confesando siempre la identidad personal de Jesús como Hijo de Dios, tiene que ser forzosamente ascendente.

Algún autor ha calificado el planteamiento teológico de L. Magesa de mixto o “combinado” dentro de las crisologías africanas de la liberación¹⁵.

¹⁵ Cf. J. UKPONG, “The Emergence of African Theologies”, 526-536. Dentro de las crisologías africanas de la liberación se distinguen dos modelos principales: el sudafricano y el latinoamericano. El primero hunde sus raíces en la “teología negra” norteamericana y surge como reacción a la política racial del *apartheid*. El segundo es el modelo más extendido en el

A diferencia de otros representantes de esta escuela, expresamente influidos por los análisis de la situación sociopolítica propios de la “teología negra” o de la teología latinoamericana de la liberación, Magesa se sirve de elementos originales de carácter local para analizar el contexto africano a la luz del mensaje liberador de Cristo. Trata de fundar así una cristología de la liberación auténticamente africana, que encuentre su propio camino, sin tener que importarlo de fuera. Un proyecto que, por otra parte, tampoco renuncia a incorporar las conquistas de las otras corrientes liberacionistas africanas.

En concreto, detrás de la teología de Magesa no es difícil descubrir la ética social de la *Ujamaa*¹⁶. Se trata del socialismo africano de inspiración cristiana, propugnado por J. Nyerere, que pretendía reflejar los modos de vida tradicionales de la población tanzana y, al mismo tiempo, llevar a cabo la progresiva liberación del país del sistema colonial clasista¹⁷. Una ética social basada en la dignidad de la persona humana, en los valores de la igualdad, la democracia y la autosuficiencia (*self reliance*), que concibe al ser humano, como íntimamente vinculado a su comunidad, desde la familia hasta el conjunto de la sociedad. Por consiguiente, un modelo social contrario a cualquier forma de discriminación racial, tribal o religiosa¹⁸. Como se verá a lo largo de la exposición, muchos aspectos de esta filosofía origi-

África subsahariana A estas corrientes hay que sumar la emergente teología feminista africana.

¹⁶ Cf. L. MAGESA, *Ujamaa Socialism in Tanzania*, Diss. St. Paul University, Ottawa 1985 (tesis doctoral en filosofía). En la lengua kiswahili significa literalmente “el ser familiar”. Expresa a la vez las ideas de fraternidad y participación. El término “solidaridad” puede traducir bien su significado (cf. F. MUSHOBOZI, *La solidarietà in Tanzania alla luce di “Sollicitudo rei socialis” di Giovanni Paolo II. Un studio applicativo dell’insegnamento sociale della Chiesa*, Ex. Diss. PUU, Roma 2002, 23-30).

¹⁷ “For a people who have been slaves or have been oppressed, exploited and humiliated by colonialism or capitalism ‘development’ means ‘liberation’. Any action that gives them control of their own affairs is an action for development, even if it does not offer them better health or more bread. Any action that reduces their say in determining their own affairs or running their own lives is not development and retards them even if the action brings them a little better health and little more bread. To us development means both elimination for oppression, exploitation and humiliation, and the promotion for our independence and human dignity” (*The TANU Guidelines*, n.28 citado por F. MUSHOBOZI, *La solidarietà in Tanzania*, 35 nota 165).

¹⁸ Cf. J. NYERERE, *Ujamaa*, Dar es Salaam 1969, 36-41; *Ujamaa: Essays on Socialism*, Dar es Salaam 1980, 3-4 (citados por F. MUSHOBOZI, *La solidarietà in Tanzania*, 24). En el campo teológico se debe a C. Lymo la propuesta del modelo de la *Ujamaa* (cf. C. LYMO, “Quest for Relevant African Theology: Towards an Ujamaa Theology”: *African Ecclesial Review* 18 (1976) 134-144).

nal y propiamente africana, se pueden reconocer en la cristología liberadora de este teólogo tanzano.

2. Relectura de los títulos confesionales en las cristologías africanas actuales

En la primera predicación sobre Jesús la Iglesia apostólica se sirvió de lo que suelen llamarse “títulos” para interpretar el significado de su persona y de su obra. El NT designa a Jesús con más de 50 títulos diferentes. Todos fueron tomados del propio ambiente cultural y religioso en el que nace el cristianismo. Los más frecuentes tienen un significado originalmente veterotestamentario y algunos también extrabíblico (*Señor, Verbo, Hijo de Dios*). Y en su sentido cristológico un mismo título presenta una pluralidad de matices según los autores, incluso en textos de un mismo autor, atendiendo al *sitz im leben* de las fuentes. También entre los métodos bíblicos contemporáneos utilizados en el estudio de las cristologías del NT se ha demostrado muy fructífero, no obstante sus límites, el modelo de los títulos cristológicos aplicados a Jesús.

“Y él les preguntaba: *Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?*” (Mc 8,29; cf. Mt 16,15; Lc 9,20). Los tres sinópticos responden por boca de Pedro recurriendo al mismo título mesiánico, pero con expresiones diversas: el *Cristo* (Mc 8,30), el *Cristo*, el *hijo de Dios* vivo (Mt 16,16), el *Cristo de Dios* (Lc 9,21). La misma pregunta de Jesús en Cesarea de Filipo resuena de nuevo para nuestro tiempo y para cada uno de nosotros personalmente. A partir de las cristologías africanas se descubren nuevas claves de lectura de los títulos cristológicos confesionales. Entendemos por “títulos confesionales” únicamente aquellas denominaciones de Jesús incorporadas al Credo y que se sitúan en el centro de la cristología dogmática (*Señor, Mesías, Hijo de Dios*)¹⁹. Con mucha mayor amplitud y en el ámbito de la cristología latinoamericana un magnífico estudio sistemático en este sentido es el realizado por J. Sobrino. Resulta sumamente iluminador su planteamiento hermenéutico en el proceso de aplicación de los títulos a Jesús²⁰. Lo trasladamos al contexto africano en los puntos que siguen.

¹⁹ Cf. X. PIKAZA, *Este es el hombre*, Salamanca 1997, 213. Este autor los distingue de los títulos referenciales. Según él, estos últimos no se emplean directamente para expresar la fe en Jesucristo, sino para situar su figura en el contexto de la historia humana o de la acción escatológica de Dios (*Hijo del hombre, Siervo de Dios, Logos*). Además de estos dos grupos habla también de títulos soteriológicos.

²⁰ Cf. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, Madrid 1999, 176-179. En un primer “momento lógico y cronológico” Jesús es comprendido a partir de los títulos que se le aplican. Pero es

2.1. Señor: el líder y “Maestro de iniciación”

La imagen de Cristo como líder²¹, como el soberano que viene y en cuya presencia se está al seguro, es un símbolo propuesto ya inicialmente por las iglesias misioneras en un primer intento por “adaptar” la figura de Jesús al mundo africano. Sin embargo, no es una imagen del todo feliz porque los “jefes” eran entonces, y seguramente siguen siendo hoy, personas por lo general bastante lejanas e inaccesibles a sus propios súbditos.

H. Sawyerr no lo considera un título aplicable a Jesús por varios motivos. En primer lugar, porque los líderes (*chiefs*) africanos actuales han perdido hoy el prestigio y el influjo positivo que tuvieron en otros tiempos. También porque, en todo caso, el ejercicio del liderazgo no está nunca libre de cuestionamientos y críticas. Y finalmente, porque los jefes, a menudo, suelen vivir en residencias protegidas, apartados de los lugares donde discurre la vida de la gente común²².

El objetivo principal de la cristología del keniatá J. Mbiti es intentar descubrir los elementos que pueden interesar de modo particular a la conciencia africana y confrontar la enseñanza neotestamentaria sobre Jesús con sus propias tradiciones. Mbiti repasa los paralelismos y las divergencias entre el Cristo bíblico y la cultura africana haciendo uso de las ciencias auxiliares de la teología (p.e. la antropología cultural), además de la filosofía. Y de forma rigurosa va descubriendo también semejanzas en las diferencias y diferencias en las semejanzas. Con este método comparativo analiza varios títulos cristológicos presentes entre algunas tribus africanas: “Hijo de Dios”, “Siervo de Dios”, “Redentor”, “Señor”, etc. Pero subraya igualmente los elementos cristológicos importantes, sin paralelo en las tradiciones africanas.

Según Mbiti, la imagen del “*Christus Victor*” (“Señor de los milagros” y “Señor resucitado”) es particularmente relevante porque representa su poder sobre el dominio del mal (espíritus, magia, enfermedades, muerte) como garantía de inmortalidad²³. Algún autor, en cambio, ha tachado inclu-

necesario que después, en un “momento epistemológico”, los títulos sean releídos y explicados a partir de Jesús.

²¹ Una visión de conjunto del uso de este título se puede ver en F. KABASÉLÉ, “Christ as Chief” en *Faces of Jesus in Africa*, 103-115.

²² Cf. H. SAWYERR, *Creative Evangelism: Toward a New Christian Encounter with Africa*, London 1968, 72-74.

²³ Cf. J. MBITI, “Some African Concepts of Cristology” en G.F. VICEDOM, ed., *Christ and the Younger Churches*, London 1972, 51.

so de “peligrosa” esta imagen de Cristo porque representaría una teología de la gloria a la que falta la teología de la cruz²⁴.

Por su parte K.A. Dickson ha desmentido tales sospechas. Este autor comienza criticando el carácter negativo y pesimista de ciertas cristologías occidentales que tienden a sobredimensionar el significado de la cruz, convirtiéndola en “un desastre, un lamentable preludio de la Pascua”. Según él, en el complejo estilo de vida de las sociedades occidentales la muerte ha dejado de ser un acontecimiento público que implica a toda la comunidad, para convertirse en algo privado e inevitable que conviene olvidar cuanto antes. En cambio, las sociedades africanas tradicionales entienden la muerte como producto del mal; y ese mal tiene siempre un agente. La vida no termina con la muerte, ni terminan con ella los vínculos con los vivos. Es la ocasión para buscar la vida. Por eso, dentro de los ritos funerarios se suelen incluir también ciertos rituales festivos y de comensalía. Todo ello para significar que la vida sigue. La muerte tiene una amplia repercusión social. En ningún caso es un evento que afecta sola y exclusivamente a la familia directa del difunto.

A la luz del mensaje neotestamentario, Dickson elabora una teología de la cruz²⁵ que responde a esa comprensión africana de la muerte. La cruz constituye “la base de la esperanza cristiana”: simboliza la degradación y la maldad humanas, pero también el “triunfo” sobre ellas. La cruz no es signo de vergüenza o humillación, sino el símbolo de la perfección, sin que esta interpretación subestime el carácter sacrificial ni las consecuencias soteriológicas de la muerte de Jesús. Para él, el sacrificio y la salvación, más que la causa, son consecuencias derivadas de la “victoria” de la cruz.

Jesús como “Guía” (“*Head*”) y “Maestro de Iniciación” es el tema sobre el que desarrolla su cristología el obispo de Burkina Faso A.T. Sanon²⁶. Como en todas las demás culturas, este autor observa que también los ritos de iniciación acompañan las diversas etapas de la vida (*life crisis*) en las sociedades africanas: el nacimiento, el paso de la adolescencia a la edad adulta, el matrimonio y la muerte. Estos procesos iniciáticos reproducen la misma estructura de los “ritos de paso” con sus tiempos característicos (liminaridad), siguiendo la secuencia simbólica de muerte y resurrección.

²⁴ “In other words, the Chief analogy denotes authority and power derived from other ways than the way of suffering and humanity (Lk 24:46ff)” (J.S. POBEE, *Toward an African Theology*, Nashville 1979, 97).

²⁵ Cf. K.A. DICKSON, *Theology in Africa*, New York 1984, 185-199.

²⁶ Cf. A.T. SANON, “Jesus, Master of Initiation” en *Faces of Jesus in Africa*, 85-102.

Tras esa descripción antropológica, Sanon aplica los esquemas de la iniciación africana a la comprensión del misterio de Cristo. De acuerdo con la enseñanza del NT (sobre todo en las cartas a los Filipenses, a los Hebreos y en los evangelios sinópticos), descubre en la vida de Jesús un proceso por etapas hacia una meta (cf. Hb 2,10; 5,9; 7,28). Acontecimientos como el nacimiento, el bautismo o la muerte muestran a Jesús como un hombre perfecto que ha afrontado con éxito los “ritos de paso”. Señala cómo Jesús fue iniciado según los ritos de la tradición judía (nacimiento, circuncisión, imposición del nombre, presentación en el templo) para pasar a pertenecer a su familia y a su comunidad. En esta línea identifica varios temas y elementos iniciáticos relacionados con la vida de Jesús: el “secreto mesiánico”, la predicación en parábolas, los signos milagrosos, etc. Del mismo modo, Sanon interpreta el episodio del lavatorio de los pies durante la última cena como un gesto iniciático. Jesús, el maestro, inicia a sus discípulos en el camino que deberán recorrer: les instruye y les prepara para seguir sus pasos (amor, perdón). Pero el momento culminante del proceso de iniciación seguido por Cristo hay que situarlo obviamente en la Pascua. Tras su muerte en la cruz (= “árbol de la vida”), con su Resurrección, se produce una real transformación de su persona. Cristo alcanza una nueva condición. Supone el tránsito a una nueva vida, más allá de la muerte.

También la iglesia postpascual es una comunidad que se va formando después de una primera iniciación dura y que debe continuar “en el camino de iniciación con la mirada puesta decididamente en su Maestro que la ha establecido”. De esta forma, Jesús asume la función de guía de la iniciación. El es el Maestro porque el Verbo mismo fue a su vez iniciado por un tiempo en la religión judía por medio de su encarnación. Al respecto escribe Sanon:

Jesús es nuestro perfecto maestro de iniciación, nos ha mostrado los valores más altos en forma de símbolos. Estos valores son: el amor a Dios y al prójimo, la adoración, la súplica... Estos valores vitales absolutos los comprendemos a través de símbolos familiares: el leño de la cruz, el agua del bautismo, el pan y el comer en familia... Enraizados en estos símbolos entramos en el mundo de los valores de Cristo...²⁷.

El proceso de iniciación seguido por Jesús le ha convertido en nuestro perfecto Maestro de iniciación. Le ha convertido en “fuente de eterna salvación para los que le obedecen” (Hb 5,9). Participar de su iniciación signi-

²⁷ *Id.*, *Enraciner l'évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris 1982, 118-119.

fica seguir las etapas de su camino hacia la cruz movidos por el amor. Mediante el bautismo somos incorporados a Cristo, participando de su misma muerte y resurrección.

2.2. *Mesías: el Sanador y Liberador*

Hay dos situaciones humanas fundamentales que sirven de referencia para elaborar la noción bíblica de salvación: la enfermedad y la esclavitud. Frente a la enfermedad, signo precursor de la muerte, salvarse significa obtener la salud; frente a la esclavitud, salvarse significa conseguir la libertad.

La experiencia de la propia curación por la fe suele ser la razón más común del ingreso en las iglesias independientes de tipo profético. Son ellas las que dan mayor relieve a este modelo de Cristo como *nganga*, protector contra las fuerzas malignas²⁸. Su ministerio sanador y liberador ocupa el lugar del brujo o curandero (*medicine man*), desplazando a quienes en la medicina tradicional africana realizan esa función, imponiendo las manos y haciendo exorcismos rituales de los malos espíritus.

Lo que ha cargado de tensión esta imagen de Cristo, es que con frecuencia el *nganga* de las tribus africanas haya sido considerado por los misioneros y predicadores, tanto católicos como protestantes, como el adversario de Cristo por antonomasia. De ahí la resistencia de las iglesias misioneras a emplear este título aplicado a Cristo. Por un lado, es verdad que comporta el riesgo de que el hechicero de la tribu o los propios ministros cristianos sean identificados idolátricamente con Cristo; pero por otro, no hay que olvidar tres datos fundamentales: que los relatos taumaturgicos constituyen la mayor parte del material sinóptico sobre la actividad de Jesús, que Jesús mismo se muestra muy tolerante con los “brujos” a quienes los discípulos intentan impedir que curen (cf. Mc 9,38-40 par) y que “Cristo-médico” es uno de los títulos predilectos de la cristología patrística.

En cualquier caso, lo cierto es que el “paradigma terapéutico” está muy presente también en las cristologías sistemáticas africanas²⁹. Entre los auto-

²⁸ Es un término procedente de las lenguas bantúes que puede significar tanto “curandero” como “sacerdote”. Cf. J. PARRATT, *Reinventing Christianity. African Theology Today*, New Jersey 1995, 84-85. Un estudio monográfico sobre este título se puede ver en C. KOLIÉ, “Jesus as Healer?” en *Faces of Jesus in Africa*, 128-150.

²⁹ Cf. J.N.K. MUGAMBI, “Christological Paradigms in African Christianity” en *Jesus in African Christianity*, 156.

res ha sido probablemente A. Shorter el que ha desarrollado más esta perspectiva³⁰.

Según los sumarios que se presentan al comienzo de los evangelios, las curaciones constituyen un elemento central de la actividad de Jesús: Jesús “curaba a los enfermos y expulsaba demonios”. Para sentar las bases de su cristología, Shorter pone en relación las curaciones milagrosas realizadas por Jesús y las técnicas de los curanderos tradicionales africanos. Descubre entre ellas significativas semejanzas. Por un lado, señala que en ambos casos se trata de prácticas de sanación de la totalidad de la persona: no sólo a nivel físico, sino también psíquico, moral, social y espiritual. Igualmente otro rasgo común es que comparten la misma precomprensión de la enfermedad como castigo de un pecado personal. Tanto en la cultura mediterránea del tiempo de Jesús como en el mundo africano tradicional, la hechicería y las posesiones son creencias mayoritariamente admitidas socialmente.

Sin embargo, por otro lado, Jesús relativiza siempre sus poderes y previene a sus seguidores frente a interpretaciones de carácter mágico. En el mensaje de Jesús, más allá de las curaciones de enfermedades concretas, se apunta hacia una superación total y definitiva de la enfermedad. Y con su propia muerte en la cruz revela el poder salvífico del sufrimiento. Por eso Shorter denomina a Jesús “Sanador herido” y “Víctima”. Esta condición no desaparece en su estado glorioso: “sigue mostrando sus heridas al Padre y por medio de ellas sigue curando a la humanidad”.

Los sacramentos, y en especial la eucaristía, que renueva el misterio de la cruz y la resurrección de Jesús, son la obra del Espíritu, a quien Shorter se refiere como “medicina de la vida” porque continúa en el mundo la misión salvífica de Cristo.

Finalmente, Shorter describe algunas de las implicaciones antropológicas, psicológicas, ecológicas y sociales que se deducen de su cristología. Y la propone como un estímulo beneficioso para todos, incluso más allá del contexto africano³¹.

Por otra parte, la imagen de la libertad nos presenta la salvación como liberación. El pueblo de Israel vive la gesta del éxodo como un símbolo de la liberación de la esclavitud de Egipto. La muerte y resurrección de Jesús

³⁰ Cf. A. SHORTER, “Folk Christianity and Functional Christology”: *African Ecclesial Review* 24 (1982) 133-137; *Id.*, *Jesus and the Witchdoctor. An approach to healing and wholeness*, London - New York 1985; *Id.*, “Christian healing and traditional medicine in Africa”: *Kerygma* 20 (1986) 51-58.

³¹ “[This approach to healing] can produce a corrective for western scientific medicine which had become so effective at the physical level that it encourages an unfounded belief in its infallibility and leads to extremes of despair in terminal cases” (*Id.*, “Christian healing and traditional medicine in Africa”, 58).

se va a interpretar en el NT en esta misma clave pascual. Cristo es el Mesías Liberador. En este sentido Él es el Salvador.

Como reacción a siglos de dominación y explotación, la idea de un “mesías negro” que liberará a los africanos de la esclavitud y la opresión es un tema latente a lo largo de la historia de los movimientos religiosos africanos, incluso ya antes de la última incursión misionera del s. XIX. Todavía hoy alguna de las iglesias independientes ve encarnado en su fundador ese rol mesiánico³².

“Cristo liberador” es el título privilegiado por las diversas cristologías de la liberación africanas. En torno a esa figura han elaborado su discurso de contestación racial y política frente al *apartheid* los representantes de la teología negra sudafricana. Pero probablemente nadie lo ha reivindicado con más fuerza que el camerunés J.-M. Ela en su análisis de las situaciones concretas de pobreza y de marginación, a partir de las cuales presenta el evangelio como fuerza de liberación:

En un contexto en el que se enfrentan los pueblos dominantes y dominados, la tarea de la Iglesia consiste en revelar a los hombres el rostro de Jesús liberador, a partir de una práctica de la fe y una relectura del Evangelio en la que se concreta la solidaridad de la Iglesia con los pobres y oprimidos³³.

El pastor metodista Z. Nthamburi ofrece un estudio específicamente cristológico desde la perspectiva de la liberación³⁴. Después de recordar cómo con la expansión de la Iglesia entre los gentiles el título “Mesías” va siendo reemplazado por su equivalente griego “Cristo” hasta quedar incorporado al nombre de Jesús, este autor apuesta decididamente por una cristología ascendente (“*anthropocentric christology*”) para una mejor comprensión de la obra salvífica de Cristo en el contexto africano. Inspirándose en algunos teólogos latinoamericanos, considera igualmente que su punto de partida no puede ser otro que la praxis de Jesús de Nazaret, que incluye

³² Por ejemplo en la *Iglesia de los apóstoles de Masowe*: “Just as Jesus is believed to be the father of salvation history for the Jews and for the white races... so Johane has now become the father of salvation history for African peoples... Johane is, indeed... the ‘last saviour of the last church’ for the peoples of Africa [...] The Apostles have adopted the hebrew word ‘messiah’ to refer to their founder as their saviour” (C.M. DILLON-MALONE, *The Korsten Basketmakers. The Study of the Masowe Apostles, an Indigenus African Religious Movement*, Lusaka 1978, 60-61).

³³ J.-M. ELA, *El grito del hombre africano. Cuestiones dirigidas a los cristianos y a las Iglesias de Africa*, Estella 1998, 78-79.

³⁴ Cf. Z. NTHAMBURI, “Christ as seen by an African: a Christological Quest” en *Jesus in African Christianity*, 54-58.

su persona, su ministerio y su muerte y resurrección. Pues de hecho fue esa praxis la que llevó a sus discípulos a confesarle como el verdadero Mesías de Dios (cf. Mt 15,15 par).

La revelación divina es necesariamente histórica. Dios se automanifiesta para darse a conocer mediante un proceso intrahistórico que culmina en la persona de Jesús, confesado como el Cristo. Según la economía de la encarnación, la Palabra de Dios se hace carne para que el ser humano pueda ser transformado y participar de la gloria de Dios. La encarnación supone la superación de las barreras entre lo divino y lo humano, lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular. La única dicotomía que se mantiene es la que distingue lo verdadero de lo falso, la justicia de la injusticia, la paz de la violencia.

En la situación africana, Cristo se identifica necesariamente con los sufrimientos, la debilidad y el dolor de sus gentes en medio del hambre, la opresión y la falta de dignidad. En la praxis de Jesús no hay espacio para la neutralidad ni las componendas ante el mal y las injusticias. En estos casos los silencios son cómplices. “Si Cristo sólo tiene incidencia en la vida ordinaria en la esfera de la espiritualidad y su praxis no tiene relación con todos los demás ámbitos de la existencia (sociales, políticos, económicos), entonces no será relevante para África”³⁵. Sólo como liberador, Cristo se convierte en “nuestro mediador, salvador, redentor y esperanza”.

Comienza a ser cada vez más viva en la conciencia africana la convicción de que Jesús no ha venido sólo para curar a los enfermos y redimir a “los pecadores”, sino también para salvar a “aquellos contra quienes se peca”; no sólo a “redimir a los pobres”, sino a “liberar a los empobrecidos”. Sin que ello suponga en ningún caso dar lugar a una polarización en torno al significado de la persona y la obra de Jesús que contraponga unilateralmente liberación presente y salvación futura. M. McVeigh ayuda a superar el dilema con la imagen de tres riachuelos que desembocan en el mismo lago: el primero proviene del cristianismo misionero que entiende la redención como liberación del pecado; el segundo de la teología de la liberación que insiste en la redención como liberación de situaciones de opresión política, social y económica; el tercero de las tradiciones africanas que interpretan la redención como liberación de fuerzas malignas objetivas (desgracias, tragedias vitales)³⁶. Esta concepción coincide perfectamente con la

³⁵ *Ibid.*, 58.

³⁶ Cf. M.J. McVEIGH, “Sources for an African Christian Theology”: *Presence* 3 (1972) 2-4.

obra de Jesús (cf. Mt 11,2-6 par; Lc 4,16-21) y la misión que confía a sus seguidores (cf. Mt 10,7-8 par; Jn 20,21-23).

2.3. *Hijo de Dios: el Antecesor o Antepasado original*

Para poner de relieve la filiación divina de Jesús, el modelo de la teología de los antepasados es, sin duda, el más seguido y el mejor estudiado en las cristologías sistemáticas africanas³⁷. En el NT la ascendencia de Jesús es presentada con diversos títulos (Hijo de Abraham, Hijo de David, Hijo del hombre, Hijo de Dios). Y atraídos por el origen de Jesús, varios autores muestran gran interés por las genealogías (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38) de los evangelios³⁸.

En su cristología funcional en diálogo con la mentalidad del pueblo Akan, el teólogo ghanés J.S. Pobee comienza sus reflexiones a partir de la confesión de Cristo como “verdadero Dios y verdadero hombre” (DH 125). Según él, Cristo es el “gran antepasado” (*Nana* en la lengua Akan). Como tal tiene el poder y la autoridad para juzgar, recompensar y castigar. Pero como hombre-Dios es superior a todos los antepasados y a todos los espíritus, y esto tiene importantes consecuencias prácticas³⁹.

Siguiendo este mismo enfoque temático, a partir de la cultura de la tribu Shona, A. Moyo presenta a Jesús como espíritu intermediario entre Dios y la humanidad. Lo denomina “Supremo espíritu universal de los antepasados” a través del cual todos los demás espíritus tienen acceso a Dios⁴⁰. En la religión tradicional del pueblo Shona, Dios es descrito como *Mudzimu Mukuru* (“Gran Espíritu Ancestral”) o como *Mudzimu Unoyera* (“el Santo Espíritu de los antepasados”). Dado que Jesús es descendiente

³⁷ Una amplia bibliografía se puede consultar en F. KABASÉLÉ, “Le Christ comme Ancêtre et Aïne” en *Chemins de la christologie africaine*, 127-141 y C. NYAMITI, “African Christologies Today” en *Jesus in African Christianity*, 17-39. Los dos artículos están reproducidos en R. SCHREITER, ed., *Faces of Jesus in Africa*, 116-127 y 3-23.

³⁸ Sobre los “paradigmas genealógicos”, cf. J.N.K. MUGAMBI, “Christological Paradigms in African Christianity” en *Jesus in African Christianity*, 140.

³⁹ “To say Jesus is *Nana* is to let his standards reign supreme in personal orientation, in the structures of society, in the economic processes, and in political forces. It means in practical terms personal and social justice and re-creation” (J.S. POBEE, *Toward an African Theology*, 98).

⁴⁰ A.M. MOYO, “The Quest for African Christian Theology and the Problem of the Relationship between Faith and Culture. The Hermeneutical Perspective”: *African Theological Journal* 12 (1983) 97. J. Mutiso-Mbinda subraya de modo semejante el carácter de intermediario intercesor de Cristo, denominándolo “Ancestor *par excellence*” (J. MUTISO-MBINDA, *Anthropology and the paschal mystery* (*Spearhead* 59), Eldoret 1979, 52).

directo de Dios, se convierte en nuestro Antecesor con poderes de intercesor. Su ascendencia judía pasa a un segundo plano desde el momento en que se ha convertido para nosotros en Antecesor “Celeste” (*Nyadenga*). Moyo concluye afirmando que Jesús, como el espíritu celeste de Dios y antecesor universal, representa la nueva fuente que une a todo el linaje humano.

Sobre la base de la comprensión ritual y la actitud ante la vida y la muerte de la tribu Ewe-Mina (Togo), la cristología de E.J. Penoukou tiene una perspectiva espiritual e histórica más amplia que la de los autores anteriores (“*cosmotheandric vision*”)⁴¹. Según su concepción, la vida y la muerte aparecen mutuamente implicadas: la vida es vista más allá de la muerte y la muerte entendida como un “paso” necesario hacia la vida. Concibe la realidad global como un organismo vivo en proceso de perpetua regeneración a través de tres fases sucesivas: nacimiento, muerte y renacimiento. Son los momentos de realización de lo que él llama el “estar-ahí-con” los otros (Dios, los espíritus, el cosmos, los seres humanos). Se puede descubrir así cierto proceso ontológico dentro de una relación cosmoteándrica entre el Ser Supremo y el universo socio-cósmico.

A la luz de esta compleja cosmovisión, Penoukou reflexiona sobre el acontecimiento-Cristo de un modo que recuerda la “cristogénesis” de P. Teilhard de Chardin. Según él, se trata de “un paso”, de una etapa de realización del proyecto de ser. Habiendo tenido una existencia previa⁴² y habiéndose vaciado a sí mismo (cf. Flp 2,7) para hacerse hombre, Cristo padeció la muerte como paso necesario para un nuevo tipo de vida. Cristo es el mediador (“*organic medium*”) entre Dios Padre y toda la creación⁴³. Puesto que todo ha sido creado “por medio de Él y para Él” (Col 1,16), la encarnación es la suprema expresión de la relación cosmoteándrica. Por su encarnación, muerte y resurrección, Cristo se convierte en el centro de la historia y del universo. De este modo es el *Joto*-Antepasado, el Antepasado que es fuente de vida y energía vital.

Para el congoleño B. Bujo a través de los ritos se actualiza constantemente la sabiduría de los antepasados para que se convierta en modelo de

⁴¹ Cf. E.J. PENOUKOU, “Réalité africaine et salut en Jésus-Christ”: *Spiritus* 23 (1982) 374-392; Id., “Christology in the Village” en *Faces of Jesus in Africa*, 24-51.

⁴² La creencia cristiana en la “preexistencia” de Cristo, en cambio, no tiene paralelo en la religión Akan, estudiada por J.S. Pobee.

⁴³ En la *Iglesia independiente de Isaiah Shembe*, entre los Zulú (Sudáfrica), precisamente para salvar la igualdad con Dios creador, no se aplica a Cristo el título de “Hijo”, porque se considera que un hijo es siempre inferior a su padre.

conducta de sus descendientes. Esos rituales son una especie de “soteriología narrativa conmemorativa” que asegura la unidad del pasado, el presente y el futuro de la comunidad, incluidos los muertos⁴⁴.

Desde esa perspectiva interpreta la última cena de Jesús con sus discípulos como la última hora de un padre de familia moribundo, que reúne a sus hijos junto al lecho de muerte para hacerles partícipes de su última voluntad. El testamento de Jesús es servicio y amor mutuo: “Sólo quien se atiene a este mandamiento tiene la vida y puede transmitir a los demás la fuerza vital” (cf. Jn 13,17)⁴⁵.

Jesús no es sólo un antepasado, ni siquiera el primero de los antepasados (“antepasado original”) entre tantos otros. Hay que designarlo más bien con el título de “*Proto-antepasado*”.

Con ello se quiere significar que Jesucristo no sólo realiza perfectamente el ideal de vida de los antepasados negro-africanos, temerosos de Dios, sino que trasciende ese ideal infinitamente y lo lleva a la perfección. Quiere decir que no ha habido ni es posible imaginar otro antepasado que haya logrado una realización y una perfección semejante [...]

Jesucristo es la imagen originaria de todas las virtudes ancestrales y de la salvación que tanto anhelaban nuestros predecesores. Más aún, Jesucristo es el protoantepasado, la fuerza vital primordial, que está en el comienzo de toda posible “unión vital”, de un modo absolutamente insuperable. En la resurrección Jesús ha sido acogido de una vez para siempre en la gloria de Dios: el es la vida –no sólo *tiene* la vida– y llama a la vida (cf. Jn 11,25)[...]

Tras lo dicho, no se trata de atribuirle el título de proto-antepasado superficialmente o por capricho de moda, como si no fuera más que una etiqueta, sin correspondencia alguna con la realidad. Mi propuesta está relacionada con la encarnación del Verbo... En realidad, Jesucristo, se ha identificado con la humanidad como constituyendo su exégesis. Desde ese momento ha hecho propias todas las justas aspiraciones y toda la historia de nuestros antepasados, de modo que esas se han convertido en lugar del encuentro con el Dios de la salvación. Ante todo es Jesucristo mismo el único lugar privilegiado en el que hoy los antepasados pueden ser perfectamente comprendidos... (cf. Hb 1,1-2)... Los antepasados negro-africanos, son sólo imágenes derivadas del Proto-antepasado, de Jesucristo. Él es el salvador, y el recuerdo de su pasión, muerte y resurrección debe ser continuamente narrado de generación en generación...⁴⁶.

⁴⁴ Cf. B. BUJO, “Pour une éthique africaino-christocentrique”: *Bulletin de la théologie africaine* 3 (1981) 41-52.

⁴⁵ *Id.*, *African Theology in Its Social Context*, Nairobi 1992, 79-80.

⁴⁶ *Ibid.*, 80-83.

Según Bujo, para el negro africano este título es mucho más significativo que el de *Logos* o *Kyrios* que pertenecen a otras culturas bien determinadas y puede incluir e integrar perfectamente a los otros títulos cristológicos africanos⁴⁷. Y por otra parte, Cristo como “Proto-antepasado” es el fundamento de una ética narrativa que lo presenta como modelo de vida y de conducta humana. Esta ética cristocéntrica confirma muchos elementos propios de la cultura africana (hospitalidad, sentido de familia, atención a los padres) al tiempo que corrige y completa las costumbres africanas tradicionales y modernas.

Hasta la fecha el estudio sistemático más completo sobre Cristo como “Antepasado” es el realizado por C. Nyamiti en 1984. En el siguiente apartado trazamos las líneas fundamentales de su cristología.

3. El proyecto cristológico de C. Nyamiti

3.1. Cristo, el “Hermano Antepasado”

En muchas sociedades africanas la personalidad, más que en términos ontológicos, se concibe en términos vitales, en el sentido de que lo que constituye la personalidad del individuo se entiende, sobre todo, como plenitud de vida o madurez vital. Esto implica fundamentalmente fecundidad (a todos los niveles, no sólo biológica), sabiduría práctica (que supone el conocimiento de las tradiciones ancestrales), sentido de lo sagrado (el Ser Supremo y sus mediaciones), plena apertura hacia la comunidad humana (tanto de los vivos como de los difuntos) y hacia la naturaleza, y por último, la conciencia de la propia libertad (entendida no sólo como emancipación, sino también como reconocimiento).

Sobre la base de estos elementos vitales tradicionales, Nyamiti elabora una teología africana de la encarnación⁴⁸. La idea de encarnación representa lo que para la cultura africana significa la plenitud de la propia identidad personal: llegar a ser verdaderamente humano, y por tanto, también auténticamente africano. En este sentido el Logos encarnado es el “hombre negro por excelencia”⁴⁹. Por consiguiente, no existe una noción genuina de

⁴⁷ Se refiere en concreto a los títulos “Maestro de Iniciación” y “Sanador” (cf. *Ibid.*, 85).

⁴⁸ Cf. “The Incarnation viewed from the African understanding of person”, 3-27.

⁴⁹ Nyamiti emplea la expresión “Cristo es negro” para indicar que para la antropología cristiana, con independencia del color de la piel, Cristo entra en la definición del hombre. La

lo que es el negro africano (*negritude*) al margen de Cristo. Como un momento de plenitud de la propia identidad personal, en el sentido expuesto, el misterio de la encarnación aparece directamente unido al misterio trinitario, a la antropología y la eclesiología⁵⁰.

Nyamiti pone de relieve como Jesús siguió los ritos de paso tradicionales para incorporarse como adulto dentro de su comunidad⁵¹. De este modo la encarnación, entendida como la adquisición de la plena personalidad de Cristo, supone también su iniciación en los valores y las tradiciones sociales y religiosas de su pueblo.

Esta aproximación vital al misterio de Cristo es, según Nyamiti, un paso necesario para comprender el misterio de la encarnación en contexto africano y lleva también a una comprensión más personalista de los otros misterios con los que está estrechamente vinculado. Desde el punto de vista cristiano la identidad africana se realiza en la autoidentificación con Cristo y por eso la tarea de la espiritualidad africana consiste en orientar a los creyentes hacia la actualización práctica de tal identidad en la actual situación sociocultural.

Nyamiti basa su modelo cristológico en la comprensión africana de los antepasados⁵². Su punto de partida son las creencias y prácticas presentes en la mayoría de las sociedades tradicionales africanas⁵³. Según él, la relación con los antepasados comporta cinco elementos constantes: parentesco, *status* sagrado, función mediadora, ejemplaridad y comunicación sagrada. La relación de parentesco entre vivos y difuntos, consanguínea o no, con-

Black Theology emplea la misma expresión pero en un sentido diverso con fuertes connotaciones raciales, para subrayar la identificación de Cristo con la causa de los oprimidos.

⁵⁰ Una constatación en toda la obra teológica de Nyamiti es su interés por mostrar el *nexus mysteriorum* (cf. DH 3016). "If one takes into account the teaching that all the Christian mysteries are organically interconnected (*nexus mysteriorum*) in such a way that it is possible to gain a deeper understanding of one particular mystery (in itself and in its relevance for us) in the light of others" ("African Christologies Today", 30).

⁵¹ Cf. "Christ's ministry in the light of African tribal initiation ritual", 65-87.

⁵² Son muchas las obras de cristología que siguen este paradigma. Una buena orientación bibliográfica se puede encontrar en "African Christologies Today", 37 notas 12 y 13. Cf. "Ancestor Veneration in Africa" en www.afrikaworld.net/afrel/nyamiti.htm.

⁵³ "There is not uniform system of beliefs and practices of this cult in black Africa. In fact, one finds differences of detail even in the same ethnic group. Moreover, the ancestral veneration which will be described here is not found in each African Traditional Community. Nevertheless the cult belongs to the majority of the African Peoples. Besides, notwithstanding the differences referred to above, there are many elements shared in common conceptions on ancestors and their cult among black africans" (C. NYAMITI, "Ancestral Kinship in the Trinity: an African Theology of the Trinity" en AA.VV., *Inculturation: working papers on living faith and cultures* IX, Rome 1987, 38).

vierte al antepasado, en muchos casos, en fuente vital para sus parientes terrenos. El antepasado, a través de la muerte, adquiere una condición sagrada que incluye su cercanía con Dios, poderes sagrados y otras cualidades suprahumanas. El antepasado desempeña un rol mediador entre los vivos y los difuntos y, a veces, entre el Ser Supremo y sus parientes terrenos. La memoria del antepasado se convierte para sus descendientes en modelo de comportamiento en la comunidad. Por último, el antepasado mantiene una frecuente comunicación con sus parientes vivos a través de diversas prácticas rituales (plegarias u ofrendas). Nyamiti describe el “antepasado ideal” como:

Un ascendiente directo de otra persona, de quien es el arquetipo, tanto natural como comportamental, y con quien está legitimado a mantener una constante relación sagrada a través de algún tipo de comunicación⁵⁴

Desde esta comprensión de la relación con los antepasados, según Nyamiti, es posible examinar la vida intradivina y descubrir que también hay un parentesco ancestral eterno, inmanente y absolutamente necesario entre las personas divinas: el Padre es el Antecesor del Hijo y el Hijo, a su vez, aparece como Descendiente del Padre. Padre e Hijo viven sus relaciones divinas a través del Espíritu que se comunican mutuamente como ofrenda ancestral. El Espíritu es donado recíproca y gratuitamente como Amor mutuo (don) y Santidad mutua (oblación). Por eso, para Nyamiti, en Dios hay un verdadero ritual doxológico y eucarístico. Este “ritual trinitario” constituye el modelo de referencia de todos los demás. Su fin último es la comunión íntima entre el Padre (Antecesor), el Hijo (Descendiente) y el Espíritu Santo (“*pneumatic perichoresis*”). Por eso, en Dios los términos “Antecesor” y “Descendiente” son categorías esencialmente doxológicas, eucarísticas, pneumáticas y rituales.

Desde esta perspectiva, por su condición teándrica y su función redentora, Cristo es nuestro “Hermano-Antepasado por excelencia”. La ascendencia de Cristo, enraizada en la vida trinitaria, representa la traducción económica de su eterna descendencia de Dios Padre para nuestra salvación. Es su ascendencia redentora como Logos encarnado. La encarnación y el ministerio redentor de Cristo, que culmina en el misterio pascual, son la prolongación terrena de la comunicación trinitaria ancestral a la persona de Jesús y, a través de él, a toda la creación. Cristo nos comunica su filiación

⁵⁴ C. NYAMITI, *African Tradition and the Christian God* (Spearhead 49), Eldoret 1977, 48.

ancestral mediante el Espíritu Santo, en virtud de la misión salvífica que ha recibido del Padre⁵⁵. A través de Cristo, Dios Padre se convierte también en nuestro Antecesor⁵⁶.

En virtud de esa unidad con su descendencia redimida, la descendencia del Redentor goza de las mismas características que su ascendencia posee en la Trinidad. Y puesto que el Salvador es profeta, rey, sacerdote y mesías escatológico, su descendencia debe ser también profética, real, sacerdotal y escatológica. Nyamiti descubre la función profético-ancestral de Cristo y el significado ancestral de su actividad curativa. Por medio de la actividad redentora de Jesús durante su ministerio terreno y tras su exaltación pas-cual, la descendencia de Cristo va creciendo gradualmente hasta alcanzar su plenitud en la Parusía.

Como se puede observar la ascendencia de Cristo aparece en la cristología de Nyamiti firmemente fundamentada en el misterio trinitario y en íntima relación con la eclesiología.

Para Nyamiti son dos las razones principales de la importancia de la teología trinitaria para la cristología en general y para la cristología africana en particular. En primer lugar, señala el valor que tiene para descubrir la identidad de la persona de Jesús y su relevancia para nosotros. Cristo es “verdadero Dios y verdadero hombre”. No simplemente un hombre, por perfecto que pueda ser. Según las Escrituras, Cristo es el unigénito del Padre, enviado al mundo para realizar nuestra salvación en virtud del poder del Espíritu de Dios. Al margen de este presupuesto trinitario, la verdadera identidad de Jesús resulta irreconociblemente reducida.

En segundo lugar, la teología trinitaria interesa a la cristología por la centralidad del misterio trinitario para la vida cristiana. De acuerdo con la revelación cristiana, el motivo de la autocomunicación divina no es otro que hacernos partícipes de su propia vida divina (cf. 2Pe 1,4), haciéndonos “hijos en el Hijo” mediante el Espíritu. La vida cristiana consiste, por tanto, en vivir como hijos del mismo Padre y verdaderos hermanos del Hijo en el Espíritu. Sin esta base, según Nyamiti, toda teología resulta radicalmente superficial. Prescindiendo de la Trinidad, el misterio de Cristo mismo pierde toda razón de ser, pues Él es el revelador del Padre y el comunicador del Espíritu. Nyamiti considera particularmente importante subrayar esta cues-

⁵⁵ Cf. *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, 27, 42-43 y 49-50.

⁵⁶ Nyamiti llama a Dios Padre “*Parent-ancestor*”, mientras que Cristo es “*Brother-ancestor*” (*Ibid.*, 23).

ción pues entiende que uno de los puntos débiles de muchas cristologías africanas es que adolecen de esta perspectiva trinitaria⁵⁷.

Por otra parte, la teología de la ascendencia del Hijo de Dios debe completarse mostrando sus consecuencias eclesiológicas. “La Iglesia es la extensión de la ascendencia de Cristo en las comunidades humanas”⁵⁸. De hecho, resulta incompleta una cristología de la Cabeza sin su Cuerpo, la Iglesia⁵⁹. Por consiguiente, aunque pueda ser legítima una cristología de Cristo solo, será siempre una “cristología de la cabeza sin los miembros”, es decir, una cristología de algún modo deficiente o anómala. Esto le lleva a examinar la relevancia de la ascendencia de Cristo, primero en la “Iglesia triunfante” y “purgante”, y después en la “Iglesia militante”⁶⁰, en un original esfuerzo por contextualizar el dogma de la “*communio sanctorum*”.

Por la relación de Jesús con los santos sabemos que todos ellos (canonizados o no) son “nuestros antepasados en Cristo” y participan ya de la ascendencia de Cristo en diversos grados. Entre ellos se encuentran todos los antepasados africanos que murieron en amistad con Dios. Estos además de ser antepasados por parentesco, lo son también en Cristo⁶¹. Esta “ascendencia cristiana” de los antepasados es cualitativamente diversa de la propia ascendencia africana tradicional y sobrepasa toda distinción basada en motivos raciales o de cualquier otra naturaleza⁶². En consecuencia, cualquier discriminación entre los seres humanos se opone radicalmente al común parentesco ancestral en Cristo.

Además de la importancia central que tiene la vida de la gracia en el Espíritu (“gracia santificante”) para poder vivir completa y auténticamente esa relación ancestral con Cristo y con los santos, Nyamiti subraya también que el parentesco ancestral con “Cristo-Antepasado” implica perseverar en

⁵⁷ “Those who pretend to have interest in Christ but not in the Trinity are in fact interested in a false Christ, a Jesus who is not in the Bible –a mere Galilean villager or political revolutionary” (“African Christologies Today”, 31). Este es uno de los principales argumentos esgrimidos por Nyamiti frente a la cristología de B. Bujo como se indica más adelante.

⁵⁸ “Church as Christ’s Ancestral Mediation” en J.N.K. MUGAMBI-L. MAGESA, *The Church in African Christianity. Innovative Essays in Ecclesiology*, Nairobi 1990, 132 y 137.

⁵⁹ “Christ is not Head alone; he is Head and members together” (*Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, 49).

⁶⁰ “Christ shares his ancestorship to the members of the triumphant and suffering churches, namely, to the saints in heaven and purgatory –including the African ancestors who died in him. Through him these saints are the ancestors of the members of the militant church on earth, and of every earthly human being” (“Church as Christ’s Ancestral Mediation”, 132).

⁶¹ Cf. *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, 125 nota 24.

⁶² Cf. *Ibid.*, 103-104; “Uganda Martyrs: Ancestors of Mankind”: *African Christian Studies* 2 (1986) 41-66.

el seguimiento de Jesús mediante un activo compromiso a favor de la paz, la justicia y la liberación integral⁶³.

3.2. *Implicaciones prácticas para la eclesiología africana*

La cristología de Nyamiti está estrechamente vinculada con la eclesiología no solamente por las razones teológicas ya apuntadas, sino también por razones antropológicas y pastorales.

La antropología social y cultural ha puesto de relieve la importancia de la vida comunitaria en las sociedades africanas tradicionales. Muchas de las categorías que identifican los roles sociales tradicionales (líder, hermano mayor, maestro de iniciación, sanador, antepasado, liberador, etc.) han sido aplicadas a Cristo por los autores africanos. Es una muestra de que una cristología que quiera hacerse accesible al modo de pensar africano necesariamente tiene que asociar al Redentor con la comunidad, con la comunidad cristiana y con la humanidad en general.

Como ya se ha indicado, Cristo Cabeza está incompleto sin su Cuerpo, la Iglesia. Ella es de hecho la prolongación de su encarnación en la historia. Desde el punto de vista pastoral, es necesario que la teología académica tenga repercusión en la vida real de las comunidades cristianas, porque, de otro modo, resultará una tarea inútil en la vida de la Iglesia o, al menos, poco provechosa para la gran mayoría. En este sentido la teología debe tratar de dar respuesta a las necesidades concretas de los creyentes. Por este motivo tampoco la cristología puede prescindir de la problemática eclesiológica.

Según Nyamiti, quizás con la única excepción de la “cristología negra” sudafricana, ninguna de las actuales cristologías africanas ha tenido hasta ahora una influencia apreciable en la vida eclesial. Él atribuye esta fractura, en primer lugar, al hecho de que muchas de ellas son todavía en buena medida desconocidas por los propios cristianos. E incluso allí donde han tenido cierta divulgación, a menudo no se han tomado en serio por las razones que sean. En cualquier caso, él constata que la “teología de los blancos” sigue dominando ampliamente el panorama africano y prueba de ello es que, desafortunadamente, todavía en muchos seminarios o institutos teológicos las cristologías africanas son totalmente desconocidas o simplemente ignoradas. En el mejor de los casos son solamente tratadas como un apén-

⁶³ Cf. “African Christologies Today”, 27; “Church as Christ’s Ancestral Mediation”, 156-162.

dice a los tratados cristológicos importados de fuera. La cristología africana es ya una realidad, no meramente unos "prolegómenos". Es cierto que algunas de sus manifestaciones son todavía muy rudimentarias y adolecen de estrechez y superficialidad en lo que se refiere a sus planteamientos, tanto socioculturales como propiamente bíblico-teológicos. Pero lo mismo puede decirse de otras cristologías que no son africanas y que sin embargo, curiosamente, se suelen tomar más en serio.

Por otra parte, Nyamiti reconoce deficiencias en el modo de transmitir sus contenidos. Los canales a través de los cuales pueden llegar mejor a las comunidades (catequesis, liturgia, institutos teológicos, conferencias episcopales) apenas han sido todavía utilizados. En este sentido aboga por la necesidad urgente de nuevos catecismos africanos que incorporen las propias perspectivas teológicas. Del mismo modo las cristologías africanas deberían incluirse con regularidad en los planes de estudios de los centros y facultades teológicas. Esto es particularmente urgente teniendo en cuenta que sus estudiantes actuales serán los principales encargados de propagar en el futuro la fe cristiana en las Iglesias africanas.

Las cristologías africanas no deberían ser elaboradas desde los despachos de los teólogos, sino desde las comunidades cristianas⁶⁴, en las que la reflexión teológica debe constituir una tarea fundamental. De este modo Cristo podrá ser comprendido a partir de sus problemas y aspiraciones concretas. Por supuesto esto no quiere decir que estas cristologías populares tengan que sustituir, y mucho menos excluir, la labor científica o académica propias del discurso teológico. "Ambas tienen sus específicas potencialidades y limitaciones y, en cuanto tales, se necesitan la una a la otra para complementarse mutuamente de forma provechosa"⁶⁵.

Finalmente, Nyamiti considera que las cristologías africanas sólo recibirán un impulso decisivo cuando, de algún modo, entren a formar parte de la enseñanza magisterial de la Iglesia. Un reto, sobre todo, para las formulaciones doctrinales de los obispos y de las conferencias episcopales⁶⁶.

⁶⁴ En este sentido Nyamiti cita el trabajo de colaboración entre los obispos y los teólogos latinoamericanos, así como la llamada "teología del desarrollo comunitario" representada por algunos obispos africanos que elaboran su teología a partir de la problemática pastoral en la que están directamente implicados.

⁶⁵ "African Christologies Today", 35.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 35-36. Unas expectativas en buena medida frustradas por el Sínodo "romano" sobre África (1993).

3.3. *El debate en torno a la “cristología de los antepasados”*

Completamos la presentación de la cristología de Nyamiti dando cuenta de la repercusión de su modelo entre sus colegas africanos⁶⁷, así como de la acogida que ha tenido en el ámbito de la crítica especializada. En concreto nos limitamos a exponer brevemente la atención crítica que ha suscitado en relación con las posturas cristológicas de dos teólogos contemporáneos: B. Bujo y J. Galot.

Nyamiti admite que su cristología no es totalmente original. Se reconoce en cierta medida deudor de trabajos precedentes inspirados en la teología africana de los antepasados. Y entre ellos cita expresamente algunas de las primeras publicaciones de B. Bujo de carácter cristológico⁶⁸.

En su principal obra, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* (Düsseldorf 1986), Bujo cuestiona ante todo el método empleado por Nyamiti. Según él, su cristología parte de los postulados de la “escolástica europea” ajenos al pensamiento africano⁶⁹. También pone en tela de juicio el interés con que Nyamiti trata de vincular acríticamente la ascendencia de Cristo a un supuesto Adán histórico, cuando, por otra parte, él mismo reconoce que tal origen biológico no es necesario para fundamentar la condición ancestral de Cristo, que sitúa más bien en su naturaleza divino-humana⁷⁰.

Por su parte, Nyamiti considera que la cristología de Bujo minimiza la importancia central del misterio trinitario. Prueba de ello es que se resiste a aplicar el término “Antepasado” a Dios. Una reticencia que, según Nyamiti, no sólo es incomprensible desde sus presupuestos antropológicos, sino que resulta del todo inaceptable desde el punto de vista del razonamiento teológico, y que el autor congoleño no justifica en absoluto. Por otro lado,

⁶⁷ Sin negar valor a la obra de Nyamiti, algunos consideran mejor el planteamiento de Bujo (cf. J.M. БАHEМУКА, “The hidden Christ in African traditional religion” en *Jesus in African Christianity*, 12-13). En precedencia otros habían descartado este modelo por considerarlo inadecuado para Cristo. Por ejemplo según Sawyerr, mientras los antepasados africanos una vez vivieron y ahora están muertos, Jesucristo, una vez muerto, ahora vive. Por eso considera más apropiado referirse a Él como “the elder Brother” (cf. H. SAWYERR, *Creative Evangelism, Towards a New Christian Encounter with Africa*, 93).

⁶⁸ Cf. “African Christologies Today”, 37 nota 12. Una presentación sintética de los modelos cristológicos de ambos autores se puede encontrar en V. KUSTER, *The Many Faces of Jesus Christ. Intercultural Christology*, New York 2001, 70-78.

⁶⁹ “It is impossible to avoid the impression that Nyamiti simply wants to rebuild the echolastic or neo-scholastic edifice, but using African rather than scholastic or neo-scholastic terminologies” (B. BUJO, *African Theology in its Social Context*, 68).

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 94 nota 40.

tampoco entiende que rechace su uso con respecto a los santos. De hecho, si Cristo comparte con nosotros su filiación divina, puede compartir también su ascendencia. Y si los santos participan ya de su mediación ancestral, no hay razón para no considerarlos justamente como nuestros antepasados en Cristo⁷¹.

Además, según Nyamiti, el concepto de “Proto-antepasado”, propuesto por Bujo, resulta desafortunado como título cristológico:

Cristo no debe ser denominado nuestro *proto-antepasado*, si con esa expresión se quiere indicar la singularidad de su ascendencia. De hecho el término *proto* no sugiere directamente ese carácter único, sino solamente la precedencia entre muchos. Por lo tanto, puede aplicarse a Adán (el proto-antepasado de toda la humanidad). Del mismo modo, se reconoce a S. Esteban como protomártir. Además, incluso si se emplea el término proto-antepasado en referencia al status divino de la ascendencia, el nombre de proto-antepasado correspondería a Dios Padre ya que su ascendencia es idealmente previa a la de Cristo, de quien es su fuente última⁷².

En su recensión del libro de Nyamiti, *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective* (Gweru 1984), J. Galot plantea una serie de observaciones críticas⁷³. En primer lugar se pregunta hasta qué punto el modelo de los antepasados tiene hoy validez para presentar el misterio de Cristo en el contexto cultural africano. Es decir, si se trata de un lenguaje que sigue estando vigente entre las nuevas generaciones de africanos o si, por el contrario, expresa solamente la nostalgia del pasado tradicional.

Por otra parte, este autor expresa ciertas reservas en cuanto a que el empleo del título de “Antepasado” pueda contribuir realmente a una mejor comprensión del significado de la persona de Cristo y, por consiguiente, a un auténtico desarrollo de la cristología. Según él, algunas características de los antepasados dificultan la aplicación de este título a Cristo. En las tradiciones africanas para entrar a formar parte del mundo de los ancestros es preciso, entre otras cosas, haber dejado mucha descendencia, morir de muerte “natural” y haber llegado a la ancianidad (ser “venerable”). Galot indica que la persona de Cristo no reúne ninguna de tales condiciones. Además, el influjo de la acción de los antepasados se limita al ámbito de sus propios familiares y parientes, mientras que el rol de Cristo como Mediador e Intercesor tiene

⁷¹ Cf. “African Christologies Today”, 38-39 nota 19.

⁷² “Church as Christ’s Ancestral Mediation”, 169 nota 8.

⁷³ Cf. *Telega* 1 (1988) 31-34.

un alcance universal. Finalmente, en su función mediadora, todos los antepasados están totalmente subordinados al Ser Supremo, mientras que Cristo, para la fe de la Iglesia, es el Hijo de Dios: "Dios de Dios, de la misma naturaleza del Padre" (DH 125). Con esta última apreciación ve en la posición del teólogo africano síntomas de un larvado arrianismo.

Ciertamente las objeciones planteadas son graves, pero no insuperables. Y la cristología de Nyamiti da respuesta a todas ellas⁷⁴. En cuanto a la vigencia actual del modelo de los antepasados, Nyamiti señala que, efectivamente, una cristología fundada en elementos culturales desfasados o extinguidos no tendría futuro. Pero este no es el caso. Según él, ante todo, es importante saber distinguir entre el valor permanente universal al que apunta un determinado tema cultural y las manifestaciones externas de dicho valor. De la misma manera que la sanación tiene un reconocimiento y utilidad universal, mientras que las prácticas de sanación, los modos de ejercitar esa función, difieren siempre en el tiempo y en el espacio, también sería equivocado sacar la conclusión de que la veneración de los antepasados se ha desvanecido en un determinado contexto por el mero hecho de que ya no se practica del mismo modo que en otros tiempos. Por otra parte, la experiencia enseña que las sociedades humanas a menudo han perdido e incluso despreciado auténticos valores humanos. La permanencia de los valores culturales depende en buena medida del compromiso activo por mantenerlos vivos en la comunidad.

La vigencia de un determinado modelo teológico está en función del valor cualitativo de la teología que está detrás. Por supuesto que una cristología que se oponga directamente a la doctrina del magisterio no tendrá futuro en la Iglesia católica. Como tampoco lo tendrá una que resulte irrelevante para las necesidades y aspiraciones de la gente.

Nyamiti señala tres requisitos indispensables para la permanencia de un determinado modelo cristológico: el mantenimiento de los valores humanos y religiosos del propio contexto cultural, la integración de esos valores en las condiciones de la vida actual y la relevancia de su propuesta para la mentalidad y las necesidades reales del contexto⁷⁵.

Respecto al título de Antepasado y su aplicación a Cristo, obviamente Nyamiti es consciente de que se trata de un símbolo⁷⁶ y de que, en cuanto

⁷⁴ Desconozco si hay una respuesta expresa de Nyamiti a las críticas vertidas por el prof. Galot. En todo caso, en sus publicaciones cristológicas posteriores Nyamiti parece tener presentes tales objeciones.

⁷⁵ Cf. "African Christologies Today", 33-34.

⁷⁶ Cf. P. TILlich, *Systematic Theology* II, London 1978, 84.

tal, exige respetar siempre el principio de la analogía. Desde esta perspectiva es perfectamente legítimo admitir que Cristo ha dejado una “gran descendencia”. Gracias a Él somos llamados a la plenitud de una nueva vida, partícipes de la vida de Dios mismo. De este modo el concepto de parentesco se alarga. Cristo es nuestro Hermano-antecesor, porque participa de nuestra naturaleza humana y nosotros pertenecemos a su linaje y somos sus coherederos (cf. Hb 9,15; Gal 4,4-7; Col 1,15-20). En la misma línea se podrían conciliar la identidad de los antepasados y la de Cristo en relación con las otras dos diferencias (la edad y la muerte) apuntadas por Galot⁷⁷. Por último, lejos de todo subordinacionismo, Nyamiti manifiesta explícitamente una escrupulosa fidelidad al dogma de Nicea. Ahora bien, la ascendencia de Cristo procede del Padre como de su fuente original y únicamente por eso puede indicar que es “idealmente” posterior.

4. Fundamentos para una cristología africana de la liberación en L. Magesa

4.1. El rostro liberador de Cristo

Cualquier interpretación cristiana de la persona de Jesús tiene que fundamentarse necesariamente en la Escritura como Palabra de Dios. Ahora bien, según L. Magesa es necesaria una interpretación contextualizada de la Biblia porque ésta solamente se convierte en “Palabra de Dios” si su mensaje resulta significativo en un contexto concreto y se orienta a promover la vida.

A la luz de la historia pasada y reciente del cristianismo en el África subsahariana este autor advierte la “privatización” de la interpretación bíblica por una minoría de personas o grupos preferentemente blancos, occidentales y de clase media, pertenecientes a las iglesias institucionales o misioneras. La mayoría de la población ha sido excluida de esa tarea. Y sin embargo, ha resultado la más perjudicada por tal privatización, porque, desgraciadamente, en ocasiones la misma Biblia se ha convertido en un instrumento de dominación. Por eso, según Magesa, el significado de la Escritura en África debería ser el principal tema a debatir en los foros sobre inculturación o indigenización⁷⁸.

Frente a una hermenéutica privada, que trata de entender el mensaje bíblico “en sí mismo” aunque también de modo inevitablemente ideológico

⁷⁷ Respecto a valores ancestrales como el liderazgo y la riqueza, un curioso ejemplo ilustrativo de inculturación de la cristología entre los Masaai se puede ver en J. HEALEY – D. SYBERTZ, *Towards an African Narrative Theology*. Nairobi 1996, 76-79.

⁷⁸ Cf. L. MAGESA, “From Privatized to Popular Hermeneutics in Africa”, 28-30.

(consciente o inconscientemente), Magesa aboga por una interpretación “popular” cuyo objetivo ya no es interpretar la Biblia, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia⁷⁹. Una lectura que conecte la Biblia con la vida no sólo es necesaria, sino que resulta liberadora. Y en este sentido, cuando la vida está amenazada o es destruida, interpretar la Biblia tiene que significar defender la vida.

En definitiva, según Magesa, la comunidad con sus luchas y su percepción de la realidad debería condicionar, sino determinar, la orientación de la hermenéutica bíblica. Asimismo, tener en cuenta e incorporar la experiencia social y religiosa de la gente tendría que suponer un proceso continuado de interpretación. En África “no se necesita una nueva Biblia, sino una nueva hermenéutica”⁸⁰. Es decir, una lectura “africana” de la Escritura.

A partir del análisis de las últimas décadas tras la conquista de la independencia política por parte de los pueblos africanos, Magesa constata que en la situación actual han sido defraudadas en gran medida muchas de las aspiraciones suscitadas por las luchas de liberación. Según él, han contribuido a ello tanto factores externos como internos. Por un lado, a nivel internacional, de la situación de dependencia política de las colonias respecto a la metrópoli, se ha pasado una nueva situación de dependencia económica del hemisferio sur respecto al del norte. Un nuevo desequilibrio socioeconómico que ha sumergido a los pueblos del sur en un estado de “capitalismo periférico” que perpetúa el sometimiento⁸¹. Pero la segunda causa de la problemática actual de África hay que buscarla en el ámbito de la política local. Es necesario por parte de los pueblos africanos un mayor esfuerzo de transformación de sus propias estructuras sociales para hacerlas mucho más participativas, eficaces y constructivas para el bienestar de cada nación en particular y del entero continente en su totalidad. Por todo ello, desde la perspectiva cristiana “la lucha continua”⁸².

Para Magesa, en el contexto africano actual, considerar a Jesús como Liberador es mucho más que una bonita metáfora. Es un intento de presentar al único Jesús comprensible y creíble entre las poblaciones campesi-

⁷⁹ Magesa cita al biblista latinoamericano C. Mesters, cf. *Ibid.*, 31.

⁸⁰ *Ibid.*, 36. Magesa responde así a la tesis radical del teólogo de Zimbabwe C.S. Banana que propone “re-escribir la Biblia” para África.

⁸¹ “The south is told to work harder, export more, make sacrifices. However for its harder work and more export it continues to get back less or even nothing. For its sacrifices it is slowly strangulated and dehumanized” (“Christ the Liberator and Africa today”, 84).

⁸² “*A luta continua*” fue el eslogan de la lucha por la liberación de Mozambique, que según Magesa sigue teniendo vigencia en la actualidad tanto desde el punto de vista político como teológico (cf. *Ibid.*, 85).

nas, los pobres y las nuevas generaciones de jóvenes. Es el Jesús que sigue proclamando la libertad con sus palabras y gestos, a través de la continua auto-revelación de Dios en la historia. El Jesús que pone voz a los sin voz.

Tampoco se presenta a Jesús como el liberador de los privilegiados de la sociedad sólo en sentido metafórico, porque a través de Él, Dios mueve sus conciencias a la conversión denunciando sus injusticias con energía y poniéndose del lado de los pobres (cf. Ex 15,1-21; Lc 1,46-55; 1Pe 5,5). En su vida y ministerio Jesús promovió, como nadie lo había hecho antes, la conciencia de la dignidad del ser humano como hijo de Dios. Se identificó totalmente a sí mismo y a Dios con la causa de todos los oprimidos y rechazados. Y con la misma fuerza llamó a los opresores a cambiar de actitud.

Cuando hablamos de Jesús como liberador, nos referimos a su solidaridad con los últimos y al empeño particular, aunque no exclusivo, de la Iglesia por contribuir a erradicar la pobreza masiva y deshumanizante.

Es una lucha por evitar la muerte irreversible de millones de niños a causa de la desnutrición, las deficientes condiciones higiénicas y la falta de atención sanitaria. Remitimos al ejemplo de la vida de Jesús por hacer una persona mejor y un mundo mejor. Remitimos a su compromiso por instaurar el reinado de Dios, negándose a aceptar como buenas estructuras pecaminosas de dominación religiosa o civil, la corrupción o el tribalismo.

Cristo es el liberador porque es a la vez el fundamento, la inspiración, la razón básica y el garante de la lucha por la liberación de la persona humana, de su desarrollo y salvación, a través de la Iglesia. Por eso nuestra cristología es concretamente eclesiológica: Cristo como liberador, la Iglesia como instrumento agente y articulador de la liberación de Cristo en el mundo. Este es el resumen del contenido de una cristología liberadora⁸³.

La encarnación de Dios en Jesús, es decir, en medio de la humanidad y de cada uno de los seres humanos concretos, es, según Magesa, la razón de la inalienable dignidad de toda persona. La *kénosis* de Cristo (cf. Flp 2,6-11) es el modelo supremo de lo que significa el compromiso y la solidaridad. Pone de manifiesto el valor de la condición humana a los ojos del Creador, tal como la vida y el mensaje de Jesús recuerdan constantemente. Así mismo, la misión del Espíritu de Jesús consiste en mantener vivo ese compromiso divino para con el mundo. Por consiguiente, para los cristianos, el seguimiento de Jesús y la atención a las mociones del Espíritu en ese sentido representan una exigencia ineludible. La tarea consiste en la renovación

⁸³ *Ibid.*, 87.

del mundo, en construir puentes de fraternidad y justicia entre las personas y los pueblos.

De acuerdo con los relatos evangélicos, para Jesús las cuestiones “espirituales” no son diversas de las “materiales” cuando lo que está en juego es el bien de la persona. Ante todo, para Jesús tal dicotomía no existe realmente. El propugna la libertad de toda la persona y de todas las personas en la justicia y el amor. Por eso en la versión lucana de las bienaventuranzas Jesús maldice a aquellos que se desentienden de las exigencias de transformación social. A la larga su actitud sólo trae una satisfacción pasajera, que contrasta con el sufrimiento y la humillación de los demás. En cambio, proclama dichosos a los comprometidos en esa tarea, a pesar de sus padecimientos actuales (cf. Lc 6,20-26; Mt 5,3-12).

En la cristología de Magesa ocupa un lugar central el ministerio de Jesús. En concreto su función profética, sacerdotal y real. De acuerdo con la Escritura y la tradición de la Iglesia, Cristo es Profeta, Sacerdote y Rey. Ahora bien este triple *munus* puede ser mal interpretado si no se sitúa en el contexto de la experiencia histórica de la misión salvífica de Jesús, pudiendo llegar a generar estructuras de opresión y a bendecir abusos de autoridad. Jesús no aparece representado por esos tres atributos de modo convencional⁸⁴.

En cuanto a la profecía, entendida en el sentido de predicción del futuro, El se resiste a las reiteradas presiones de sus discípulos por hacerla manifiesta (cf. Mc 10,35-40 par Mt 20,20-23; Hch 1,6-7). Todavía más llamativo es el reconocimiento de su ignorancia sobre el día del juicio (cf. Mc 13,32 par). Según el contexto de esta confesión (particularmente en las versiones de los evangelios de Mateo y Lucas) lo que Jesús quiere poner de relieve es que la verdadera profecía es la capacidad para descubrir la voluntad de Dios en los acontecimientos presentes (que consiste en amor, misericordia y justicia) y ponerla por obra. Igualmente el sumo sacerdocio de Cristo, tal y como aparece en la carta a los Hebreos, se separa radicalmente del sacerdocio judío. Es el de la víctima que, con su entrega, se ha convertido en el único Mediador, el único camino de acceso a Dios, destruyendo definitivamente el muro que separaba lo divino y lo humano. Tampoco el ejercicio de la realeza de Cristo responde a los patrones tradicionales. Reconociendo su

⁸⁴ Cf. “Christology, African Women and Ministry”, 75-79. Una interpretación de la persona de Jesús sobre la base de estos tres atributos en el contexto de las tradiciones religiosas africanas puede verse en D.W. WARUTA, “Who is Jesus Christ for Africans Today? Prophet, Priest, Potentate” en *Jesus in African Christianity*, 40-53.

condición real, más o menos explícitamente, Jesús rechaza toda tentación de usar el poder en beneficio propio (cf. Mt 4,5-6). Y en repetidas ocasiones Jesús muestra como su reinado es de una naturaleza totalmente opuesta a las expectativas humanas (cf. Jn 13,12-17; Jn 18,19-21; Jn 18,33-37).

Por otra parte, según Magesa, estos tres atributos guardan una estrecha relación entre sí. Jesús no sólo es Profeta porque escucha y anuncia la Palabra de Dios, sino porque Él es esa Palabra. Y precisamente por ello es también Rey: es a través de su persona como Dios establece su Reinado. Y además lo hace concretamente, de un modo supremo y definitivo, mediante el sacrificio de la vida de su propio Hijo, que se convierte así en Eterno Sacerdote.

Para África, Jesús como liberador es el Maestro que inaugura un nuevo comienzo, un tiempo favorable, “un año de gracia” (Lc 4,19). En Cristo la memoria de los tiempos brutales de esclavitud y colonialismo sigue viva, porque es la memoria de su propio sufrimiento. Sin embargo, también es memoria de salvación que promueve hoy un renovado impulso liberador mediante instituciones civiles y eclesíásticas empeñadas en no tolerar nunca más la degradación y explotación humanas.

Jesús Liberador incansable e incesantemente dice no al hambre, a la tortura, a los ataques a la libertad de expresión, a las detenciones arbitrarias, a los abusos contra el bien común y a la apología del odio interracial con fines políticos. Estas son las cuestiones que esclavizan a África. Ningún Mesías, ni liberador podrá ser reconocido y aceptado como tal hoy en África si no se presenta como adversario, en palabras y obras, de esas inhumanidades u otras parecidas⁸⁵.

Según Magesa, hay que reconocer que con frecuencia la Iglesia ha claudicado en su compromiso liberador. Sin embargo, en su “doctrina social” se pueden descubrir elementos en la línea liberadora de la misión de Jesús para transformar el mundo humanizando las relaciones sociales en la justicia y el amor.

La conciencia de la estrecha relación entre el orden de la creación y el de la redención, tan viva durante los primeros siglos de la Iglesia, se fue desvaneciendo con el paso del tiempo. Sin embargo, desde finales del s. XIX y especialmente a lo largo del s. XX, esta idea de un plan integral de la salvación ha sido retomada por el magisterio. Y es evidente que ofrece importantes orientaciones prácticas para desarrollar una cristología y una ecle-

⁸⁵ “Christ the Liberator and Africa today”, 89.

siología en clave de liberación. Magesa alude expresamente como ejemplo al Sínodo sobre la justicia en el mundo de 1971⁸⁶.

Desde esta perspectiva la Iglesia de Cristo se sitúa en medio del mundo, compartiendo los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres, “especialmente de los pobres” (GS 1), y animando todo esfuerzo por transformar la sociedad⁸⁷. De este modo continúa el servicio liberador de Cristo en el mundo actual. Por su parte, Cristo puede ser reconocido no sólo como Hijo, sino también como hermano y heraldo de la buena noticia, como sanador y liberador.

4.2. Dimensión política de la misión de Jesús

Junto con el pleno reconocimiento de la dignidad de la mujer, la superación de la situación de pobreza deshumanizante que padece el continente africano como resultado de una explotación y opresión secular, constituye hoy, según Magesa, la principal urgencia de África⁸⁸. Por causa de la pobreza mueren allí cada año, literalmente, cientos de miles de personas. Y lo terrible es que, quizás, una muerte rápida es la consecuencia menos cruel de la pobreza. Lo más sangrante es tener que convivir de por vida con la marginación y la desesperación. La cristología en África tiene como interlocutor este mundo de las “no-personas”⁸⁹: de los que “mueren antes de tiempo” y para los cuales la vida ni siquiera se da por supuesta, de los millones de condenados a sobrevivir en medio de la injusticia y la miseria.

Siguiendo el análisis del teólogo camerunés J.-M. Ela y su interpretación de la epopeya del Exodo⁹⁰, Magesa califica la actual situación socioeconómica de África como “contra la vida”. En este contexto el mensaje de salvación de ningún modo se puede reducir a su dimensión metahistórica, a

⁸⁶ Cita también *Rerum Novarum y Evangelii Nuntiandi* (cf. *Ibid.*, 90-91 y notas 14 y 15). Cf. “Human Rights in the Church in Africa”, 103-106; “Has the Church a Rol in Politics?”, 82-84.

⁸⁷ “Human Rights in the Church in Africa”, 101. En la obra de Magesa aparece con frecuencia la Constitución Pastoral del Vaticano II como documento de referencia de la moral cristiana en el mundo actual precisamente por su sólida fundamentación antropológica y cristológica. Cf. “Has the Church a Rol in Politics?”, 80-81.

⁸⁸ Cf. “From Privatized to Popular Hermeneutics in Africa”, 32.

⁸⁹ “But perhaps a quick death is the kindest consequence of poverty. The most cruel is a sort of life in desperation, acute marginalization, life for the poor as non-persons. This is what millions of people in Africa experience through the years” (*Ibid.*, 33). Como es conocido se debe a la teología latinoamericana de la liberación la generalización del uso de esta expresión.

⁹⁰ Cf. J.-M. ELA, *El grito del hombre africano*, 47-59.

“ir al cielo” en un sentido espiritualista. Tiene que insistir, sobre todo, en sus dimensiones socio-históricas. Si la vida actual de todos los seres humanos es valiosa a los ojos de Dios, que en Cristo se ha implicado personalmente en su historia, no se puede desplazar sin más su felicidad, su justicia y su libertad, su reconciliación y su paz hacia un más allá desconectado de las condiciones reales del mundo presente. El éxodo de África hoy debe conducir a las personas y a los pueblos del Egipto de la explotación económica y la opresión política hacia una tierra prometida de justicia y libertad. A ello apunta la esperanza de las gentes africanas que confían en un Dios que no se desentiende de su situación, sino que actúa en la historia. Un Dios que atiende el clamor de su pueblo y confunde a los “faraones” de este mundo⁹¹.

La educación, la alimentación, el crecimiento económico y en la autoestima, no son solamente valores sociológicos necesarios para el desarrollo humano integral. Se presentan también como valores teológicos que indican la solicitud de Dios por sus criaturas. Esto quiere decir que allí donde la imagen de Dios ha sido denigrada, hay que restablecer su dignidad original. De este modo su diseño de salvación será reconocido concretamente como buena noticia.

Por otra parte, pretender que basta simplemente con predicar la Palabra para llevar adelante automáticamente esta tarea de liberación, es una falacia desmentida por los hechos. Es de sobra conocida la desafortunada interpretación fundamentalista del mito de la descendencia de Can (cf. Gn 9,18-29) como un dogma para justificar el tráfico de los esclavos africanos desde el s. XV y la subsiguiente discriminación racial, prácticamente hasta nuestros días⁹².

La historia de la salvación no discurre por caminos paralelos a la historia universal. Según el plan de Dios no hay dos historias, sino una sola. Y su fin último no es “otro mundo” sino un mundo nuevo, es decir, la transformación de “este mundo” en el Reino de Dios. Lo cual significa su liberación. Esto supone una liberación integral de todo aquello que esclaviza a las personas. Liberación que abarca desde las realidades esclavizantes más “espirituales” (odio, resentimiento, codicia, mentira, etc.), pasando por las esclavitudes de tipo “psicológico” (ignorancia, miedo, autodesprecio, complejos de inferioridad, etc.), hasta las más “materiales” (pobreza, domina-

⁹¹ Para el África contemporánea, según Magesa, algunos de esos faraones tienen nombres propios: empresas multinacionales, FMI y BM (cf. “From Privatized to Popular Hermeneutics in Africa”, 33).

⁹² Cf. *Ibid.*, 34.

ción política, explotación económica, etc.). Por tanto, liberación de toda la persona, tanto a nivel individual como social, y de todos los pueblos, tanto a nivel nacional como internacional⁹³.

En la línea de la tradición profética, la enseñanza y la actividad liberadora de Jesús, que deben constituir el fundamento de la enseñanza y la actividad de la Iglesia, incluyen una dimensión “política”. Magesa reconoce que se trata de un tema controvertido que siempre desata acalorados debates y posturas beligerantes. Por un lado, hay quienes ven en Jesús una persona apolítica, interesada sólo en el otro mundo y que se resisten a considerar la transcendencia de su mensaje liberador más allá de la esfera puramente religiosa. En el otro extremo, también hay quienes lo identifican como un activista político, contrario al sistema establecido y más o menos vinculado a los movimientos revolucionarios de su tiempo.

Sin quitar importancia a estas cuestiones desde el punto de vista cristológico, Magesa considera que no plantean adecuadamente ni ayudan a resolver el problema fundamental: la influencia de la vida y la actividad de Jesús y su incidencia política en el mundo contemporáneo. Según él, lo decisivo es la repercusión de la enseñanza de Jesús entre su auditorio y las reacciones que provocaron sus acciones liberadoras. En todo caso, resulta un dato incontestable el hecho de que Jesús fue ejecutado en la cruz como un agitador político (cf. Lc 23,2). Jesús rechazó para sí mismo todo poder político (cf. Mt 4,8-10), sin embargo denunció abiertamente los abusos de los que lo detentaban tiránicamente. Magesa señala que esta actitud es particularmente constatable en el evangelio de Lucas (cf. Lc 11,46; 14,12-14). Para él, la misión de Jesús, sin ser una misión propiamente política, tiene incuestionablemente consecuencias políticas⁹⁴.

Por consiguiente, aunque la Iglesia tiene primordialmente una misión espiritual en el mundo, no puede rehuir adentrarse en el terreno político cuando esa misma misión así lo exige. Siguiendo las huellas de su Maestro, se ha hecho especialmente evidente para la Iglesia que su misión en el mundo actual no debe ser política en el sentido de encaminarla a alcanzar cotas de poder e influencia en la sociedad. Esa no es su “misión propia” (GS 76). Sin embargo, en un sentido más amplio, su misión incluye la política

⁹³ Cf. “Has the Church a Rol in Politics?”, 75-76.

⁹⁴ “Still in the direct political arena, Jesus clearly detests the socially harmful role of the Roman stooge Herod Antipas, tetrarch of Galilee and Perea. He refers to him scornfully as a ‘fox’ because he is abusing his position. But Jesus’ disgust is not only directed to corrupt political leaders. It is aimed also against the religious leaders of his time who behaved in the same way. His disputes with the lawyers, Sadducees, Pharisees and the chief priests in the Gospels are well known” (*Ibid.*, 79).

cuando se trata de defender la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales como imagen de Dios y templo del Espíritu. Es decir, cuando lo que está en juego es la liberación de la persona humana (cf. GS 9). Para Magesa resulta sorprendente que todavía haya quienes acusan a la Iglesia de “meterse en política” cuando pisa este terreno⁹⁵.

En el ámbito sociopolítico la Iglesia esta implicada en campo de la justicia. Cuando la persona humana es oprimida por estructuras sociales injustas que le privan de su libertad, la Iglesia no puede permanecer callada, ni limitarse a invocar principios éticos con buenas palabras. Tiene que pasar a la acción si quiere ser fiel al mensaje de Jesús. De lo contrario, involuntariamente, se convierte en cómplice de la situación contribuyendo a que las injusticias se perpetúen. En diversas circunstancias y con diversos protagonistas, a lo largo de la segunda mitad del s. XX, la Iglesia ha dado numerosos testimonios de un decidido compromiso en esta dirección⁹⁶.

4.3. Consecuencias morales: los derechos humanos y la dignidad de la mujer

La cristología de la liberación propugnada por Magesa inspira y orienta de una forma decisiva sus publicaciones en el campo de la teología moral⁹⁷. En particular él subraya las implicaciones prácticas que tiene con relación a dos temas absolutamente prioritarios, a su modo de ver, en el actual contexto social africano: la promoción de los derechos fundamentales de la persona humana y la liberación de la mujer.

Como ya se ha indicado en el punto anterior de la exposición, a la luz del mensaje liberador de Cristo, la Iglesia ha incorporado a su “doctrina

⁹⁵ “Thus Pope John XXIII’s encyclical letter *Mater et Magistra* of May 15, 1961, was greeted with editorial headlines more or less to the effect: ‘Mater si, Magistra no’, precisely because it addressed social issues of poverty and wealth, of justice and injustice. Yet there are areas of the world where the Church sides with those in political power, and this is seldom considered by the same people as involvement in politics!” (*Ibid.*, 80).

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 82-84. Entre otros ejemplos, con respecto al contexto africano, Magesa cita el compromiso activo de los obispos de la antigua Alto Volta (actual Burkina Faso), el discurso de Pablo VI contra el colonialismo ante el parlamento de Uganda (1969), la denuncia de las atrocidades del gobierno colonial de Mozambique por los Padres Blancos y la actitud de los obispos sudafricanos Hurley (Durban) y Tutu (Johanesburgo) contra la política del *apartheid*.

⁹⁷ Cf. “Human Rights in the Church in Africa”, 89-110; “Has the Church a role in Politics?”, 69-85; “‘Sollicitudo rei socialis’: The Church Answer to the Current Economic Situation” en *Towards an African Christian Liberation*, 209-217; *The Prophetic Role of the Church in Tanzania Today: Symposium of Five Papers*, Eldoret 1991; *African Religion: The Moral Traditions of the Abundant Life*, Nairobi 1998.

social” un decidido compromiso en defensa de la dignidad de la persona humana y los derechos humanos tanto individuales como sociales⁹⁸ en todo el mundo. Ahora bien, Magesa se plantea si esos derechos son protegidos igualmente en la práctica dentro del ámbito de las propias estructuras eclesiales, en particular en el contexto africano⁹⁹.

Según él, en los evangelios hay al menos dos episodios que muestran de forma inequívoca el respeto de Jesús por la libertad y los derechos de las personas. Se trata de los episodios del joven rico, transmitido por los sinópticos (cf. Mc 10,17-22 par) y del abandono de muchos de sus discípulos, transmitido por Juan en el contexto del discurso del pan de vida (cf. Jn 6,22-71). Ambos relatos muestran una clara actitud antiautoritaria de Jesús. Cada cual es libre de decidir por sí mismo sin imposiciones.

El problema de los derechos humanos dentro de la Iglesia se plantea en el contexto de la Iglesia africana a dos niveles. En primer lugar, tiene que ver con su situación como Iglesia local y sus relaciones con la Iglesia universal. En segundo lugar, con la situación de los derechos de las personas dentro de las Iglesias africanas.

Respecto a las relaciones de las Iglesias africanas con Roma, Magesa considera que no se debe banalizar la cuestión, limitándose a denunciar el “imperialismo romano”. Según él, el problema de fondo consiste en situar la cuestión correctamente: no entre las jerarquías eclesiales, sino en el ámbito de la Iglesia como comunidad cristiana. Mientras que, desde los años 60, el episcopado en la Iglesia africana se ha ido africanizando paulatinamente hasta convertirse en ampliamente mayoritario en la actualidad, no se puede decir lo mismo todavía del clero local. Aunque en un considerable número de diócesis predomina el clero nativo, otras, en cambio, son todavía muy dependientes de la ayuda exterior. Y esto tiene una decisiva influencia en aspectos tan importantes para la comunidad cristiana como la formación del clero y de los agentes de pastoral. Es decir, en definitiva, la influencia de la Iglesia africana, a nivel de la base, es todavía mínima dentro de la Iglesia católica.

Por otra parte, Magesa constata un excesivo “temor reverencial” hacia Roma por parte de los obispos¹⁰⁰. Sólo la libertad aleja el temor. El miedo

⁹⁸ En relación con los llamados derechos económicos, se puede ver su comentario a la encíclica *Sollicitudo rei socialis* citado en la nota precedente.

⁹⁹ Cf. “Human Rights in the Church in Africa”, 92-97.

¹⁰⁰ A propósito del caso del Arzobispo E. Milingo, removido de su sede cuando todavía era titular de Lusaka (Zambia), Magesa escribe: “In fear one cannot usually make rational, well-considered decisions. Yet even if a decision made under such circumstances may be right, it still suffers from the weakness of doing the right thing for the wrong reason. Fear can

siempre condiciona negativamente a la hora de tomar decisiones. Es preciso evitar a toda costa una nueva dependencia religiosa añadida a las otras padecidas en el continente en el ámbito secular. Desgraciadamente se tiene la sospecha de que, todavía hoy, la solución de los problemas de la Iglesia africana suele proceder de instancias ajenas a ella. Una mayor autonomía local, insistiendo en temas como el respeto a la diversidad dentro de la unidad, la colegialidad, etc., son aspectos que contribuirían a salvaguardar los derechos de las Iglesias locales africanas. Incluso el autor sugiere la pertinencia de reeditar para el África negra actual los antiguos concilios norteafricanos¹⁰¹, cuyo desarrollo no sólo redundó en beneficio de las comunidades locales sino que, como es sabido, ejerció un notable influjo en el conjunto de la Iglesia universal.

La solución de esta cuestión previa también puede contribuir de modo determinante, según Magesa, a la solución de la cuestión derivada a cerca del respeto los derechos individuales dentro de la Iglesia africana. Porque el estilo de relaciones entre Roma y la jerarquía africana, consciente o inconscientemente, tiene un reflejo en los modos de la relación entre esa jerarquía y los fieles dentro de la Iglesia africana.

Al respecto Magesa pasa revista a tres cuestiones: el disfrute efectivo de los derechos humanos por parte de los fieles, la base de tales derechos y las necesarias reformas en las estructuras que faciliten su protección. El conjunto de los derechos fundamentales de la persona debe ser siempre protegido, también en el ámbito eclesial. Entre ellos, para el contexto de la Iglesia africana, es especialmente relevante el compromiso en favor de la libertad de conciencia, de expresión, de reunión y de asociación. Ello en orden a posibilitar la participación en la toma de decisiones y a elegir el propio estilo de vida sin constricciones. Así mismo, con vistas a proteger la justicia, el derecho a la tutela efectiva por los tribunales y a un juicio justo que respete la presunción de inocencia.

Para Magesa los derechos humanos dentro de la Iglesia tienen un fundamento propiamente teológico: la propia Escritura, la tradición de la Iglesia y el *sensus fidelium* contemporáneo, siempre siguiendo las orientaciones del derecho canónico y del magisterio eclesiástico (pontificio, conciliar y sinodal). Por otra parte, del dato de que la Iglesia obviamente no es una democracia, no se sigue que tenga que ser una monarquía absoluta que pueda prescindir de fomentar los valores democráticos dentro de sus insti-

therefore never be a moral basis for acting by or within the Church". Los subsiguientes episodios del "caso Milingo", de todos conocidos, han confirmado este diagnóstico.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, 102.

tuciones. Unas estructuras eclesiales (parroquias, diócesis, conferencias episcopales) más participativas y transparentes son la mejor garantía para la tutela de los derechos fundamentales¹⁰².

En la teología de Magesa la liberación de la mujer aparece íntimamente relacionada con la defensa y promoción de los derechos humanos. Entre los autores africanos varones es uno de los que presta mayor atención a este tema en sus obras. Según él, el pleno reconocimiento de la dignidad de la mujer y sus derechos es una de las cuestiones pendientes tanto para la sociedad como para la Iglesia africana actual.

Las consecuencias de la esclavitud primero y de la discriminación racial después han sido padecidas doblemente por las mujeres africanas. Han sido sus principales víctimas no sólo en su condición de africanas, sino también en su condición de mujeres¹⁰³. Por esa razón, “la lucha por la completa emancipación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad debe ser considerado un tema central de la teología y la prueba de su espíritu auténticamente cristiano”.

Según Magesa, en la experiencia de las mujeres africanas se descubre, en primer lugar, el rostro de aquellos con quienes Cristo mismo se ha identificado de forma privilegiada. El evangelio “real” no es nunca en primer lugar un texto escrito. Antes que nada, es “el cuerpo roto, crucificado y resucitado de Cristo mismo”. En consecuencia, en África “el texto del evangelio ha sido escrito en los cuerpos de las mujeres africanas, que como el cuerpo de Cristo, han sido violentadas y crucificadas de todos los modos imaginables”¹⁰⁴. Pero, por otra parte, como pone de relieve la teología feminista africana, se puede descubrir también en ellas el ministerio de servicio encarnado por Cristo mismo y presentado como modelo decisivo para sus seguidores (cf. Mt 25,35-40)¹⁰⁵.

Aunque a lo largo de la historia la interpretación de la Escritura ha estado dominada por una exégesis patriarcalista y sexista, que ha condicionado gravemente la teología¹⁰⁶, lo cierto es que, en su vida terrena, Jesús

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 105-106.

¹⁰³ Cf. “Christology, African Women and Ministry”, 79; “From Privatized to Popular Biblical Hermeneutics”, 34.

¹⁰⁴ “Christology, African Women and Ministry”, 85-86.

¹⁰⁵ “Despite the marginalization and humiliation they have suffered from the Church throughout history, African women have represented in their life the meaning and significance of the royal, prophetic and priestly qualities of Christ by being the main food suppliers, the organisers and the bonds of unity for the African family and society” (*Ibid.*, 80). Cf. A. NASIMIYU-WASIKE, “Christology and African Woman’s Experience” en *Jesus in African Christianity*, 123-125.

¹⁰⁶ Cf. “From Privatized to Popular Biblical Hermeneutics”, 34-35; “Christology, African Women and Ministry”, 69.

mostró una clara actitud de cercanía y defensa de las mujeres en la línea de su opción preferencial por los pobres y marginados (cf. Mt 9,20-22; Mc 7,25-30; Lc 7,36-50; Lc 10,38-42; Jn 4,1-42; etc.). Por otro lado, es indiscutible que, aunque no pertenecieran al grupo de los Doce, las mujeres formaron parte de su movimiento al mismo nivel que los varones. Siguieron a Jesús hasta la cruz, participando de algún modo en su dolor y sufrimientos. Además, no sólo fueron los primeros testigos de la resurrección, sino que la figura de María Magdalena desempeñó con bastante probabilidad un rol importante en las primeras comunidades postpascuales.

Todo ello debe llevar a entender que el predominio masculinizante en las instituciones eclesiales es un “escándalo persistente que oscurece la presencia simbólica de la Iglesia como sacramento de comunión entre Dios y la humanidad”¹⁰⁷. Si la re-presentación de Cristo (“*in persona Christi*”)¹⁰⁸ es un elemento determinante para el ministerio ordenado, no se entiende que se excluya de él a las mujeres. Una estructura ministerial exclusivamente masculina difícilmente puede representar la totalidad de la Iglesia. Para Mageza, está todavía por explorar una teología del significado del cuerpo en la vida de Jesús y su relación con el ministerio de la mujer en la Iglesia.

La fidelidad de la Iglesia a sí misma en cuanto sacramento de comunión y cuerpo de Cristo, tiene que implicar el rechazo del carácter androcéntrico de algunas de sus estructuras para que pueda reflejar la comunión de toda la humanidad, masculina y femenina, en Dios.

5. Conclusiones

El redescubrimiento del rostro de Cristo que ofrecen las actuales cristologías africanas está contribuyendo a recuperar aspectos de la persona y de la obra de Jesús no suficientemente valorados o tácitamente ignorados en la evolución del dogma cristológico. Por ejemplo, elementos como las genealogías o la actividad curativa y exorcista de Jesús.

Sin embargo, en el uso de los títulos cristológicos no hay que perder nunca de vista el principio de la analogía: toda semejanza implica una semejanza mayor (cf. DH 806). Como *Señor, Mesías e Hijo de Dios*, también

¹⁰⁷ “Christology, African Women and Ministry”, 87.

¹⁰⁸ “In as far as they give life where there is none, in as far as they embody the qualities and the message of Jesus the Christ in any way in their life experience, it is difficult to see how women cannot stand in *persona Christi*” (*Ibid.*, 88).

Maestro de iniciación, Liberador y Antepasado son solamente símbolos, siempre imperfectos e inadecuados, que sirven para expresar lo que representa la persona de Jesús y su obra salvífica en las categorías del lenguaje propias de un contexto cultural determinado. Y sólo resultan significativos desde ese registro lingüístico, es decir, entendidos en ese sentido análogo.

Por otra parte, tampoco hay que olvidar que cualquier título al ser aplicado a Jesús experimenta a su vez un proceso de reinterpretación a partir de Jesús mismo, adquiriendo así su valor propio y original. Porque el criterio decisivo para acceder a su significado no lo señala el patrimonio cultural del que han sido tomados, sino el mismo Misterio de Cristo de quien reciben una luz nueva. Así Jesús es el Liberador de toda enfermedad y esclavitud, personal o social, más allá de las prácticas de cualquier *nganga*; y es el Hermano Antepasado original, fuente de vida divina, de quien descienden y de quien reciben su fuerza benefactora todos los *living dead*.

Por este camino la teología africana está produciendo ya una cristología en contexto “ascendente” y narrativa que redimensiona aspectos centrales del misterio de Cristo frecuentemente relegados o considerados superficialmente por muchas de las cristologías “occidentales”. A promover este empeño común contribuyen de forma destacada los trabajos de Nyamiti y Magesa, los dos teólogos tanzanos a quienes hemos dedicado estas líneas. Evidentemente sus ensayos son un fiel reflejo de sus propios posicionamientos teológicos. Ahora bien, al mismo tiempo, ambos reconocen la necesidad de un diálogo abierto entre la perspectiva de la inculturación y la de la liberación en el empeño común por construir una cristología genuinamente africana. Algunas de sus publicaciones¹⁰⁹ auguran, además, un prometedor intercambio entre sus respectivos modelos.

R. SALA

¹⁰⁹ Cf. C. NYAMITI, “Contemporary Liberation Theologies in the light of African Traditional Conception of Evil”: *Studia Missionalia* 45 (1996) 237-265; L. MAGESA, “The Present and Future of Inculturation in Eastern Africa” en P. TURKSON – F.J. SERVAAS WIJSEN, eds., *Inculturation: Abide by the Otherness of Africa and the Africans*, Kampden 1994, 57-71.

LIBROS

Sagrada Escritura

LIVERANI, Mario, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Ed. Crítica, Barcelona 2005, 24 x 16, 531 pp.

El título indica ya la línea seguida por el autor en esta historia antigua de Israel. Pretende ir más allá de la Biblia, es decir, alejarse del hilo narrativo de la Biblia. Lo ordinario es que se parafrasee el relato bíblico incorporando elementos de la historia universal y de la arqueología. Según el autor, este modelo está ya agotado, pues los estudios recientes han negado la historicidad de los relatos bíblicos referentes a los sucesos anteriores al s. X. Esto se ha hecho teóricamente. Pero no en la práctica. Nadie ha hecho una narración de la historia basada en la reconstrucción moderna, abandonando el hilo del relato bíblico. El plan será montar una narración donde los materiales literarios bíblicos se coloquen en el momento en que se supone sucedieron los acontecimientos sino en el momento de la redacción de los libros. Divide la historia en dos etapas. Una, la más antigua es la historia llamada por él, *normal*; abarca la historia antigua hasta el destierro. La llama *normal* o *banal*, porque es una historia como la de los pueblos vecinos, en nada sobresaliente ni digna de nota. Esta historia no le interesa a nadie. La segunda etapa es la historia *inventada*, así llamada por él; abarca la época después del destierro. Preparada por el proyecto del rey Josías surge una historia imaginaria de un reino unido en el pasado, fundada en el monoteísmo y en la ley mosaica, elaborada por los que han vuelto del destierro. Dice que la primera parte no gustará a los críticos (el lector entendido debe pensar que se refiere a los llamados *minimalistas*), mientras que la segunda parte no gustará a los tradicionalistas (entiéndase *maximalistas*). La primera parte comprende 8 capítulos en los cuales resume la historia desde la formación de las aldeas en el Hierro I en la montaña central de la Palestina hasta la caída de Jerusalén; desde los Jueces sigue, cómo no, el hilo narrativo bíblico; otro no hay. Si se prescindiera del relato bíblico, no se necesitaría 8 capítulos, sino simplemente un par de páginas. Por tanto el pretendido alejamiento de la narración bíblica se refiere a la historia patriarcal y a las narraciones del Éxodo y Josué de las que tratará en la segunda parte, es decir en la época en que se supone que esas tradiciones fueron redactadas. En la primera parte incorpora el autor datos de la antropología social y de la arqueología. En el capítulo 3 describe la *nueva sociedad*, es decir, los asentamientos del Hierro I en la montaña central de la Palestina, adhiriéndose al cuadro presentado por Finkelstein a los habitantes de estas aldeas los llama *protoisraelitas*; aunque sabe que hay problemas en esta identificación. Al autor le gustaría ofrecer un cuadro más explícito de los habitantes. Y cree que la crítica tiene un medio. Dado que los textos bíblicos son posteriores y por lo mismo pocos fiables, hay que someterlos a una labor de discernimiento. Es fácil que se hayan inventado personas, motivos literarios, leyendas, pero no normas de derecho consuetudinario (código de la alianza que cree antiguo) y una incipiente distribución en tribus, aunque niega que se consideraran israelitas. Admite la posible historicidad de algunos episodios del tiempo de los jueces como la batalla de Tanac conducida por Débora y Barac (Jue4-5); los reinados de Saúl y David son en parte contemporáneos. El territorio de este último fue muy modesto bajo la hegemonía de los filisteos; no comprendía la meseta centro norte, ni la Galilea.

También el reinado de Salomón es drásticamente reducido; el templo sí existió, aunque no con las dimensiones descritas en el libro de los Reyes. El lector debe saber que la arqueología no ha encontrado rastro de este templo. Las puertas monumentales de Gezer, Meguido y otras son del siglo IX y no del tiempo de Salomón. El resto de la historia de la monarquía prosigue sin sobresaltos, aunque con alguna sorpresa menor.

Entre la primera y la segunda parte el autor coloca tres capítulos que tratan de la crisis provocada por la desaparición de estructuras muy arraigadas como la monarquía y el templo. Ya aquí coloca la historia primitiva que nos parece que la sitúa en este momento porque en alguna parte hay que ponerla. La segunda parte trata de la historia inventada: la invención de los patriarcas, la de la conquista, la de los jueces, la del reino unido, la del templo, la de la ley. A lector le parecerá que el autor se pasa al bando de los minimalistas. La diferencia está en que estos últimos hablan de una invención de veras, mientras que Liverani entiende que la invención es de rebajas, es decir, se trata de una elaboración del material antiguo. Siendo así las cosas, dudo de que el término invención sea muy apropiado. El autor afirma que la suya es la primera historia que coloca las tradiciones en el tiempo en que fueron escritas. No es exacto. D. Kinet (*Geschichte Israels*. Würzburg) hizo lo mismo en 2001. Hay bastantes dudas sobre el resultado. Los minimalistas colocan la invención de estas tradiciones en la época persa-helenista, pero no se preocupan de buscar el *Sitz im Leben*, porque para ellos los autores son anticuarios, *biblical bibliophiles*. Para Liverani los escritores elaboran estas tradiciones en vista de las necesidades políticas, religiosas y sociales de la comunidad. La dificultad precisamente está aquí. Hay que colocar en la misma época tradiciones en que se presenta la toma de posesión de la tierra de una manera violenta (Josué) junto a tradiciones que hablan de una infiltración pacífica (Patriarcas y Jueces). Todo ello tiene que suceder en el curso de un siglo, que, además, es una época muy oscura. Hay otras interpretaciones chocantes. Dice que la terminología “hacer venir”, “hacer volver”, “hacer salir”, y “hacer entrar” (usadas para exponer la salida de Egipto) era un código que no comportaba ningún desplazamiento físico sino desplazamiento de fronteras políticas (p. 331). Puede que sea verdad de algunos textos extrabíblicos, pero evidentemente no de Am 9, 7 que pone en paralelo la subida de Israel de Egipto con la de los Filisteos de Kaftor y los Arameos de Quir. El libro contiene una amplia bibliografía dividida y adaptada a los distintos párrafos del libro que tiene algunos inconvenientes. Los números mapas, croquis y cuadros sinópticos facilitan y hacen agradable la lectura. A veces se nota un tufillo de soberbia: no es agradable leer que la teoría de la sublevación de Muilenburg y Gottwald fue presentada *a través de formas exageradas y en último termino propias de aficionados* (p. 48). La presentación de la obra es espléndida. La traducción está bien hecha. No obstante el traductor emplea *yaveísmo* y *yaveísta* por yavismo y yavista, que es la terminología usual; el juez de Jue 3,15-30 ordinariamente se transcribe como Ehud y no Aod (p. 359), igualmente Ibsan (Jue 12,8) y no Abesan (p. 359).— C. MIELGO.

ASSAN-DHOTE, Isabelle- MOATTI-FINE, Jacqueline, *La Bible d'Alexandrie*. 25. 2. *Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*. Editions du Cerf, Paris 2005, 20 x 14 cm., 342 pp.

Desde hace años Editions du Cerf viene publicando una serie de comentarios a los libros bíblicos de la versión de los LXX. En este tomo se comentan los libros de Baruch, Lamentaciones y la carta de Jeremías, tres libros asociados tradicionalmente con el profeta del mismo nombre. Tras una bibliografía general, siglas y otras notas útiles, las autoras ofrecen una introducción general a los tres libros en la que se habla de la transmisión tex-

tual, el sentido de su agrupamiento, las correspondencias textuales y temáticas entre ellos, y acerca del posible uso litúrgico como causa del agrupamiento. A continuación se trata de cada uno de los libros por separado. En la introducción a cada libro se trata de los temas usuales: historia del texto, unidad de composición, género literario, lengua y traducción, contenido y fuentes en donde se inspiran. A continuación se presenta la traducción francesa de la versión griega, con un comentario minucioso y detallado señalando las diferencias con el texto hebreo en el caso de Lamentaciones y de los posibles indicios que hacen suponer un original semita más evidente en el caso de la carta de Jeremías que en el caso de Baruc. Hay que advertir que se trata de un comentario filológico y doctrinal de cada uno de los libros buscando el ambiente donde posiblemente se originaron.— C. MIELGO.

DOCHHORN, Jan, *Die Apokalypse des Mose. Text Übersetzung, Kommentar* (=Texts and Studies in Ancient Judaism, 106). Tübingen, Mohr Siebeck 2005, 24 x 16 cm., XIV, 657 pp.

Es una disertación presentada en la facultad teológica de la Universidad Georg August de Göttingen. Tiene por tema el estudio y el comentario del libro apócrifo llamado *Apocalipsis de Moisés*, que otros prefieren denominar *Vida (griega) de Adán y Eva*, pues de apocalíptico no tiene nada. En la *superscriptio* se afirma que el libro fue revelado por Dios a Moisés, de ahí su nombre desde que Tischendorf lo editó por vez primera en 1866. El libro es una narración de la vida de Adán y Eva tras la expulsión del paraíso. Pertenece a un grupo de libros que tratan el mismo tema. Al grupo pertenece la *Vida (en latín) de Adán y Eva*; hay, además, una *vida de Adán* en lengua armenia y otra, en lengua geórgica. Estas dos son más parecidas al Apocalipsis de Moisés que la vida de Adán y Eva en latín. Pertenece al grupo el libro de Adán en lengua eslava, así como fragmentos de la tradición cóptica. Desde la publicación de estas obras se suscitaron varias discusiones. Parece claro que el Apocalipsis de Moisés presenta la versión más antigua; de ella dependen las demás. El autor se apoya en esto y en otras cosas sobre los trabajos de M. Nagel. Otros temas discutidos se refieren al trasfondo religioso. Hasta los años 80' era común pensar que el Apocalipsis de Moisés era un escrito judío del s. I después de C. Últimamente se multiplican las voces que le atribuyen un origen cristiano. El autor defiende el origen judío. No hay en él contenidos específicamente cristianos. Hay paralelismos con ciertas ideas cristianas; especialmente la figura de Adán, pecador y luego rehabilitado, guarda ciertas semejanzas con ciertas afirmaciones de San Pablo. Pero es sabido que la iglesia cristiana recibió tradiciones judías. El capítulo 2º es un estudio minucioso de las formas textuales que se conservan, latinas, armenias, coptas y eslavas. El cap. 3º es un estudio amplio del contenido, características literarias e historia de la redacción de la obra. Refleja las creencias del judaísmo tardío sobre el pecado y la escatología. Es una especie de etiología del pecado y de la muerte y un breve tratado de la escatología: juicio, resurrección, estado intermedio, paraíso, resurrección final. Literariamente es una especie de *midrás haggádico*. El autor piensa que la obra ha tenido su historia. Hay partes más antiguas y otras más recientes. Es el producto de un círculo de teólogos y exégetas judíos que escriben en griego en Palestina a caballo entre el s. I y el s. II d. C. La mayor parte de la tesis del autor es un comentario minucioso del texto griego dividido en perícopas muy cortas. Su lectura requiere cierta preparación pues cita frases no solo griegas, sino hebreas armenias y geórgicas. dado que tiene que comparar las variantes. Una amplísima bibliografía y numerosos índices cierran este excelente libro.— C. MIELGO.

REDFORD, Donald B., *De Esclavo a Faraón. Los Faraones negros de la XXV dinastía*. Editorial Crítica, Barcelona 2004, 24 x 19 cm. 285 pp. con ilustr. y lam.

El autor es un conocido egiptólogo que ha intervenido repetidas veces en excavaciones en el Medio Oriente. Los biblistas lo conocerán porque ha opinado que el mejor escenario para el Éxodo es el s. VII. a. C. Muchos detalles de la narración del Éxodo se explicarían mejor, piensa él, si la salida de los israelitas se colocara en este tiempo. Precisamente el libro que presentamos está dedicado a la historia, cultura, administración y política de los faraones de la XXV dinastía, es decir, los faraones nubios de raza negra que gobernaron Egipto en la segunda mitad del s. VIII y la primera del siglo VII. El libro no es una historia de Nubia sino de los logros obtenidos por estos faraones procedentes de una región sometida a Egipto hasta entonces y que consiguen dominar prácticamente todo el valle del Nilo. Naturalmente el libro se extiende también sobre las relaciones anteriores entre el Egipto faraónico y esas regiones del Sur sobre las que los egipcios se creían con derechos. Estos faraones son los que pusieron fin a unos trescientos años de decadencia de Egipto. Ellos recuperaron la ideología, la administración y los valores tradicionales. Fijaron en Tebas la capital a la que enriquecieron sobremanera. Tuvieron que hacer frente repetidas veces al expansionismo asirio y al final fueron víctimas del mismo. La destrucción de Tebas (663) causó una enorme conmoción en el mundo antiguo. El profeta Nahum se hace eco de ella (Nah 3,8-10). La presentación del libro es inmejorable. Papel excelente, mapas, láminas muy bien logradas de restos arqueológicos hacen la lectura agradable. Lectura que requiere cierta preparación. Por ejemplo, sería conveniente que no se diera por supuesto que los lectores saben lo que es las culturas del grupo A y C de Nubia.— C. MIELGO.

SCHERER, Andreas, *Überlieferungen von Religion und Krieg. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu Richter 3-8 und verwandten Texten (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 105)*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005. 23 x 15 cm, XI, 468 pp.

El libro es una tesis presentada en Bochum, reducida para su publicación. El tema, muy sensible en la opinión actual, está perfectamente anunciado en el título: Es un estudio de las tradiciones en torno a la guerra y a la religión en los cap. 3-8 del libro de los Jueces. Lo que se trata de averiguar es el concepto de la religiosidad depositada en estos relatos donde la violencia aparece es ensalzada sobremanera. Quiere iluminar el trasfondo, los presupuestos ideológicos y las consecuencias. Son llamativos estos capítulos porque se ve como positiva la relación entre guerra y religión. El método es el histórico-crítico. Por tanto es un estudio exegetico e histórico-tradicional de los relatos. Pasa por alto el tema de la composición del libro. La parte central de la tesis se desarrolla en tres capítulos desiguales. Primeramente trata de los dos primeros Jueces: Otoniel y Ehud. Seguidamente otro capítulo más largo se consagra al estudio de las tradiciones en torno a Débora y Barak; finalmente un amplísimo capítulo, a los relatos de Gedeón. Los tres capítulos se articulan de la misma manera. Se ofrece un traducción; a continuación se examina el origen y características del relato o del ciclo. Este es la parte principal, pues es un estudio filológico, literario y exegetico detenido de todos los elementos del texto. Al estudiar el origen y formación del relato, descubre estratos y capas anteriores a la mano del Dtr. En muchas partes estos estratos son evidentes. Finalmente se destacan los aspectos histórico-religiosos, señalando la evolución doctrinal que ha sufrido la narración o el ciclo en sus diversas fases. La lectura, a pesar de la minuciosidad, se sigue bien. Acepta como es natural la hipótesis de Noth: La

redacción del libro tal como esta se debe a la mano del Dtr. Esta redacción es tremendamente pesimista. La maldad crece en espiral y no se insinúa que la monarquía sea vista como remedio eficaz. La conversión es la única salida, pero es siempre fugaz. Por ello se desarrolla una dinámica de la desgracia que solo puede conducir a la catástrofe. La labor del Dtr es de composición, elige, une y articula los relatos. Rara vez se porta como escritor. Pero otros han trabajado antes que el Dt. Hay un estrato fácilmente perceptible que puede llamarse relatos de las guerras de Yahvé. Este estrato optimista y belicoso asocia a Yahvé con la guerra; ve a ésta como positiva; la fórmula de entrega sirve para expresar la interacción de Yahve a favor de Israel. A. Scherer relaciona este estrato con la revolución de Jehu que reacciona en contra de la secularización del ejército que había comenzado a partir de David. Muy diferente es la opinión del Dtr; la fórmula de entrega sirve para expresar el castigo que Dios inflige a los israelitas; la guerra es una desgracia para Israel, o al menos ambivalente. Invita a ver la mano de Dios no en el éxito sino también en la desgracia.- C. MIELGO.

PENNA, Romano *Lettera ai Romani. I. Rm 1-5* (Scritti delle origini cristiane 6), EDB, Bologna 2004, 24 x 17, 495 pp.

La carta es un punto luminoso para conocer el evangelio paulino de la justificación por la fe y contiene una rica constelación de grandes conceptos, como el pecado, la ley, la gracia de Dios en Jesucristo, el Espíritu, la libertad cristiana. Se trata de un escrito siempre abierto a interpretaciones debido a su extraordinaria densidad teológica. El libro inicia con una introducción general sobre las cuestiones propedéuticas con el objeto de ofrecer una mejor comprensión de la carta. Analiza los destinatarios de la carta (rasgos doctrinales judeocristianos, compuesta de grupos autónomos diversos y organizada de forma no clerical); el remitente (S. Pablo), quien escribe Rm por diversos motivos, como es la preparación de su viaje a Roma, la exposición de su propia hermenéutica el evangelio, el proyecto de su viaje a España... La carta habría sido compuesta en Corinto en el 54/55 o 57/58. Posteriormente, Penna se fija en la carta: su unidad e integridad, la forma de la argumentación y su disposición interna. Acepta la unidad e integridad de la carta, pues la crítica literaria o temática no permiten la desmembración. Las eventuales incoherencias se explican por el tiempo necesario para la composición de un texto amplio y complejo. La carta pertenecería al género de discurso epidíptico. Penna considera que reconocer un modelo retórico en Rm puede ser muy útil para comprender el equilibrio de las diversas partes epistolares, por tanto se admite la *dispositio* retórica combinada con la flexibilidad del arte epistolar. El género "carta" mezcla continuamente los géneros *dicendi* y usa otros subgéneros. Rm resulta compleja desde el punto de vista temático-contenido y formal-argumentativo. Para la estructura de la carta, propone su articulación en dos grandes partes: 1,16-11,36 y 12,1-15,13 (el componente ético de la identidad cristiana). En Rom 1-11 se descubren 3 grandes unidades temáticas, caracterizadas por el interés de los 3 grupos humanos: a) idéntica situación de pecado y de justificación de todos los hombres, judíos y gentiles (1,18-5,21); b) nueva existencia de los bautizados en Cristo y en el Espíritu (6,1-8,39); c) incredulidad de Israel y fidelidad de Dios (9,1-11,36). El punto central de toda la carta se encontraría en la *propositio* inicial (1,16-17), donde destaca el concepto del evangelio, entendido como anuncio de lo que Dios ha obrado en Cristo en favor del pecador.

El comentario tiene la siguiente estructura: a) texto en italiano; b) notas de crítica textual; c) visión de conjunto y d) comentario propiamente dicho. El autor, un buen conocedor de S. Pablo, nos presenta un comentario amplio y detallado de los primeros 5 capítulos

de la carta. Sin lugar a dudas, que es un buen comentario para estudiar y comprender una de las cartas más importantes de Pablo por su profundo pensamiento. La carta es compleja por lo que este comentario es un buen instrumento y herramienta para futuras reinterpretaciones.– D. A. CINEIRA.

STARNITZKE, Dierk *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung* (BWANT 163), Kohlhammer, Stuttgart 2004, 24 x 16,5, 518 pp.

El presente comentario de la carta a los Rm, presentado como Habilitación del autor y dirigido por F. Vouga, está dedicado a la dificultad de mostrar un hilo conductor a nivel formal y de contenido que recorra toda la carta y desde el cual se pueda entender cada parte concreta y su disposición. El estilo dialogal del marco de la carta no se continúa en 1,16-11,36, exceptuando en algunos lugares, sino que se argumenta independientemente de la relación entre esas partes y los destinatarios. El diálogo se retoma en 12,1. Por esta falta de concepción de conjunto se han propuesto diversas hipótesis desde la crítica literaria o textual. Frecuentemente se menciona 1,16s como tema de Rm (la justicia de Dios). Otra temática conductora, aunque parcial, pudiera ser la relación entre judíos y no judíos. Han aparecido nuevos estudios dedicados a la estructura de la argumentación y el lenguaje de Pablo en general, y de Rom en particular. Este estudio se inscribe en los nuevos esfuerzos por iluminar la construcción compleja de la carta. El libro se confronta con los análisis aparecidos para la partes de la carta con el objetivo de mostrar una relativa estructura unitaria del lenguaje y de la argumentación. El autor cree que la clave para la interpretación de la carta radica en Rm 15,17s, donde enuncia el principio de su comunicación teológica. La carta debe ser interpretada en este sentido de atrás hacia adelante. Por tanto, la parte paréntica (1,16-15,13) debe ser comprendida desde esa frase conductora (15,17s).

Estructura y composición de Rm. La carta constituye una unidad literaria, aunque con estridencias internas de argumentación. Aparece tanto a nivel formal como de contenido una disposición unitaria de la carta, la cual difícilmente pudo ser producida mediante una redacción o adición de partes independientes. Solo algunos versos son añadidos posteriores (2,16; 7,25b; 16,24 y 25-27). Las tres autodescripciones cristológicas-teológicas son por una parte un elemento formal fijo de la carta del apóstol como autorización del emisor mediante la afirmación de su encargo apostólico. Por otra parte, expresa una determinada autocomprensión de Pablo. Cada sección independientemente autónoma (cap 1-4; 5-8; 9-11; 12,1-15,13) son introducidas mediante anotaciones personales de Pablo y relacionadas unas con otras. Rm 1,13-17 sería desarrollado en 1,8-4,25; Rm 5,3-5 constituye el punto de partida para Rm 5,6-8,39; Rm 9,1-5 introducen los cap 9-11, y Rm 12,1 la parte paréntica apostólica de Rm 12,1-15,13.

El comentario quiere mostrar la estructura del pensamiento paulino con ayuda de la teoría de la duplicidad de Niklas Luhmann y plantea dos hipótesis: a) cada sección de Rom se orienta en cuanto al contenido hacia la cuestión de cada persona en concreto (y a su autocomprensión); b) Pablo argumenta en Rom formalmente mediante una estructura doble, es decir, con ayuda de un discurso doble que refleja la visión por una parte humana y, por otra, teológica/cristológica. Ambas formas de visión opuestas se contraponen continuamente en el texto. ¿Qué orientación ofrece esta estructura doble para la comprensión del proceso de argumentación? La primera, hipótesis formal, es que está estructurada en forma de oposiciones, lo cual lleva a la cuestión de concepción global de contenido. Los pensamientos centrales del contenido están relacionados con el interés por el hombre y su comprensión, entendido éste como individuo o sujeto. En contraposición al presupuesto de

un “yo” centrado en sí mismo, entiende él la existencia de cada persona desde la doble perspectiva mencionada. Por tanto un comentario será una ocupación teológica con cada hombre y su autocomprensión en general, la relación consigo mismo.

Esto tiene sus consecuencias para la comprensión del cristianismo. La fe basada en Cristo, muestra que a través de ella está en situación de considerar la realidad desde dos puntos de vista diversos y obtener en esa base una doble visión de la realidad. La percepción e interpretación de la realidad se estructura fundamentalmente en un lenguaje teológico.- D. A. CINEIRA.

BIGAUETTE, Francine, *Le cri de dérélition de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004, 21,5 x 13,5, 496 pp.

El libro, fruto de una tesis doctoral presentada en la universidad de Laval (Quebec), está dedicada al texto: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46; Mc 15,34). ¿Qué significa este grito desesperado? Es una cuestión de orden cristológico y soteriológico. Si Cristo ha muerto por nosotros en la cruz, hay que interrogarse por el sentido de su desesperación. La primera parte está dedicada a exponer el estado de la cuestión dentro de la teología contemporánea y la problemática. Esta parte consta de los capítulos: “Panorama del estado de la cuestión en la teología contemporánea” y “Examen crítico del estado de la cuestión y problemática”. En esta sección analiza la interpretación de esas teología, que, cada una a su manera, interpreta la experiencia de abandono experimentado por Jesús, como que él ha padecido en nuestro lugar el juicio de la cólera divina por nuestros pecados. Una solidaridad que se cumple dentro de una sustitución de orden penal. Dios habría salvado a la humanidad pecadora, amenazada por su justicia vengativa, descargando su cólera sobre Cristo y no sobre los verdaderos culpables. Jesús se habría convertido en receptáculo de la cólera divina (Gal 3,13; 2 Cor 5,21). Esta teología construyó una interpretación de la redención basada en la concepción de la justicia divina copiada de la justicia humana, que en compensación por la falta cometida, exige que la persona responsable repare su falta. En esta teoría de la redención, la misericordia no puede exigir a la humanidad lo que no es capaz de soportar, por lo que envía a su hijo al mundo para que asuma en nuestro lugar la compensación (satisfacción vicaria) o la pena (sustitución penal), que exige su justicia. Pero a partir de la mitad del s. XX, se ha renovado la teología de la redención, gracias al redescubrimiento del significado bíblico de la justicia divina, la interpretación de la muerte de Jesús en relación con su resurrección y ministerio. Pero la renovación teológica ¿no ha establecido una relación entre el abandono experimentado en la cruz y la cólera divina? El libro intenta responder a la cuestión.

En la segunda sección, titulada “escucha escriturística del grito de Jesús en la cruz”, se presentan las problemáticas bíblicas de las interpretaciones teológicas expuestas. Analiza Mc 15,29-39 a nivel de la redacción final del relato de Marcos según los exégetas histórico-críticos (cf. Lorraine Caza), completado por un estudio del relato de la agonía de Jesús según Mc (cap. 3), así como de un estudio bíblico de la expiación (cap. 4) y de los textos de Gal 3,13; 2 Cor 5,21 (cap 5). La tercera parte es una reflexión: un esfuerzo sistemático para comprender la naturaleza del abandono, así como de sus consecuencias salvíficas. Jesús experimenta la muerte, conoce la impotencia radical y la vida angustiante de la muerte. Él experimenta la muerte injusta y el aparente fracaso del reino de Dios. También reconoce que solo Dios puede responder al ¿por qué? Poniendo de relieve el desafío de un análisis crítico de las interpretaciones de Moltmann, Eberhard Jüngel y Hans Urs von Balthasar, la autora de este libro propone a la luz de un estudio bíblico muy detallado y profundo, una

interpretación teológica del grito en la cruz que le parece inscribirse en la lógica del Dios de Jesucristo.– D. A. CINEIRA.

GALBIATI, Enrico-SERAFINI, Filippo, *Atlas Histórico de la Biblia*, San Pablo, Madrid 2004, 31,5 x 25, 280 pp.

Este atlas bíblico es uno de los mejores existentes en el mercado. Se caracteriza por su cuidadosa presentación, así como por la realización de los mapas cartográficos muy detallados, buenas fotografías y cantidad de información adicional y esclarecedora de los mapas. El libro recoge y verifica críticamente los datos históricos y geográficos que presenta la Biblia. Se compararán con los documentos y hallazgos arqueológicos que han llegado hasta nosotros. No se trata simplemente de un atlas cartográfico de los territorios que menciona la Biblia, sino que es un auténtico itinerario que se adentra en la historia particular y original de un pueblo. La geografía ocupa un primer plano. Son escenarios a los que se les adjuntan narraciones de acontecimientos políticos, militares, religiosos, sociales, culturales. Se presenta como un viaje ordenado en el tiempo y en espacio a lo largo de 62 trayectos en los que se descubre la memoria de un pueblo fascinante. Recorre la historia bíblica desde los albores de la historia hasta difusión del cristianismo en el periodo romano. El libro consta también de unas buenas introducciones metodológicas, históricas y geográficas, así como de apéndices de topónimos bíblicos y nombres de personas. Se ha tratado de combinar en un mismo libro la geografía e historia, la arqueología, la tradición artística, la historiografía y la teología. Sin lugar a dudas que es una herramienta fundamental para quien comience a estudiar la Biblia y una ayuda para entender y hacerse una composición de lugar de los eventos narrados. Hubiera sido bueno que mucho de ese material cartográfico estuviera en soporte informático-digital para su uso educativo y didáctico.– D. A. CINEIRA.

La Cueva de los Tesoros, Introducción, traducción y notas por Pilar González Casado (Apócrifos Cristianos 5), Ciudad Nueva, Madrid 2004, 20,5 x 13,5, 444 pp.

El volumen recoge la traducción de dos recensiones siríacas (una oriental y otra occidental) junto con la versión árabe publicada por M.D. Gibson (completada con otro ms.) de uno de los relatos más antiguos de la historia de la salvación (s. III-IV). Basándose en las tradiciones judías acerca de los primeros padres de la humanidad (desde la creación del mundo hasta Pentecostés), los cristianos usaron esas tradiciones para argumentar sus exégesis y presentar a Jesús como el cumplidor de las profecías del AT. El presente apócrifo recoge muchas de esas tradiciones populares, las cuales llegaron a dejar su huella en el arte cristiano (p.e. la cruz sobre la calavera de Adán). “La cueva”, con sus diversas funciones, guarda los tesoros de la realeza, la profecía y el sacerdocio de Cristo. Se trata también de la historia de la auténtica genealogía. La CueTesSir fue originariamente una compilación cristiana de obras de diverso origen. Los redactores incorporaron nuevo material al desarrollo del argumento de la obra, por lo que su prólogo y su epílogo fueron modificados. El tema central es la redención del género humano. Los elementos literarios y religiosos invitan a pensar que CueTesSir nació en un ambiente judeo-cristiano dentro del marco de la cultura asiro-babilónica. Es un texto narrativo en el que se mezclan diferentes géneros literarios (cronologías, genealogías, testamentos) y al que se incorporan rasgos legendarios de transmisión oral. El mensaje central de la obra se basa en la exégesis de pasajes de AT y

NT, pero impregnado de un gran simbolismo. Es de agradecer a la editorial el esfuerzo por hacer accesible al lector este mundo “desconocido” de los apócrifos.– D. A. CINEIRA.

NEYREY, Jerome H., *Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo* (BEB 114), Sígueme, Salamanca 2005, 21 x 13,5, 398 pp.

Neyrey nos propone un estudio del evangelio de Mt basado en el modelo antropológico de honor y vergüenza, lo que ofrece una nueva perspectiva histórico crítica del evangelio. Su modelo es claro: combina los modelos antropológicos contemporáneos de honor y vergüenza (modelos émicos) con informadores nativos, como Aristóteles, Quintiliano, y la *Progymnasmata* persuasiva (modelos éticos). Esta combinación es novedosa y relaciona los conceptos de honor (valor fundamental del mundo mediterráneo) y alabanza, procedente de la antigua gradación de los encomios. El género de Mt ha sido relacionado con los *bioi* y Neyrey considera los evangelios como adaptaciones de un modelo greco-romano, sugiriendo que mientras los *bioi* clarifican los evangelios, la tradición de la alabanza y la culpa en los encomios ilumina la percepción del género de Mt. La lectura de la “vida” de Jesús sugiere que la narración del nacimiento surge desde la tradición antigua de alabanza de un héroe en base a sus orígenes, entrenamiento y práctica, pero también el núcleo de Mt (cap. 4-25) está lleno de alabanzas a Jesús por sus realizaciones y obras. Neyrey examina el material desde perspectivas no muy tenidas en cuenta a la hora de analizar Mt (el coraje de Jesús). La focalización de la preocupación de Mt de la tradición de los encomios lleva a Neyrey a considerar la narración de la pasión como alabanza a Jesús por su noble muerte. En la última parte del libro, el autor se centra en el sermón de la montaña a la luz de la retórica del honor y la vergüenza; así considera las bienaventuranzas como condiciones honorables, y las antítesis (Mt 5,21) serían desafíos a las concepciones contemporáneas del juego del honor. Finalmente, Mt 6,1-18 viene considerado como una petición por parte de Jesús para abandonar el terreno de juego. Jesús desafía las definiciones convencionales de honor, las formas típicas de adquirirlo y el foro público obligatorio para ganarlo. Se presentan nuevas reglas, nuevos árbitros y un nuevo terreno para el juego del honor.

Subraya la importancia de su modelo de honor y vergüenza (relacionado con la alabanza) para clarificar un texto o un valor cultural, pero tampoco se puede apegar uno en exceso a este modelo. Se corre el riesgo de no clarificar ni el texto ni el contexto, sino simplemente reorganizar viejas ideas en nuevas categorías. Cuestionable es su interpretación de la muerte noble de Jesús como si fuera éste un motivo para mayor honra nuestra; así se pierde de vista que la importancia de la muerte, no radica en ella misma ni en su forma de soportarla, sino en la resurrección como idea conductora. Es cuestionable hasta qué punto Mt estaba impregnado de la tradición retórica - *progymnasmata* greco-romana cuando la mayor parte de los estudiosos subrayan más bien el contexto judeo en el que surge Mt, por ello la propuesta de entender “justicia” desde los autores greco-romanos no creo que sea muy acertada.– D. A. CINEIRA.

SCHÜSSLER, Elisabeth, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia* (Presencia Teológica 132), Sal Terrae, Santander 2004, 21 x 14,5, 286 pp.

Elisabeth Schüssler, una de las teólogas feministas más importantes, ocupa la cátedra Krister Stendahl de Interpretación de Sagrada Escritura en Harvard Divinity School.

Según la autora, este libro no pretende responder a la cuestión de cómo hacer exégesis o cómo leer la Biblia, sino más bien se preocupa de la cuestión de cómo interpretar la Biblia desde una perspectiva feminista y de una forma emancipadora. El libro se propone no solo “deconstruir” y desafiar, como Schüssler afirma, la corriente machista de la interpretación bíblica, sino también ofrecer un método de lectura y de interpretación de los textos bíblicos, de forma que sean liberadores para las mujeres y para los estratos marginales del mundo. El tema central es comprender el concepto de sabiduría/Sabiduría y usar este concepto en la interpretación bíblica. Sabiduría significa un estado de la mente y el espíritu humanos, que se caracteriza por la profunda clarividencia y la certera perspicacia. Es el poder de discernimiento, de intelección profunda, de creatividad. Es la posibilidad de realizar conexiones, de saborear la vida y aprender de la experiencia. La sabiduría no se corresponde con la inteligencia, sino que se adquiere con la vida, equivocándose y volviendo a empezar, escuchando a otras personas que han cometido errores y han aprendido de ellos (40).

Usando la sabiduría para interpretar los textos bíblicos es la práctica de aprender, de buscar, de cuestionar, de equivocarse y de acertar. Por tanto, se trata de cuestionar la metodología académica dominante a lo largo de la historia y reconstruir una metodología bíblica. Se pretende una lectura democrática radical del texto, lo que significa que el texto nunca ha de ser leído solo dentro de un grupo de personas con un estatus social similar, ni son textos leídos exclusivamente para personas que provengan de Europa, o de clase media-alta, o en contextos intelectuales, en lo que se han marginado a ciertos grupos. Cuestionando las estrategias de lectura dominante, faculta a las lectoras y lectores para pensar críticamente y adentrarse de manera creativa en el camino de la Sabiduría. Es un libro que ayuda a comprender la visión feminista de la Biblia.– D. A. CINEIRA.

SCHLOSSER, Jacque, *Jesús, el profeta de Galilea*, Ed. Sígueme (= Verdad e Imagen 154), Salamanca 2005, 21 x 13,5, 333 pp.

La figura de Jesús atrae la atención del gran público, por ello los especialistas también quieren transmitir sus conocimientos de forma accesible y didáctica. Para lo cual se intenta mantener un lenguaje técnico en la medida de lo posible pero haciéndolo comprensible para el público, por tanto conjuga científicidad y difusión. Ello implica tener que prescindir de cuestiones discutidas y discutibles entre los estudiosos en aras de la claridad y de facilitar la lectura. El autor presenta un retrato científicamente histórico de Jesús de Nazaret, por lo que deja a un lado el Cristo de la fe. Realiza un análisis crítico de las fuentes y sitúa a Jesús en el marco histórico y geográfico de su época, teniendo en cuenta el método histórico-crítico. La presentación de Jesús se caracteriza por la insistencia de la pertenencia de Jesús al judaísmo de su tiempo, la menor importancia que se le atribuye a la dimensión escatológica de su mensaje, la insistente calificación de Jesús como sabio (contestatario) y el escaso interés por la dimensión mesiánica de su persona.

Tras una panorámica donde aborda el marco histórico-geográfico, las fuentes y los criterios de historicidad, pasa a tratar temas en más profundidad, como la actividad de Jesús, comenzando por un momento clave, su bautismo. A partir de aquí, conoceremos a su grupo y las condiciones concretas en que se desarrolló su actividad pública y su mensaje central del reino de Dios. Su acción se caracteriza por los milagros y los gestos de acogida de pobres y pecadores. El mensaje del reino es el que determina la manera particular de cómo Jesús se sitúa dentro del pueblo y de sus tradiciones (controversias y conflictos). La gente se pregunta por su identidad y por el significado y el alcance de lo que realiza. Dar res-

puesta a esta pregunta es, en definitiva, para lo que escriben los evangelistas. Con este objetivo se exploran las indicaciones indirectas sobre la identidad de Jesús, y se preguntará si Jesús declinó la aceptación de los títulos que expresaban su identidad de forma explícita. La última parte del libro está dedicada al desenlace: la acción en el templo, la última cena como base para las prácticas culturales cristianas, y el relato de la pasión. El libro concluye con un epílogo a modo de proceso histórico que puede seguir el historiador a propósito de la resurrección de Jesús. El glosario pretende facilitar la comprensión de términos técnicos. El lector tiene en sus manos un libro serio, fuera de los sensacionalismos, por lo que es clarificador. Se trata de una presentación de la figura de Jesús aceptable para el cristiano y para quien muestre interés por conocerle, eso sí, desde una perspectiva crítica y personal. Es un resumen equilibrado de los estudios sobre el Jesús Histórico.– D. A. CINEIRA

J. SCHLOSSER (ed.), *The Catholic Epistles and the Tradition* (BETL 176), Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 2004, 24 x 16,5, 569 pp.

Este volumen recoge los artículos y ponencias presentados en el 52 *Colloquium biblicum Lovaniense* (23-25 julio 2003) cuyo título fue “Las epístolas Católicas y la tradición”. Está dedicado a todo el corpus, por lo que la diversidad de sus artículos es irremediable. No obstante, se han agrupado las contribuciones en secciones. A) Dos artículos están dedicados a las epístolas católicas en general, a modo de introducción. En ellos se intenta definir los lazos de unión dentro de este corpus tan dispar. Respetando el principio de autonomía de cada carta, llama la atención las relaciones existentes en estas obras desde el punto de vista formal y del contenido. Estas convergencias provienen de una larga tradición y de un trabajo de redacción.

El segundo grupo de artículos (9) analiza la carta de Santiago. Se nos presentará a este personaje como un sabio judío que se apropió de la sabiduría de Jesús y creativamente la re-expresó y desarrolló. J. S. Kloppenborg estudia la recepción de las tradiciones de Jesús en St y concluye que en sus paráfrasis, St revela la dependencia tanto de los dichos individuales Q como de las formas en que el Evangelio de los dichos enmarcó y desarrolló esos dichos, lo cual lleva a afirmar que St no depende únicamente de la tradición oral de la que Q fue compilada. St, empleando las técnicas retóricas de recitación y paráfrasis, transformó los dichos de Jesús gramaticalmente y en su aplicación, típico de la práctica de *aemulatio*, por lo que se trata de un producto propio. Otros dos artículos analizan la recepción de la tradición (continuidad o discontinuidad) en St. M. Konradt constata una relación entre St, 1 Ped y Mt: tanto Mt como St serían un testimonio de un cristianismo no paulino. B.T. Viviano trata la ley en St 1,25, entendida como la totalidad de la legislación mosaica. La carta habría que localizarla en Siria o el norte de Palestina (80-95 d.C) en círculos cercanos a Mt y sería la respuesta a una forma popular de entender y recibir el evangelio paulino. P. Keith estudia la cita de Lev 19,18b en St 2,1-13. P.A. Bernheim expone la actitud de la carta ante las riquezas y considera a la comunidad de St como “introversionista”, y no tanto reformista o revolucionaria. C. Marucci presenta las características lingüísticas de la carta: el autor o redactor era de lengua materna griega y con cierta educación helenista, aunque no excluye que pudiera ser un galileo o un judío. J. P. Yates presenta la recepción de la epístola en el mundo occidental latino y el papel que jugó S. Atanasio.

Otra sección de artículos estudian 1 Ped. R. Feldmeier realiza ciertas consideraciones sobre la soteriología y antropología. F. Vouga presenta la cristología de la carta y propone para ello la siguiente hipótesis: el conjunto de las afirmaciones cristológicas de la carta y de los campos metafóricos donde hace uso, debe ser entendido a partir de una isotopía temá-

tica constituida por el conjunto de la argumentación. La cristología de 1 Ped elabora una interpretación del destino de Jesús que parte del suceso histórico de la manifestación pasual y que la sitúa al centro de la historia del mundo. La carta instaura una dialéctica de discontinuidad y continuidad que expresa la doble metáfora de la piedra viviente y las piedras vivientes (1 Ped 2,1-5). E. Norelli analiza la recepción de 1 Ped en Clemente de Roma (donde las semejanzas no invitan a afirmar una dependencia), mientras que Policarpo sí la habría usado, aunque no la mencione expresamente, y también Ireneo. S.A. Fagbemi dedica su artículo a la identidad del “elegido” en 1 Ped y a las implicaciones para el creyente, pues sirve como corolario de la identidad de sus lectores dentro de su sociedad plural. F.J. van Rensburg investiga el AT en las metáforas salvíficas de 1 Ped, mientras que D. Rudman hace lo propio con 1 Pet 3-4 y el bautismo del caos. Otras cinco aportaciones se centran en 2 Ped y Jud, mientras que otra sección, dedicada a 1 Jn, consta de tres artículos: “la muerte expiatoria de Jesús según 1 Jn”, “La tradición como estrategia. Sobre la pragmática del argumento de la tradición en 1 Jn” y “la confrontación con los enemigos en 1 Jn y la presentación Judas en el Evangelio de Jn”.

Es de alabar el hecho de que un congreso dedique tiempo y atención a estas cartas finales y “olvidadas”, diversificando así un poco los estudios del NT. La importancia de las cartas radica en el hecho de que contribuye a esclarecer la historia de los cristianos de finales del s. I. Leídas desde una perspectiva menos estrictamente histórica y más teológica, enriquece la reflexión sobre la problemática de la recepción de la tradición.— D. A. CINEIRA.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir. ed. cast.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 3. Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*. Obra preparada por Joseph T. Lienhard, S. J. Ciudad Nueva, Madrid 2003, 24 x 17,5, 472 pp.

El presente volumen es el octavo en orden de aparición y el segundo dedicados a libros del A. T. Ha sido preparado, como es lógico, según los criterios seguidos en los volúmenes anteriores, que el lector de esta revista ya conoce. La introducción, relativamente amplia, presenta primero el problema que constituyó para los primeros siglos de la fe cristiana el Antiguo Testamento, la Biblia judía, así como las diversas soluciones que se dieron al mismo, unidas a un modo concreto de interpretarlo. Como, a excepción de Orígenes y san Jerónimo, el resto de los Padres no estaban capacitados para leerlo directamente en el hebreo original, el autor señala las traducciones, griegas y latinas, en que pudieron acceder a él. Luego informa sobre los pocos comentarios que produjeron los Padres a los libros del Pentateuco contenidos en el presente volumen, así como sobre el género literario de cada uno de ellos. Pero sí, respecto a nuestros tiempos, hay diferencia en cuanto a los géneros literarios, mayor es si cabe en el modo de hacer exégesis. Como el lector sin preparación específica se puede encontrar desorientado en medio de ella, sobre todo en la selva de sus alegorías, no le falta la ayuda necesaria. De hecho, se le enmarca esa exégesis dentro de la educación antigua, vinculándola al estudio de la “gramática” con sus tres momentos: la *enmendatio* o crítica textual, la lectura y la explicación o exégesis, y se le formulan los principios básicos y comunes que regulan la exégesis patrística, sin que falten las diversas orientaciones que, no obstante, se dieron.

Aunque no faltaron comentarios continuos a los libros de que se ocupa el presente volumen, no son ellos la fuente principal en que han bebido los autores de esta selección; en unos casos porque se han perdido, en otros porque su género literario no lo favorece. De

ahí que la mayor parte de los textos seleccionados procedan de tratados doctrinales, escritos pastorales, cartas y otros géneros literarios empleados por los Padres.— P. DE LUIS.

Teología

MARCHESI, Giovanni, *Gesù di Nazaret. Chi sei? Lineamenti di cristologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 23 x 15,5, 465 pp.

El prof. Marchesi es uno de los actuales estudiosos italianos de H. Urs Von Balthasar. Desde su trayectoria teológica como docente (Pontificio Instituto Oriental, Gregoriana) y como articulista de la *Civiltà Cattolica*, ofrece esta publicación que aparece en la colección de ensayos teológicos de la editorial San Paolo. Efectivamente, como sugiere el subtítulo, los 14 capítulos del libro no componen un nuevo manual de cristología, sino propiamente varios ensayos sobre la materia. Eso sí, todos ellos perfectamente entrelazados en torno al tema de la autoconciencia de Jesús, que sirve de hilo conductor. El libro aborda, por tanto, una de las cuestiones más difíciles de la psicología humana de Jesús: “¿sabía Jesús que era Dios?”. Trata de reactualizar la compleja problemática que suscitó encendidos debates teológicos durante la primera mitad del s.XX y provocó varias intervenciones del magisterio. Desde un planteamiento cristológico “descendente” o “desde arriba” y mostrando una neta afinidad con las posiciones de Balthasar y Galot al respecto, el autor no renuncia a manifestar su discrepancia con ellos en algunos puntos y a esbozar su propia propuesta (por ejemplo, defendiendo la tesis de una visión beatífica “puntual”).

Hay que reconocer lo original del esfuerzo de Marchesi al tratar de hacer una presentación orgánica del misterio de Cristo a partir de la conciencia que tuvo sobre su propia persona y misión “a la luz de las fuentes originarias de su historia, como son los evangelios y los escritos del NT”. Pero se trata de una empresa demasiado arriesgada precisamente porque carece de sólidos fundamentos bíblicos. El NT no se interesa por la conciencia de Jesús, sino por su persona. Como han puesto de relieve muchos autores (F. Hahn, W. Pannenberg, J. Gnllka), en Jesús más que “auto-conciencia” lo que hay es una “conciencia relacional” y es preferible hoy hablar de “conciencia de enviado” o “autoridad de misión” (*Sendungsautorität*). Así lo entiende también el documento de la Pontificia Comisión Bíblica *Biblia y Cristología* (1984) que el autor omite. El libro, encuadernado en pastas duras, tiene una amplia gama de destinatarios. No sólo está dirigido a estudiantes de teología, agentes de pastoral y catequistas, sino también a no creyentes y a todos “aquellos que creen que no creen”. Sinceramente creemos que por la temática que trata difícilmente será accesible a alguno de esos grupos.— R. SALA.

HAERS, J. – DE MEY, P., eds., *Theology and Conversation. Towards a Relational Theology* (= BETL 172), Leuven University Press- Peeters, Leuven 2003, 24 x 15,5, 923 pp.

Es la publicación de las actas del III Congreso de Teología Sistemática (LEST III) organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina en Noviembre 2001. En esta ocasión este prestigioso evento internacional se centró en el tema de la pluralidad y diversidad de la teología contemporánea. Se proponen las ideas de “relación” y “conversación” como claves para la renovación de la reflexión teológica. Todas las conferencias y

las principales ponencias presentadas se han agrupado en tres grandes bloques: Trinidad, Eclesiología y Espiritualidad.

En el primer bloque, sobre Dios y la Creación, se pueden encontrar reflexiones de carácter fundamental tanto sobre temas bíblicos como metodológicos, en relación con la antropología teológica, la escatología y la trinitología contemporánea. Algunos de los autores estudiados son W. Kasper, C.M. LaCugna, K. Hemmerle y J. Newman. La segunda parte, que reflexiona sobre la Iglesia y el mundo, analiza la realidad multiforme del diálogo como una praxis eclesial. Unos artículos tocan el tema del diálogo en la Iglesia católica (T.A. Salzman, T.J. Crutcher). Otros ponen de relieve el diálogo intereclesial e interreligioso en un mundo pluralista (R.J. Schreiter, J. Dupuis, P. Valkenberg). Hay también algunas contribuciones que tratan situaciones más específicas en las que este talante eclesial ha jugado y sigue jugando un papel importante (L.N. Nwankwo, D.K. Ocvirk, D. Claes). El último bloque, sobre Teología y Espiritualidad, sugiere una renovada metodología teológica a partir de las complejas relaciones históricas entre teología y espiritualidad, así como también una "estética teológica" entendida como diálogo con el mundo artístico, particularmente con el literario y musical. Entre las aportaciones de este último tipo es muy interesante el artículo de J. Ardui (Lovaina) a pesar de lo provocativo de su título ("El card. Ratzinger y la música Rock: ¿Es imposible el diálogo?", pp. 893-906).

Resulta en conjunto un panorama muy estimulante que desafía a la teología actual a repensar y rearticular el discurso teológico desde esta perspectiva "conversacional". En este sentido, el libro ofrece, sin duda, una buena iniciación básica y numerosas pistas para desarrollar un proyecto global de investigación teológica. El volumen termina con un índice de autores.— R. SALA.

PIZZUTO, P., *La teologia della rivelazione di Jean Danielou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, Pontificia Università Gregoriana Editrice, Roma 2003, 16'5 x 23'5, 624 pp.

La presencia teológica del gran historiador de la teología Jean Danielou en el concilio Vaticano II no ha pasado desapercibida por los estudiosos del concilio en ningún momento postconciliar. El estudio que presentamos intenta dejar constancia de cómo, lo que se podría llamar la teología de la revelación elaborada a través de estudios de investigación realizados por el Danielou, han dejado su impronta tanto en el proceso de elaboración de la Constitución *Dei Verbum*, como en los momentos últimos de su redacción. Se estudia en un primer momento la presencia del pensamiento teológico del prof. Danielou en el Proemio mismo de la Constitución, donde llega el autor, después de una concienzuda investigación, a la conclusión de ser él el autor de dicho texto. A su vez sigue presentando en capítulos posteriores la teología de la revelación en los escritos de Danielou, concluyendo con reflexiones en torno a elementos nuevos que fue aportando en este campo y la incidencia de los mismos en la elaboración posterior de un programa completo que sirva de desarrollo del tema del darse a conocer de Dios en la historia de los hombres. Si bien es cierto que el campo de investigación al que dedicó toda su vida el autor estudiado en el presente trabajo se centrara fundamentalmente en los primeros siglos de la reflexión teológica, no obstante supo extraer de esos estudios lo mejor para elaborar una síntesis de la mejor teología sobre la Palabra de Dios y la forma cómo debe ser leída y entendida por todo aquél que se acerque a su estudio. Agradecemos al autor de esta obra la aportaciones que nos ha ofrecido en la misma y esperamos que estudios de esta índole vayan enriqueciendo el acervo teológico que colabore para una mejor comprensión de los documentos elaborados por el concilio Vaticano II.— C. MORÁN.

SESBOÛÉ, B., *El Magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*. Mensajero, Bilbao 2004, 15 x 21'5, 413

La preocupación del autor en los diversos artículos que configuran este estudio se centra fundamentalmente en cómo conciliar el servicio del Magisterio como servicio a la comunidad cristiana católica, con la fidelidad a la verdad dentro de la legítima libertad en la cual el creyente expresará y vivirá su fe. La necesidad de una instancia crítica de unidad en la comunidad de fe es un dato que hay que salvar en el marco de la teología de la transmisión de la fe. Pero la dificultad surge en el ejercicio de ese ministerio eclesial, donde se ha de conciliar la legítima apertura a la acción del Espíritu en cada creyente, el *sensus fidei*, como colaboración en la presentación y estudio de la verdad y la forma de ejercer el ministerio de la unidad en la comunidad, dentro de un marco de libertad cristiana. El autor a través de estudios realizados en distintas circunstancias intenta explicar todo ello, comenzando por aclarar la noción de Magisterio en la historia de la Iglesia y de la teología, el sentido del *sensus fidelium*, qué significa la libertad religiosa en el marco eclesial y teológico, aspectos de la relación verdad-historia en algunos documentos del Magisterio, el tema de las conferencias episcopales, el tema de la colegialidad episcopal y sus implicaciones, concluyendo con algunas cuestiones sobre el ejercicio del magisterio en la actualidad y en el diálogo ecuménico. Todo ello puede ayudar al lector para llegar a elaborar un juicio personal sobre el tema que se ha propuesto al principio de su estudio el autor y que hoy siguen proponiéndose muchos de los católicos interesados en estas cuestiones. Muy buena idea la de ofrecer en una síntesis teológica los estudios del autor sobre el tema del magisterio y esperamos que sirva para una mejor comprensión de uno de los puntos que más dificultades ha creado en la Iglesia de los últimos tiempos.— C. MORÁN.

PIKAZA, Xabier, *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz* (= Presencia Teológica 134), Sal Terrae, Santander 2004, 21,5 x 13,5, 197 pp.

Hasta el siglo pasado parecía que nada ponía seriamente en cuestión el futuro de la humanidad sobre el planeta. En cambio, comenzamos el nuevo milenio bajo la amenaza cierta de tres “bombas mortales” (la nuclear, la genética y la del terror social) y la de la destrucción del sistema ecológico. Las religiones no van a aportar recetas mágicas, pero sí tienen una palabra que decir en esta encrucijada. Pikaza lleva muchos años dándole vueltas al tema. La violencia y las religiones son los dos ejes sobre los que gira este nuevo trabajo de investigación. Consta de cinco capítulos. El primero es introductorio y el último recapitulativo y conclusivo. En la introducción se estudia la violencia y la guerra como realidades humanas desde una perspectiva histórica y fenomenológica. Los caps. 2-4 contienen un análisis comparativo de la guerra y la paz en las grandes religiones: el judaísmo (cap. 2), el cristianismo y el islam (cap. 3) y las religiones orientales (cap. 4). El judaísmo aparece como profecía de paz en medio de la violencia de lo sagrado. Cristianismo e islam como proyectos históricos de pacificación en medio de cruzadas y guerras santas, antiguas y nuevas (capitalismo global, fundamentalismos). Finalmente, las religiones orientales (taoísmo, hinduismo y budismo) ofrecen un contrapunto de paz interior mediante el equilibrio con la naturaleza, la mística y la no-violencia.

En la Conclusión, el autor avanza en veinte puntos su “Propuesta de paz”, inspirada en la tradición judeocristiana. Este proyecto de paz universal está articulado en tres ámbitos: cósmico-biológico (tesis 1-4), religioso (tesis 5-11) y cristiano (tesis 12-18). Y culmina con dos tesis finales que presentan la paz como Palabra y Evangelio: “La Iglesia sólo puede

ofrecer paz, siendo ella misma palabra encarnada de paz”; “No hay verdad cristiana independiente del amor. No hay amor cristiano sin oferta y despliegue de paz”.– R. SALA.

SOBRINO, Jon, *Cartas a Ellacuría 1989-2004*, Trotta, Madrid 2004, 20 x 12, 154 pp.

Cada año desde 1990, como una tradición venerable, J. Sobrino dirige una carta a I. Ellacuría, que es leída en la capilla de la UCA de San Salvador en la primera quincena de Noviembre. En este librito se recopilan todas las aparecidas hasta ahora. No es propiamente un epistolario, sino que, como señala su autor, se trata más bien de soliloquios, “un hablar conmigo mismo en presencia de Ellacuría”. Encabezadas siempre por el entrañable “Querido Ellacu”, unas, sobre todo las de los primeros años, descubren al hombre y al cristiano. Un Ellacuría mucho menos conocido que el filósofo y el teólogo: su fe en Dios y el impacto en él de la causa de Jesús, de la Iglesia de los pobres, de determinadas personalidades (Mons. Romero, los mártires). Otras cartas son comentarios en voz alta en los que el autor comparte con su interlocutor algunos de los acontecimientos más relevantes del año: la tragedia del Mitch, el Jubileo del 2000, el 11-S. Por último, hay cartas en las que se reflexiona sobre el ambiente cultural y el espíritu humano a la luz de las mejores intuiciones del jesuita salvadoreño.

El libro reproduce los textos originales con ciertos retoques. Para esta edición, J. Sobrino ha introducido tres elementos que contribuyen a apreciarlos mejor en toda su frescura. Ha puesto título a todas las cartas, pues algunas no lo llevaban, para resaltar su contenido. Ha incluido unas pocas notas a pie de página para hacer referencia a algún texto bíblico o citar alguna obra. Y, por último, después de cada carta, ha añadido sus “Contextos”, es decir, notas explicativas, más o menos breves, que ayudan al lector a situar los textos.

Cuatro días después del asesinato de Mons. Romero, I. Ellacuría decía en el aula magna de la UCA: “Con monseñor Romero Dios pasó por El Salvador”. A los veinticinco años de su martirio resulta esperanzador leer la carta titulada con esas mismas palabras (7) y los avatares de su proceso de canonización (pp. 82-84). Como escribe Sobrino, Romero “le debía a Ellacuría” su asesoría teológica y ético-política. Por su parte, Ellacuría “le debía a monseñor Romero” algo más profundo, en definitiva, su fe.– R. SALA.

AA.VV., *O presente do homem. O futuro de Deus. O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado*, Congresso de Fátima, UCP, Fátima 2004, 23,5 x 16,5, 439 pp.

El Congreso Internacional de Teología de Fátima, organizado anualmente por la facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa, es seguramente el escaparate más importante de la teología lusa contemporánea. En él se dan cita los más destacados autores portugueses junto a un plantel de especialistas de todo el mundo. Esta publicación recoge las actas del Congreso del 2003 que se desarrolló en tres jornadas (10-12 de Octubre).

La primera jornada, en torno al tema “El santuario y lo sagrado”, tras el saludo a los participantes del Obispo de Leiria-Fátima y la presentación del congreso por el prof. J.J. Ferreira de Farias, contó con cinco conferencias a cargo de los prof. Da Silva y Duque (Braga), Farias y Silva (Lisboa) y Sequeri (Milán). La jornada central estuvo dedicada a abordar la problemática de “la Idolatría y la Fe”. Entre los teólogos portugueses intervinieron los prof. Coutinho y Vila (Braga) y Torgal (Lisboa). Entre los invitados extranjeros,

los prof. Del Cura (Burgos) y Dupuis (Roma). La exposición del primero, titulada “El conflicto creencia-increencia”, versó sobre la cuestión de la increencia como un fenómeno postcristiano que marca un cambio epocal, del que los propios cristianos son en buena medida responsables (GS 19), y que ha traído como consecuencias la reducción de la religión a la esfera privada y la irrelevancia pública de la fe. La conferencia de J. Dupuis, “Diálogo interreligioso: un desafío para la identidad cristiana”, repasó las tesis de su último libro sobre el fundamento teológico y las implicaciones prácticas del diálogo interreligioso como parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Ésta tiene el valor añadido de ser una de las últimas pronunciadas por el jesuita belga antes de su muerte. Cerró la segunda sesión el card. Policarpo que disertó sobre “El futuro de Dios”. La última jornada, sobre “Los santuarios de las diferentes religiones”, contó con un panel de testimonios a cargo de varios representantes religiosos, moderado por el Presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, Mons. M. Fitzgerald. Todas las conferencias se reproducen en la lengua original. De alguna se ofrece excepcionalmente un pequeño resumen en otra lengua. Junto al índice general del desarrollo del Congreso, se ofrece también el índice alfabético de los conferenciantes.— R. SALA.

TERTULIANO, *A los mártires, El escorpión, La huida en la persecución*. Introducción, traducción y notas de Constantino Áncel Balaguer y José Manuel Serrano Galván (+). (Biblioteca de Patrística. 61), Ciudad Nueva, Madrid 2004, 20,5 x 13, 194 pp.

Entrar en contacto con Tertuliano es encontrar un personaje único e inclasificable; un personaje que resulta seductor, aun contemplado desde posiciones diferentes. Cuando no cautiva la solidez de sus convicciones, mientras le duran, cautiva el vigor de su razonamiento, cuando no de su palabra; cuando no impresiona su incisividad, sorprende su mordacidad. Esto siempre, pero sobre todo cuando trata sobre una realidad en la que, por las circunstancias de la época que tocó vivir, él consideraba que entraba en juego algo fundamental de la existencia cristiana. Una de esas realidades era el martirio, con cuya posibilidad al menos tenía que enfrentarse todo cristiano que quisiese ser coherente con su fe. Tal es el tema común a las tres obritas que contiene el presente volumen, que responden a distintas circunstancias y fueron escritas en distintos momentos. La introducción, suficientemente amplia, aporta los datos suficientes primero sobre la vida y personalidad de Tertuliano. Sin pretender realizar una biografía científica, recoge los datos tradicionales, y en algunos aspectos sólo convencionales, de la vida del autor africano, enmarcados en el contexto geográfico y político, y dando el necesario relieve tanto al montanismo en sí mismo como al Tertuliano montanista, periodo al que corresponden las dos últimas obras señaladas. Por ser necesaria para entender las tres obritas, ofrece también información adecuada sobre distintos aspectos del hecho del martirio: la terminología, aún no fijada del todo, de Tertuliano, las causas externas que provocaban la persecución que llevaba al martirio, y la posición de los gnósticos que se oponían a él y a los que tiene en el punto de mira, al menos en la tercera de las obras. Por último, examina cada uno de los tres tratados, señalando la fecha y la ocasión en que fueron compuestos, su estructura y una síntesis de su contenido doctrinal. A diferencia de otras obras de contenido más dogmático, las presentes se leen con gusto, sin necesidad de unos conocimientos más específicos sobre el pensamiento cristiano de aquel momento. Las notas que acompañan la traducción son en su mayoría referencias bíblicas, pero no faltan algunas referidas a personas mencionadas en el texto o que aclaran ideas o conceptos que pueden llevar a confusión.— P. DE LUIS.

TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico*. Introducción, texto griego, traducción y notas de José Pablo Martín (Fuentes Patrísticas 16), Ciudad Nueva, Madrid 2004, 23 x 15, 334 pp.

La obra *A Autólico* es el único escrito de Teófilo de Antioquia, autor de finales del s. II, que ha llegado hasta nosotros. Por distintas circunstancias, en la investigación moderna ha ocupado espacios marginales, siempre para corroborar planteamientos de otros exponentes de la literatura cristiana de la época. Aquí se ofrece el texto griego y su traducción española como instrumento de estudio de este importante testimonio de los orígenes cristianos y de las cuestiones que lleva adjuntas.

En efecto, habitualmente se le ha catalogado entre los apologistas cristianos del s. II, “más como ejemplo de este tipo de escritor que como caso particular de la literatura cristiana y expresión de una de sus especies”; esto es, sin reconocerle su carácter diferencial que se manifiesta en el silencio sobre Jesucristo y su obra, en su concepción de la historia y de la salvación, de la *metanoia* y de la ética, y en la ausencia de una tipología unificadora del Antiguo y del Nuevo Testamento. Respecto al silencio sobre Jesús, J. P. M. rechaza explicarlo como táctica misionera o como fruto de un judeocristianismo arcaico y, siguiendo a F. Loof, se inclina por ponerlo en relación con la teología de Antioquia que se manifestaría luego en Pablo de Samosata, muy atada al monoteísmo judío y poco proclive a la distinción de personas en Dios.

Por considerar que no cumple todos los requisitos para ser considerado como una apología, J. P. M. considera que la obra en su conjunto se acerca más al género literario del protréptico, aunque contenga pasajes que cuadran bien con la diatriba y, en los libros II y III, con el género exegético y el de los anales, respectivamente. Al destinatario no le puede dar otra concreción histórica que la intelectual: un hombre culto con interés en examinar la propuesta cristiana, diferenciada ya de las tradiciones griegas dominantes. Examina también las peculiaridades lingüísticas de la obra y, a continuación, las citas y referencias a la literatura judía, griega y helenista, y cristiana. Respecto a la judía, usa ante todo los LXX, en una versión común a judíos y cristianos, aunque con ocasionales variantes. El concepto de profecía, término con que designa en bloque todo el AT, lo juzga de especial importancia, al ver en él la clave de la propuesta al interlocutor helenista que busca la verdad, hecho que le acerca más a las posiciones rabínicas y alejandrinas que a la predicación cristiana de los orígenes. El autor de *A Autólico* menciona y cita ampliamente a Flavio Josefo y, según J. P. M., se inspira también en Filón, para él “la fuente directa para definir el contexto de la escuela teológico-filosófica de Teófilo”. Teófilo es el autor cristiano hasta su tiempo que cita a más autores griegos o helenistas, pero, a diferencia de otros autores de la época, no muestra ningún interés por descubrir en ellos elementos comunes con la fe cristiana, aunque constate alguna coincidencia. En cuanto a la literatura cristiana, es, hasta entonces, el autor cristiano que tiene más amplio conocimiento de los libros que pertenecen o pertenecieron, en algún momento y lugar, al canon del NT. J. P. M. se alinea con Harnack en la tesis minimalista respecto del *status* religioso que Teófilo asigna a sus citas de libros del NT. No se olvida de las citas de la Sibila y, en cuanto a una relación especial con Celso, considera altamente probable la tesis defendida por otros estudiosos, según la cual *A Autólico* es una respuesta al *Discurso verdadero* del crítico anticristiano. Por último, examina también la presencia de nuestra obra en la historia de las ideas cristianas; en conjunto advierte en el cristianismo de Teófilo un desplazamiento cultural cuya base es distinta de la que predominaba en la primera comunidad cristiana; ve lo característico de Teófilo en la permanencia de una especie de teología de la historia diferente de la de Pablo.

El texto griego de la edición sigue ante todo al códice V, reconociendo la mayoría de las correcciones del s. XVI, a través de la lectura de Otto, siguiendo a veces sus opciones así como las de Marcovich. Para el aparato crítico ha optado por un criterio intermedio entre la parquedad y la meticulosidad. En cuanto a las fuentes ofrece primero las del AT y NT y busca ser muy detallado en las referencias a escritores cristianos contemporáneos, y menos a otros posteriores a Orígenes. Incluye asimismo numerosas referencias a autores helenistas no cristianos.

En cuanto a la traducción española, según palabras de su autor, "quiere ser una correcta expresión castellana, que manifieste al lector de modo integral el contenido semántico del original y, en cuanto fuere posible, la articulación de su sintaxis". Aunque ha tratado de interpretar cada término griego con el mismo término castellano, cuando se trata de la misma valencia lexical, reconoce que no siempre le ha sido posible. En las notas ha dado preferencia a las conexiones de los tres libros entre sí y a las internas de cada libro y a sus conexiones con las fuentes. De distinta extensión, doctrinalmente son ricas y resumen en buena medida el contenido de la bibliografía pertinente.— P. DE LUIS.

GREGORIO MAGNO, *Libros morales/2 (VI-X)*. Introducción, traducción y notas de J. Rico Pavés (Biblioteca de Patrística, 62), Ciudad Nueva, Madrid 2004, 20,5 x 13,5, 424 pp.

Los *libros morales* de san Gregorio Magno son una obra extensa que consta de 35 libros. Los cinco primeros vieron la luz en esta misma colección hace ya siete años; de ellos nos ocupamos en su momento en esta misma revista, reseña a la que remitimos (cf. *Estudio Agustiniiano* 34 [1999] pp. 157-158). Este segundo volumen ofrece al lector la traducción de otros cinco libros, del sexto al décimo, que comentan desde Job 5,3 hasta Job 12,5. Como no podía ser de otra manera, los criterios son los mismos que los del volumen anterior. A la traducción le precede una página de Presentación con los datos esenciales sobre la obra y una muy breve Introducción, referida a estos cinco libros, en la que sintetiza el contenido de cada uno de ellos y pone de relieve lo que tienen de más significativo. Como es habitual en la serie, concluye con un índice bíblico y un detallado índice de nombres y materias.— P. DE LUIS.

MOLTMANN, Jürgen, *La venida de Dios. Escatología cristiana*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2004, 13,5 x 21 cm. 446 pp.

Jürgen Moltmann es uno de los teólogos más destacados del siglo XX. Doctor en teología y profesor de esta materia en la Universidad de Tubinga, pertenece a la Iglesia Evangélica Protestante. Su producción teológica es muy amplia y son ya más de treinta libros suyos los que han sido traducidos al castellano, en especial por Ediciones Sígueme de Salamanca. Las ideas de la presente obra las expuso el profesor Moltmann durante estos últimos años en lecciones impartidas en Tubinga y la Emory University de Atlanta. Ha sido escrita para teólogos y teólogas estudiantes y profesores, y también para personas interesadas y amantes de la teología. La escatología suele ser considerada como "la doctrina acerca de las últimas cosas" o "del fin de las últimas cosas". Pensar así, es pensar rectamente en sentido apocalíptico, pero no es entender la escatología en sentido cristiano. Moltmann, desde el principio, deja bien claro que la escatología cristiana no tiene nada que ver con "soluciones finales" apocalípticas, porque su tema no es en absoluto "el final", sino, muy

lejos de eso, la nueva creación de todas las cosas. La escatología cristiana es la esperanza que recuerda la resurrección de Cristo Crucificado y por eso habla de nuevo comienzo en medio del final de la muerte.

Esta obra de Moltmann sobre la escatología –escrita treinta años después de su "Teología de la esperanza"–, se halla en total consonancia con aquella doctrina de la esperanza. Aquí se trata de la teología de la esperanza en un sentido especial, es decir de los horizontes de expectativa para la vida personal, para la vida política e histórica y para la vida del cosmos. Con la presente escatología el autor intenta ofrecer una integración de las perspectivas, a menudo tan divergentes, de las denominadas escatología individual y escatología universal, de la escatología de la historia y de la escatología de la naturaleza. En un primer capítulo, de carácter introductorio, se hace un resumen de las principales aportaciones al tema de los pensadores del siglo XIX. Comenzando por A. Schweitzer y O. Cullman, K. Barth y R. Bultmann; siguiendo con E. Bloch, F. Rosenzweig, G. Scholem, W. Benjamin; para concluir presentando a J. Taubes y K. L'with.

Las cuatro partes siguientes corresponden a los cuatro horizontes en los que, según Moltmann, se desarrolla la escatología cristiana: 1.– Es esperanza en Dios, en lo que respecta a la gloria de Dios (Escatología divina). 2.– Es esperanza en Dios en lo que respecta a la nueva creación del mundo (escatología cósmica). 3.– Es esperanza en Dios en lo que respecta a la historia de los hombres en la tierra (Escatología histórica). 4.– Es esperanza en Dios en lo que respecta a la resurrección y la vida eterna de las personas humanas (Escatología personal).

Aunque el "orden óptico" de los horizontes de la escatología indicada es el arriba indicado, a la hora de desarrollarlo el autor sigue el orden inverso, partiendo de la escatología individual para concluir con la escatología divina. Obra densa en contenidos, tiene el mérito de la precisión y la claridad, propias de un gran profesor. Creo que lo que a partir de ahora se escriba o se enseñe sobre escatología debe tener en cuenta esta visión integradora ofrecida por el teólogo Moltmann. Realmente una joya.– B. SIERRA DE LA CALLE.

FERNÁNDEZ RAMOS, Felipe, *De la muerte a la vida*. Ediciones San Esteban, Salamanca 2005, 13'5 x 22'5 cm. 147 pp.

El profesor F. Ramos es autor de numerosas monografías bíblicas y catedrático jubilado de la Universidad Pontificia de Salamanca. En esta obra el autor une los dos misterios más profundos e inquietantes del hombre: la muerte y la vida. Y los presenta estableciendo una relación mutua entre ellos. Ninguno de los dos tiene entidad en sí mismo. Aceptando respetuosamente el "misterio", el Prof. Ramos se centra más bien en "el problema". Propone la necesidad de renunciar a las representaciones mitológicas de los orígenes, al dualismo platónico, a la especulación apocalíptica, a los antropomorfismos que acentúan la imagen de Dios que actuaría como lo haríamos nosotros en el terreno de la muerte, el juicio, el periodo de purificación intermedia..

El autor se propone proyectar sobre nuestra vida y sobre nuestra muerte las más puras esencias que llegan hasta nosotros desde el misterio de Cristo muerto y resucitado. Y ello a través de un proceso de inculturación. Su mensaje se centra en la Biblia, pero no entendida como fuente indiscutible de verdad en todos los campos del saber sino como fuente de "verdad saludable", la que ha sido revelada para nuestra salvación, como reconocer el Vaticano II. Se defiende la necesidad de presentar nuestra esperanza desde nuevos planteamientos, no desde el pensamiento platónico, sino desde las enseñanzas de Jesús y su misterio de muerte y resurrección. De ahí que se defienda la resurrección en el momento del

morir y se rechace el estado intermedio. Destaca también la unidad entre la vida presente y la vida futura, por lo que al esperanza cristiana, que nace de la fe, debe traducirse en praxis adecuada. La experiencia docente del autor hace que su ensayo - que afronta un problema ciertamente no fácil -, resulte clarificador. Obra sin duda estimulante.- B. SIERRA DE LA CALLE.

O'CALLAGHAM, Paul, *La muerte y la esperanza*. Ediciones Palabra, Madrid 2004, 13'5 x 21'5 cm. 120 pp.

El autor -sacerdote de la Prelatura del Opus Dei- es actualmente Decano de la Facultad de Teología y Ordinario de antropología teológica en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma. La obra tiene un doble origen. Por una parte, los elementos fundamentales del ensayo fueron desarrollados en una ponencia presentada en el año 2000 durante el XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Por otra parte la participación del Prof. O'Callaghan en el "Curso dos Obispos" organizado por la Archidiócesis de Río de Janeiro en febrero de 2004, le dio la oportunidad de rehacer por completo el texto e integrar varios nuevos elementos importantes.

La reflexión se desarrolla en cinco capítulos. En el primero se presenta una breve fenomenología de la muerte a la luz de la común búsqueda de la inmortalidad humana. En el segundo se intenta enfocar la muerte humana desde el punto de vista de la revelación cristiana. El tercero - que es el eje del libro-, está centrado en la vida del creyente como una incorporación a la muerte y resurrección de Jesucristo. En el cuarto capítulo se afronta la cuestión de la "escatología intermedia", de la que el autor es partidario. En el quinto capítulo, finalmente, se ofrece una reflexión sobre dos temas: el lugar de la justicia humana en la predicación cristiana en el contexto del más allá; y el sentido de la muerte y del morir humanos. La obra, escrita desde la ortodoxia católica, muestra cómo la palabra muerte es inseparable de la palabra esperanza. Invita a mirar hacia adelante con serenidad, fundados en Cristo resucitado nuestra única esperanza.- B. SIERRA DE LA CALLE.

GHIO, Giorgio, *La deliberazione vitale come origine ultima della certezza applicata a Dio. Indagine sugli elementi d'ignoranza presenti nella certezza*, Università Gregoriana, Roma 2004, 17 x 24, 251 pp.

La publicación pertenece a la colección que la universidad Gregoriana de Roma hace de las mejores tesis aprobadas en su seno, en este caso de un sacerdote italiano que culmina sus estudios tanto de ciencias bíblicas como de teología fundamental. El tema elegido es el de la certeza de fe o, dicho de otro modo, el de la credibilidad de la fe. La certeza teológica, como el de las ciencias sociales, no procede por demostración empírica, sino lógica. Pero en el caso de la fe la lógica todavía queda más restringida, no se basa en acuerdos generales o de sentido común, sino en percepciones existenciales de confianza. En suma, la certeza de la fe se basa en la esperanza de sentido. Existe una fe profana que hace posible la vida en medio de la incertidumbre, desde subirse a un avión hasta casarse, y ella es la base de la fe religiosa, la convergencia de pequeñas confianzas que entreveradas forman una espiral compacta, como una cuerda compuesta de pequeños hilos de esparto. Una parte de la tesis considera los aspectos filosóficos de la certeza, según las ideas de Wittgenstein y del australiano John Mackie. Y otra parte se detiene en los aspectos teológicos, centrados en las posiciones del teólogo evangélico Jüngel, el ortodoxo Yannaras y el católico

Verweyen. Conjunta así todos los rasgos posibles de la certeza religiosa, los profanos y los cristianos en su pluralidad ecuménica.– T. MARCOS.

KROEGER, Matthias, *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*, Kohlhammer, Stuttgart 2004, 15,5 x 23, 420 pp.

El libro persigue la conciliación perdida con la modernidad: mundo y religiosidad, razón y fe, secularidad y espiritualidad. Desde el Renacimiento las distancias no parecen sino agrandarse, sea debido a la ciencia, a los valores, a la organización social. Y el caso es que las invocaciones axiológicas modernas proceden del cristianismo, pero es como si se hubieran vuelto contra él, en una especie de imposible complejo de Edipo, como si pensarán que no pueden afirmarse sino en la independencia de su origen. Libro denso en ideas y páginas, de un profesor protestante de la universidad de Hamburgo, que propone la conciliación desde un gran eclecticismo, que a muchos parecerá excesivo. Acepta la separación entre religiosidad y espiritualidad, la segunda más libre y espontánea, preferible a la normatividad religiosa. Igualmente se aproxima a una religiosidad sin Dios, una fe no teísta, una fe desde el misterio, desde la divinidad impersonal. Otro capítulo se inscribe en la absolutidad del cristianismo para la salvación, Jesucristo como camino único hacia Dios, el valor universal de la redención. Reinterpreta igualmente los conceptos básicos de la fe cristiana (desde el punto de vista protestante) en aras del acercamiento a una espiritualidad alternativa: gracia, pecado, justicia, sufrimiento; repropone a Lutero acomodado a la mentalidad actual. La situación eclesial es de crisis, vivimos en un mundo poscristiano, es necesario un nuevo esfuerzo de acercamiento por parte de la Iglesia hacia la increencia e indiferencia rampantes. La duda de su propuesta es si no se habrá pasado en su voluntad de aproximación, el riesgo de pérdida de identidad. La alabanza está en su sincero análisis de la realidad cristiana en el mundo, su interés en explorar nuevas vías de síntesis, de no arrojar la toalla. Cristianismo y secularismo, misticismo y racionalidad, luteranismo y catolicismo, filosofía y teología quedan hermanadas en su intento de estar a la altura de los tiempos.– T. MARCOS.

HÜNERMANN, Peter – HILBERATH, Bernd Jochen (hrsgs.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1. Die dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004, 16 x 24,5, 956 pp.

HÜNERMANN, Peter – HILBERATH, Bernd Jochen (hrsgs.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2. Sacrosanctum concilium. Inter mirifica. Lumen gentium*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004, 16 x 24,5, 611 pp.

Jóvenes, éramos tan jóvenes... Se cumplen ya, cómo pasa el tiempo, 40 años de la clausura del concilio Vaticano II y nos aproximamos al 50 aniversario de su inicio. Han cambiado muchas cosas, para empezar la propia piel, pero también la piel del mundo, ahora en la época de la globalización, dicen, para bien y para mal, del terror y la economía, del clima y los productos básicos. La loable editorial Herder festeja la efemérides como se merece, con una reedición de los documentos del concilio y nuevos comentarios actualizados. Una edición elegante en la presentación, esforzada para el servicio de consulta, cuidada en los detalles. Un lujo en honor del Vaticano II, como es sabido, el acontecimiento más significativo de la Iglesia católica del siglo XX, en el que se hizo humilde para acercarse a los hombres y sociedades del mundo, se abrió para permitir la influencia de filosofías y cien-

cias del tiempo, fomentó la renovación de sus estructuras para que todos sus miembros se sintiesen integrados, de la liturgia a la autoridad episcopal... El mundo y los cristianos lo han agradecido, aunque queden todavía muchas cosas por hacer. Precisamente por esto, esta colección no será sólo celebrativa sino también reivindicativa, no sólo una feliz conmemoración del pasado sino también un esperanzado ofrecimiento para el futuro.

El volumen 1 se concentra en los textos conciliares. Su pretensión es la máxima fidelidad a los documentos. Presenta así cada página a dos columnas, en una el texto original latino y en la otra la traducción alemana, una traducción nueva, *ad hoc* para la edición, en la que busca la máxima aproximación al original, aunque se pierda en belleza, intentando llamar la atención sobre el texto oficial aun a aquéllos que no sean expertos en la lengua latina, más o menos todos precisamente después del concilio, para algunos como el actual papa uno de los más clamorosos fallos posconciliares. El responsable de ella es Peter Hünermann, corresponsable también de la colección y conocido igualmente por la última edición bilingüe del Denzinger. El orden de los documentos conciliares es el cronológico, pretendiéndose también fidelidad al flujo y asentamiento histórico de las ideas que iban encontrando acomodo en la Iglesia de modo oficial. Se cierra el volumen con un grueso apartado de índices: índice de citas bíblicas; índice sistemático (revelación, Trinidad, etc) muy detallado (90 páginas), que sirve para captar la doctrina general del concilio (además de ayudar a los estudiantes); índice de conceptos latinos; índice onomástico; índice de textos magisteriales; y el índice de los textos del Vaticano II, no sólo por páginas, sino por números (el modo clásico de citarlos), que a su vez están subdivididos en párrafos. Todo un lujo de información y facilitación del trabajo.

El volumen 2 comienza la serie de comentarios, en este caso son tres, al parecer siguiendo igualmente el orden cronológico de aprobación de los documentos. El esquema de estudio de cada texto es común: una introducción sobre la situación previa al documento, los esquemas preparatorios y las discusiones teológicas; luego el comentario del texto, capítulo a capítulo y número por número; y se concluye con una valoración final, sobre la recepción y las consecuencias pastorales y teológicas; remata una amplia bibliografía sobre el tema particular. Sobre la *Sacrosanctum concilium* (R. Kaczynski) el estudio introductorio recrea el movimiento litúrgico, la avanzadilla de la renovación, que incluía en su corriente los movimientos bíblico, laico y ecuménico. No fue casualidad que SC fuera el primer documento conciliar aprobado y el aspecto más visible de la renovación posconciliar (las lenguas vernáculas en la liturgia). *Inter mirifica* (H.J. Sander) fue el documento más insignificante del concilio, que dejó descontentos a todos, pero en la era de la comunicación y de la revolución audiovisual no podía dejarse de decir algo por parte de un concilio que querían modernizar a la Iglesia. Y finalmente, la *Lumen gentium* (P. Hünermann), centrado en el tema estrella de la asamblea, la Iglesia, la espina dorsal de todos los documentos, que se ramificaron en torno a ella, *ad intra* o *ad extra*. Su primer caballo de batalla fue un cambio de orden en el esquema, primero el laicado luego la jerarquía, la “revolución copernicana” del concilio, y el segundo fue el desarrollo de la colegialidad, que se quedó a medio camino. También este volumen termina perfectamente con sendos índices de personas y conceptos, los alemanes tienen merecida fama por el acabado de sus productos.— T. MARCOS.

LANDRON, Olivier, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Cerf, Paris 2004, 14,5 x 23,5, 478 pp.

La época posconciliar, el tiempo de la actualización e integración de la Iglesia en el mundo, ha sido también el tiempo de su declive brutal. Los porcentajes de práctica religio-

sa, bautismos u ordenaciones sacerdotales bajan de modo vertiginoso y constante, como si no se acabara de tocar fondo. Y sin embargo es también la época del surgimiento de nuevas comunidades o movimientos religiosos, y por tanto de la continua revitalización de la Iglesia. ¿No es cierto que los tiempos de crisis lo son también de depuración y maduración? Tal es la premisa de este libro, que se propone estudiar las nuevas comunidades espirituales surgidas en la Iglesia francesa con el posconcilio. Estructura el tema en tres partes. La primera acude a las raíces de las nuevas comunidades, a la etapa preconciliar, marcada por preocupaciones ecuménicas (Taizé), renovaciones litúrgicas (carismáticos) y movimientos sociales (comunidades de base). La segunda analiza la vertiente espiritual de las nuevas comunidades, cuya floración mayor es de esfera carismática o pentecostal, y sus contactos con otros movimientos (el Arca de Lanza del Vasto, Acción Católica obrera). Y la tercera parte se centra en la vertiente social de estas nuevas comunidades, su relación con Roma y el episcopado (levantan algunos recelos), la rivalidad con las congregaciones religiosas (es recurrente el choque entre los antiguos y nuevos movimientos religiosos), el apostolado que asumen, en general sanador (los carismáticos) o misionero. Dichas comunidades no son muy conocidas entre nosotros (San Juan, Enmanuel, Bienaventuranzas, Verbo de Vida, Mundo Nuevo), pero expresan la vitalidad religiosa de una zona de antigua tradición cristiana en la aparente inanición espiritual de los tiempos.— T. MARCOS.

RADLBECK-OSSMANN, Regina, *Vom Papstamt zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche*, Bonifatius, Paderborn 2005, 15 x 23,5, 497 pp.

Este libro procede del trabajo de habilitación para la enseñanza universitaria de la autora, aceptado en la facultad católica de teología de la universidad alemana de Ratisbona. El tema gira en torno al papado, y toma su inspiración de la encíclica *Ut unum sint* (1995), de Juan Pablo II, que pedía colaboración ecuménica con vistas a una renovación del ministerio papal. Se recuerda también la famosa expresión de otro papa, Pablo VI, al afirmar que el obispo de Roma sufría la terrible paradoja de ser al mismo tiempo el ministerio de la unidad de la Iglesia y el mayor obstáculo para su consecución. Buscando esa renovación, propone usar una terminología más ecuménica, pasar de hablar del “ministerio papal”, lastrado por tantas reminiscencias de excesos históricos, al “servicio petrino”, centrado bíblicamente en la representación unitaria de la comunidad naciente y el apostolado. La citada encíclica papal se mostraba dispuesta a atender todas las sugerencias mientras no se tocara la esencia de la misión petrina. Y aquí está el problema, con la esencia hemos topado. ¿Dónde se encuentra esa delimitación? ¿Es una frontera clara como los Pirineos o el Miño, o más bien lábil como la distinción entre neurólogo y psiquiatra? El estudio propone partir de la actuación petrina reflejada en el Nuevo Testamento, tanto prepaschal como pospaschal, de modo que se destaque no sólo su servicio a la unidad de la Iglesia, sino las formas concretas en que ese servicio se ha desarrollado en las situaciones que le tocó encarar. Y a continuación analizar el desarrollo histórico del ministerio petrino del modo más concreto posible, en la figura de siete papas que han supuesto hitos en su comprensión: León Magno y la controversia cristológica; Gregorio Magno y el patriarcado ecuménico; Gregorio VII y la reforma eclesial; Inocencio III y la integración de los movimientos de pobreza; León X y el luteranismo naciente; Pío IX y la confrontación con la modernidad; Juan XXIII y la actualización eclesial. La última parte del libro concluirá cribando lo útil y lo sobreactuado, lo constante y lo circunstancial, para intentar atisbar la dichosa esencia del

papado. Cierran el libro unas buenas 50 páginas de bibliografía, aunque se han obviado los índices.— T. MARCOS.

FLORIO, M., - ROCCHETTA, C., *Sacramentaria Speciale I. Battesimo, confermazione, eucaristia* (Curso di teologia sistematica 8a), Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, 24 x 17, 344 pp.

Años después de que, en el 1989, apareciese el volumen sobre la *Sacramentaria fundamental* del Curso de teología sistemática publicado por Edizioni Dehoniane, han visto la luz los dos dedicados a la *Sacramentaria Especial*. Uno, en el año 2003, dedicado a los sacramentos de la Penitencia, Unción de los enfermos, Orden y Matrimonio, y en el 2004 otro, el que presentamos, dedicado a los tres sacramentos de la iniciación cristiana: el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía; de ellos, los dos primeros confiados a M. Florio y el tercero a C. Rochetta.

Por su condición de Manual, el planteamiento responde al objetivo de dar una visión que sirva a los estudiantes del primer ciclo de teología a los que va dirigido. En línea con ese objetivo, la presentación que se hace de cada sacramento es, a la vez, amplia si no completa, en cuanto a las perspectivas, y condensada y esencial, en cuanto a los contenidos concretos. En efecto, cada uno de los sacramentos es contemplado en la perspectiva antropológica, bíblica, de historia del dogma, sistemática, litúrgica y ecuménica; por otra parte de cada una de ellas el autor, sin detenerse en cuestiones secundarias, más o menos discutidas o de pura erudición, ofrece sólo lo nuclear, a veces limitándose a sintetizar el resultado de las investigaciones de especialistas en las diversas áreas. Aunque las referencias pastorales, presentes en cada momento, están hechas siempre con la vista puesta en la situación italiana, en sus planteamientos generales son perfectamente aplicables a buena parte de los países europeos y en concreto a España.

Como era de esperar, a san Agustín se le reserva su parte. Pero nos parece que demasiado exigua por lo que se refiere al Bautismo, casi limitada a ofrecer el contenido del *De catechizandis rudibus*, como obra de catequesis precatecumenal; pequeña también respecto de la Confirmación pero, obviamente, no se podía pedir más; y, por lo que se refiere a la Eucaristía, lo que cabía esperar en cuanto a la extensión, aunque no así en cuanto a la doctrina. Sin usar la palabra, C. Rocchetta parece sostener una especie de esquizofrenia en el santo: en cuanto obispo se mantiene fiel a la fe de la Iglesia en la presencia real, pero, en cuanto teólogo, sus aportaciones personales conllevan un debilitamiento de esa fe. Para el autor “no se puede negar que la interpretación del doctor de Hipona se desarrolla según un estatuto fuertemente simbólico y suscita algún interrogante sobre el sentido de la presencia real de Cristo en la Eucaristía”. A nuestro parecer, no acierta con la comprensión exacta del sentido que da san Agustín al *intelligitur* en el contexto eucarístico. Por otra parte, en el caso de que exista en latín el adjetivo *totalis*, san Agustín, que sepamos, habla siempre del *Christus totus*, nunca del *Christus totalis* (cf. pp. 247. 282).— P. DE LUIS.

SCHAEDE, Stephan, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 23.5 x 16, 716 pp.

Este libro que es la tesis doctoral del autor presentada en la facultad de teología evangélica de la universidad Tubinga, investiga sobre la formación y solidificación del concepto representación o/y sustitución desde su emergencia y empleo en la antigüedad y en la edad

media hasta la ilustración. La perspectiva histórica adoptada busca fomentar la discusión contemporánea tanto católica como evangélica que cuestiona la idoneidad del término para la teología hodierna. El estudio se desarrolla entonces en dos partes: la primera examina el trasfondo latino del concepto y la segunda estudia su desarrollo desde Anselmo de Canterbury hasta Kant; y termina con un balance provisional. Este último precisa que aunque varias nociones como *subrogatio*, *substitutio*, *vicaria substitutio*, *commutatio*, etc. existían desde hace tiempo, el concepto *Stellvertretung* se emplea por ellas sólo desde la segunda mitad del siglo XVIII. Desde la perspectiva teológica sistemática, las varias expresiones se presentan como interpretaciones de la solidaridad divina que se manifiesta en la afirmación que Jesucristo se ha colocado en nuestro puesto. El autor indica justamente las dificultades que se encuentran para comprender este hecho en el contexto soteriológico; llama la atención la interpretación dada por teólogos como Pannenberg, Barth, etc. y la cautela sobre las posturas adoptadas por recientes estudios. Pues el problema reside en interpretar adecuadamente el concepto de identificación cuando uno presenta a Cristo como representante de la humanidad. Si el concepto *Stellvertretung* es así confuso, ¿vale la pena de emplearle en el contexto soteriológico? Sí y no. Sí, para destacar el valor de la muerte en cruz de Jesús en relación con la salvación obtenida por Cristo; no, especialmente sin clarificaciones sobre como el hombre debe relacionarse con la actuación de Jesucristo. Este estudio, que consta de una bibliografía y de índices, es una buena contribución a la teología histórica.— P. PANDIMAKIL.

LAUSTER, Jörg, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 22.5 x 14.9, 220 pp.

Los estudios sobre la religión suelen entender e interpretar la religión como fenómeno cultural comparable con la lengua, el arte, el mito, etc. Esta tendencia, enraizada en la antropología cultural, favorece la visión del hombre como animal simbólico, quien nunca logra vivir en este mundo sin interpretarle. El cosmos, el mundo ordenado gracias a los símbolos, es el mundo humano, y por eso habitable en contraste con el caos. En sintonía con esta perspectiva contemporánea el autor de este libro pregunta ¿si no es necesario interpretar la religión desde esta perspectiva, que sería mucho más amplia que la estrecha hermenéutica teológica? La religión sería entonces una forma específica a través de la cual el hombre explica e interpreta su vida. El primer capítulo que clarifica el concepto de la interpretación, y la relación entre religión y experiencia, propone los puntos de partida que son cuatro: primero, la ruptura de la transcendencia en el ámbito humano se comprende sólo como contenido de la conciencia humana, y la revelación pierde así su especificidad sobrenatural; segundo, eso permite concebir lo revelado como subjetivo y tiene fuerza extraordinaria para orientar la vida; tercero, su lugar en el contexto de la experiencia religiosa, se obliga a explicar que la fuerza se da gracias a la transcendencia, y no emerge desde el interior del sujeto; cuarto, la cohesión entre la experiencia religiosa y la interpretación se determina por los modelos de interpretación anteriores y la transformación lograda por la misma experiencia. En los demás capítulos se aplican estas premisas a la interpretación bíblica, la transmisión de la experiencia y la experiencia de la vida. En todo ello, el autor recurre a la filosofía y antropología contemporánea, para ampliar la hermenéutica teológica. Es un estudio muy interesante, tanto informativo como inspirador, y consta de bibliografía y de índice.— P. PANDIMAKIL.

BISER, Eugen y Richard Heinzmann, *Theologie der Zukunft. Eugen Biser im Gespräch mit Richard Heinzmann*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 22.5 x 14.9, 150 pp.

¿Qué teología necesitamos hoy? O ¿para qué la teología? La postura de E. Biser es clara: no tiene ningún sentido hacer teología si es sólo para la ciencia. Aquí no encontraremos ninguna justificación para ella. Como Dios se acercó al hombre a través de Jesucristo, la teología tiene su legitimación en ser la ciencia para el hombre. Mejor dicho: la teología tiene que ser una proclamación, sino no tiene ningún sentido. Como proclamación ella se confronta con las preguntas fundamentales del hombre y las responde para el hombre concreto. Este libro que es el producto de una serie de entrevistas televisadas por el canal bávaro, presenta la específica proclamación teológica de Biser, facilitada por Heinzmann. El libro que consta de un prefacio de P. Kirchhof y de índice, se divide en tres partes. Mientras la primera se ocupa de cuestiones actuales, la segunda y la tercera se centran en la teología cristiana, pero en su totalidad el libro presenta la nueva teología de Biser. Destaco algunos aspectos en relación con las religiones del mundo que pueden servir como ejemplo del pensamiento de Biser. Aun cuando existe la tipología del inclusivismo, del exclusivismo y del pluralismo indicando la relación cristiana con las religiones del mundo, Biser opina que a través del diálogo tendría que determinar cuál sería la adecuada actitud hacia las religiones. Pues en el caso del Budismo p.ej., resulta que éste diluye la individualidad personal mientras que el cristianismo busca perfeccionarla. Pero como el occidente no tiene todavía la experiencia existencial budista, sería mejor no emitir un juicio. Mientras el judaísmo se presenta como una religión del ley, hay que entender el cristianismo como la religión del misticismo. Pero la mística cristiana no influye en el dialogo con el Islam, pues éste está todavía en su adolescencia. Hace falta una ilustración para que el Islam reflexione sobre su propia identidad. Todas estas distinciones no dicen nada, según Biser, sobre la salvación adquirible para los seguidores de estas religiones. Según el cristiano, la revelación divina es siempre un hecho de amor que no excluye a nadie. Aquí se encuentra entonces el verdadero fundamento del dialogo. Este libro, que es muy actual, contiene también una breve presentación de los aspectos básicos de la teología de Biser.— P. PANDIMAKIL.

Moral

BORDEYNE, Philippe, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de "Gaudium et spes"* (= Cogitatio Fidei 240), Ed. du Cerf, Paris 2004, 21,5 x 13,5, 415 pp.

La *Gaudium et spes* es un documento único en su género. El primer documento del magisterio de la Iglesia promulgado con la conciencia de su no definitividad. Quizás precisamente por ello, cuatro décadas después, sigue suscitando un vivo interés entre los estudiosos. Se sitúa en continuidad y se suele enumerar justamente entre los grandes textos de la doctrina social de la Iglesia. Pero desde el punto de vista teológico representa un punto de inflexión, pues no hay que olvidar que es un documento conciliar, y en cuanto tal, posee un estatuto preeminente en el seno de la enseñanza moral de la Iglesia. Interpretar la Constitución Pastoral del Vaticano II es tratar de encontrar las huellas de un impulso ético nacido de la fe vivida.

En la presente publicación el prof. Bordeyne, docente de teología moral del *Institut Catholique* de París, ofrece una versión totalmente revisada de su tesis doctoral en teología

y en historia de las religiones y antropología religiosa (“L’angoisse comme composante de la question morale. Contribution à une compréhension renouvelée de la Constitution Pastorale *Gaudium et spes* du Concile Vatican II”, Paris 2000). Formalmente se trata de un texto denso con abundantes notas, una exhaustiva bibliografía clasificada (fuentes, estudios sobre el Vaticano II y GS, obras de teología-espiritualidad y obras de historia-filosofía-ciencias humanas) y un índice de autores. Va acompañado también de cinco anexos. Los cuatro primeros contienen tablas analíticas del campo semántico de la angustia en los textos de la Constitución y el último una entrevista inédita con Mons. J. Ménager (pp. 364-367).

El cuerpo del libro consta de cuatro capítulos. En relación con la tesis original es significativo que aquí se ha invertido el orden de los dos primeros. Con ello el autor quiere dar primacía a la textualidad de la Constitución como tal y sólo en un momento posterior reparar la historia de su redacción. En efecto, el cap. 1 es un análisis sistemático del vocabulario de la angustia “al hilo del texto”. La angustia es designada, por un lado, con dos términos clave (“*angor*” y “*anxietas*”) y, por otro, como un hecho ampliamente manifestado que abarca el “vasto campo léxico de las angustias humanas” (desequilibrios, divisiones, dramas...). El cap. 2, de naturaleza histórica, muestra cómo el tema de la angustia va surgiendo progresivamente en el proceso de redacción de GS. Desde este punto de vista histórico, se examina aquí la génesis del denominado “proyecto Ménager” a través del pensamiento de tres influyentes protagonistas: el propio J. Ménager, el jesuita J. Thomas y el abad P. Hauptmann. Sobre la figura de este último durante el Concilio, el autor ha publicado un trabajo monográfico, basado en su archivo personal (*ETHL* 77 (2001) 356-383). El cap. 3 se apoya sobre el examen literario e histórico precedentes. Es un estudio lineal de la Constitución Pastoral, donde el autor avanza su tesis: el concepto de angustia es el concepto central y estructurante de GS. Se trata de algo sumamente novedoso, que muy pocos intérpretes habían notado hasta la fecha. La GS representa, entonces, la invitación oficial de la Iglesia a responder desde la fe a las cuestiones angustiosas y angustiantes del mundo contemporáneo. La angustia adquiere, en este sentido, el rango de concepto-clave ético-teológico sobre el que descansa la estructura del conjunto de la Constitución Pastoral. El autor enumera y analiza tres adquisiciones que la moral católica ha recogido de esta conceptualización teológica de la angustia: la necesidad de conjugar la historia y la teología, la descalificación de una oposición sistemática entre fe y moral y la clarificación del famoso “optimismo” de GS. Un optimismo que, como recuerda Mons. J. Doré en el prefacio del libro, para unos constituye su fuerza, mientras para otros (entre los que incluye al actual Papa) una de sus fragilidades. En realidad, el verdadero resorte de la Constitución Pastoral no es el optimismo, sino la esperanza. Prueba de ello, durante su proceso de elaboración, es la intención manifestada por los redactores de la subcomisión central que, en Ariccia, decidieron modificar significativamente el orden de la formulación inicial del texto de Zurich: se sustituyó “*Gaudium et luctus, spes et angor*” por “*Gaudium et spes, luctus et angor*”. Gracias a este hábil cambio, la esperanza se incorporó al nombre de la Constitución.

Es precisamente la esperanza la que introduce el último capítulo, que está dividido en tres partes consagradas respectivamente a las tres virtudes teologales. Cada una de ellas es reinterpretada a la luz de la conceptualización de la angustia que desarrolla GS. En esta hermenéutica teológica, Bordeyne cita con frecuencia a las figuras mayores (católicas y protestantes) de la teología del s. XX, asociándolas a la renovación litúrgica y pastoral. Si en un primer momento el concepto de angustia entra en la moral por la experiencia de la fe, en un segundo tiempo la comprensión moral de la angustia reposa, de hecho, sobre la fe pascual, de modo que finalmente está anclado en la cristología misma. De ahí que, en la

actualidad, GS siga siendo una riqueza tanto para la teología como para la moral.– R. SALA.

MELINA, Livio, *Participar en las virtudes de Cristo. Por una renovación de la teología moral a la luz de la Veritatis splendor*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 13 x 20, 280 pp.

El subtítulo de la despeja la duda que podría dejar el título: no estamos ante una obra de espiritualidad, sino de teología moral y ello sin necesidad de oponer ambas ramas de la teología. Una obra que, por otra parte, es la recopilación de una serie de artículos publicados con anterioridad que, no obstante, logran un buen nivel de unidad interna, aunque con las inevitables repeticiones.

En su primera parte propone una hipótesis teológica para organizar la teología moral en armonía con las orientaciones de la *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II y del n° 16 del Decreto *Optatam totius*, respetando su carácter científico y teológico. La hipótesis consiste en un cristocentrismo de las virtudes: la vida moral cristiana consiste en una participación en las virtudes de Cristo, mediante la gracia de la incorporación a la Iglesia. Esta parte consta de cinco capítulos. El autor analiza los desafíos que afronta la teología moral católica en un contexto caracterizado por fuertes tendencias hacia una radical subjetivización de la conciencia que busca liberarse de la comunión eclesial y la forma de superar esta crisis (cap. I). Asimismo defiende una teología moral planteada desde la perspectiva de la primera persona, esto es, la que actúa, impulsada por un deseo de felicidad y estimulada por el amor, no desde la de una tercera persona que juzga los comportamientos según que se ajusten a la ley o no (cap. II). Los actos humanos son calificados por un contenido objetivo del bien moral. La relación entre antropología y ética es vista en la perspectiva del reconocimiento de la originalidad del conocimiento moral, el conocimiento práctico. L. M. insiste en distinguir entre el bien de la persona y los bienes para la persona (cap. III). En el corazón de la teología moral está el problema del significado salvador de la acción moral que se esclarece mostrando el nexo entre la fe y los actos en que está llamada a expresarse, según la dinámica de la libertad cristiana; actos que reflejan el *splendor veritatis* que, según san Buenaventura, es Cristo (cap. IV). Y para concluir esta primera parte, L. M. propone una ética cristocéntrica de la virtud, en la línea del mismo san Buenaventura, para quien la ética nació de la estética, de captar la belleza de Cristo, que nos incita al amor, anticipando como una promesa nuestra propia realización. No se trata tanto de imitar las acciones de Jesús como de imitar sus virtudes (cap. V).

La segunda parte, que consta de tres capítulos, ofrece algunas aplicaciones de carácter fundamentalmente eclesiológico. La Iglesia se presenta como el lugar donde se percibe la llamada a la santidad y donde el cristiano, afianzando su conciencia en la verdad, practica las virtudes. El autor sugiere puntos de partida para la reflexión sobre la dimensión eclesial de la conducta moral cristiana, a la vez que analiza la relevancia de esta dimensión eclesial para la reflexión teológica y moral, que considera el rumbo para salir del punto muerto en que se encuentra la dimensión moderna. En efecto, la teología moral corre el riesgo de ser transformada en una “ética teológica”, en la que sólo la razón práctica es decisiva, o en una presuntuosa teología de la liberación histórica que asigna al contenido teológico de la revelación sólo un valor simbólico para el comportamiento (cap. VI). El *Catecismo de la Iglesia Católica* centra la sección dedicada a la vida moral en la llamada a la santidad, característica que permite a L. M. mostrar la profunda unidad de la vida moral y espiritual y redescubrir las dimensiones teológicas y comunitarias de la llamada a la perfección (cap. VII). Los

desafíos del subjetivismo, autonomismo y pluralismo ético modernos sólo podrán ser superados –sostiene– si se logra dar una forma comunitaria a la conciencia moral cristiana.

El lector topa a menudo con las ideas de santo Tomás de Aquino, san Agustín y san Buenaventura que son los tres autores en que, junto con la *Veritatis splendor*, se apoya básicamente el autor para su propuesta de teología moral. La argumentación es clara, lineal, sólida, coherente.– P. DE LUIS.

CHOLVY, G., HILAIRE, Y.–M^a. avec le concours de Danielle DELMAIRE et Sébastien FATH, *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années(1974-2004)*. Cerf, Paris 2004, 12'50 x 19'50, 412 pp.

Los autores estudian la suerte de la experiencia religiosa en Francia, tras la “revuelta espiritual” de 1975 hasta comienzos del siglo XXI. ¿Desparecerán las iglesias que orientaron la vida de los franceses durante quince siglos tras la crisis tan fuerte de los años 1968-1974?. En realidad, constatan los autores del estudio, desciende alarmantemente la práctica religiosa, disminuyen seriamente las vocaciones a la vida religiosa y al sacerdocio, decrece la labor pastoral en parroquias y demás estamentos eclesiales y hasta se constata un corte excesivamente fuerte en la transmisión de la fe. El resultado es que el panorama religioso francés ha cambiado y el islam ha pasado a ser la segunda fuerza religiosa en el panorama nacional, con la consabida no aceptación de la laicidad de las instituciones públicas. La realidad es que la religiosidad de los franceses ha tomado un cariz de tipo agnóstico, poniendo en discusión la validez del cristianismo y hasta haciéndolo una religión adaptada a las circunstancias y necesidades personales, dando como resultado en algunos casos una especie de sincretismo religioso, olvidando la propia identidad. Como contrapartida parece estar surgiendo un catolicismo con matices distintos tras la nueva evangelización y hasta en los medios protestantes, judíos y musulmanes parece observarse un germen de algo nuevo que va emergiendo. Se van formando alrededor de ciertos líderes comunidades nuevas, pensadores desconocidos hasta ahora van haciendo acto de presencia en estos ambientes y se encuentran en ciertas profesiones artistas y místicos llenos de lo divino. El servicio sociocaritativo, laicos conscientes de su responsabilidad en las iglesias, peregrinos de lo Absoluto y la recuperación de tradiciones religiosas en otro tiempo florecientes, también se ven aparecer en otras latitudes de la Francia actual, junto a los jóvenes atraídos por la figura carismática del Papa Juan Pablo II. Son algunos de los aspectos que parece configurar el espectro del actual catolicismo en el país vecino. Buen estudio sociológico con aparato crítico el que se nos ofrece en el estudio que presentamos.– C. MORÁN.

TKHOROVSKYY, Mykhaylo, *Procedura per la nomina dei vescovi. Evoluzione dal Codice del 1917 al Codice del 1983*, Università Gregoriana, Roma 2004, 17 x 24, 272 pp.

Siguiendo con la colección de tesis selectas de la universidad Gregoriana, la presente está confeccionada por un joven sacerdote ucranio de rito latino, fichado ahora para el servicio diplomático de la Santa Sede. El tema elegido es el del nombramiento de obispos, cuestión que demuestra que la movilidad dogmática también existe en la Iglesia católica, pues se ha pasado de un estilo democrático (aclamación popular) a otro dedocrático (sean reyes, sea Roma), pasando por un intermedio aristocrático (los nobles, los cabildos). Todas las formas de gobierno están representadas en la historia de las elecciones episcopales. Todavía hoy día sigue siendo una cuestión de rabiosa actualidad, que de vez en cuando

muerde. La presente tesis se centra en la evolución habida sobre esta cuestión entre los dos códigos de derecho canónico, el de 1917, la primera articulación complexiva, y el de su renovación en 1983, tras el Vaticano II. Pero como el código de 1917 es un condensado de la historia previa, el escrito se compone de tres grandes capítulos. El primero hace un rápido repaso de la movimentada historia de las elecciones episcopales hasta el siglo XX. Y los otros dos capítulos estudian detalladamente los aspectos jurídicos, teológicos y pastorales de cada uno de los dos códigos, los cambios habidos en el paso de uno a otro, las polémicas periódicas, las posibilidades ulteriores de reforma. En fin, cada capítulo posee una conclusión que resume lo considerado y al final del libro se da otra conclusión global, seguida de la preceptiva bibliografía e índice onomástico.– T. MARCOS.

BEINERT, Wolfgang, *Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis*. Friedrich Pustet, Regensburg 2004, 20.8 x 13.5, 238 pp.

¿Qué vale en la Iglesia y quien lo decide? Esta pregunta que se hacia en el siglo XVI parece que ha vuelto con mucho más peso hoy día. Desde este juicio sobre la situación eclesial contemporánea, el autor de este libro busca tratar los temas actuales para explicar con concisión y claridad los fundamentos de la fe cristiana y del conocimiento teológico. Después de una introducción en que explica la razón y la organización del libro, el autor presenta en seis capítulos los siguientes temas: los hechos que indican el cambio dentro la Iglesia; el evento de la fe; criterios e instrumentos para discernir lo que vale en la Iglesia; interacción eclesial; criterios para legitimar los cambios en casos de fe y moral; y la certitud de la fe. En su totalidad, el libro se presenta como una metodología teológica que es necesaria para asegurar la fe cristiana. Todos los capítulos explican la temática tratada con ejemplos ilustrativos, y el capítulo sexto presenta algunas indicaciones para evaluar los cambios en la Iglesia. Mejor dicho, éstas son orientaciones de ayuda al creyente para actualizar su fe. Así, tiene que contar con el crecimiento paulatino de la fe, aceptar la incomprehensibilidad de Dios, y la jerarquía de las verdades de la fe; reconocer que las afirmaciones sobre la fe son simbólicas, la fe cristiana no se da en abstracto, las afirmaciones éticas están siempre condicionadas por la situación particular, y tanto la estructura eclesial como la liturgia no son fijadas para siempre. En el último capítulo, el autor explica qué es la fe inerrante; esta no significa una seguridad absoluta, sino una certeza interior como se puede encontrar en el caso del amor. La fe contiene esta certeza en tanto que el creyente está relacionado con Dios. De manera sencilla e inspiradora el autor presenta lo que es esencial en la fe cristiana, y explica cómo hay que vivirla a pesar de los graves desafíos en que se encuentra hoy. El libro es una buena reflexión para quien se interesa por las cuestiones actuales de la Iglesia; está también provisto de un índice e indicaciones bibliográficas para ulterior profundización.– P. PANDIMAKIL.

ZANCHETTA, Renato, *Malattia, salute, salvezza. Il rito come terapia*, Messaggero, Padova 2004, 14 x 21, 271 pp.

El presente libro tiene la particularidad de provenir de un médico, especialista en endocrinología, que ha querido estudiar teología y conseguido el doctorado. El libro es justamente la adaptación posterior de su tesis. El tema, como no podía ser de otro modo ideal, mezcla las particularidades de sus dos campos de estudio, y se refiere a la enfermedad y a la salud vistas desde la angulación religiosa, desde la fe en la salvación y los ritos que la

expresan, particularmente la unción de enfermos. Repasa primeramente los trinomios enfermedad-sufrimiento-muerte y salud-salvación-inmortalidad, típicos de los mitos y religiones antiguos, y los modelos rituales de solución de las culturas mesopotámica y egipcia. La transición del mito al logos, de la sacralidad a la técnica, experimentada en la civilización griega, con Hipócrates y Galeno. El retorno de los brujos con el derrumbamiento del Imperio romano y la llegada de la Edad Media, y la recuperación de la cultura clásica con el Renacimiento. Y el modelo científico de la Edad Moderna, con Bacon y Descartes como teóricos. A continuación, contrasta la evolución profana de la búsqueda de la salud con la visión religiosa de la antropología sacramental, el ritual de la unción de enfermos y los ritos carismáticos de curación. Una interpretación *holística* del hombre y de la salud no puede desperdiciar la aportación de necesidades básicas como son las espirituales o trascendentes o de sentido o como se quieran llamar. La salud supone una recuperación de la armonía con el todo humano, el cuerpo, la ruptura interna de la enfermedad. Cada capítulo resume lo tratado en consideraciones conclusivas.– T. MARCOS.

BUDZISZEWSKI, J., *Lo que no podemos ignorar. Una guía*. Edic. Rialp 2005, 13,5 x 20, 332 pp.

El autor es profesor de Filosofía Política y Ética en la universidad de Texas, en la ciudad de Austin, Estados Unidos; en lo teológico, es un cristiano ortodoxo de la denominación anglicana. Es un lúcido y comprometido defensor del sentido común basado en el orden natural de las cosas, unido a la razón, iluminado por la fe. Quiere reforzar la confianza de la gente sencilla en los fundamentos morales de ese sentido común. Este nuevo libro lo enfoca en el conocimiento moral natural y lo que ocurre cuando lo reprimimos, y que funciona mal en el ámbito individual cuando intentamos convencernos a nosotros mismos de que realmente no sabemos lo que hacemos. Es un ensayo sobre el mundo perdido de las verdades morales: sobre lo que sabemos realmente acerca de lo bueno y lo malo. Habla de forma clara y certera de la ley natural, y de cómo la conocemos. Escrito en un estilo convincente, con rigor intelectual y sólidos argumentos, el libro ayuda también a entender los efectos del pecado en nuestra cultura contemporánea. Necesitamos una razón abierta a la fe, a una fe que restablece el orden de la razón de modo que podamos reconocer que lo evidente es evidente: sería algo así como destaparse los oídos para escuchar la música tal como es.

Este libro da razones de por qué hay principios, verdades morales, que afectan decisivamente a nuestro ser y a nuestro estar en el mundo, que no podemos ignorar, y que, si ignoramos, ya no somos nosotros, somos otros, los otros. La tesis del autor es clara: «Hoy, las verdades morales comunes no nos resultan menos claras de lo que siempre han sido. Nuestro problema no es que no haya un sustrato moral común, sino que nosotros nos hemos situado en otro sitio. No estamos en el infierno de Dante, donde incluso los pecadores reconocen la ley que han violado. Ocupamos un tártaro distinto. Los moradores de nuestro abismo dicen que no conocen la ley, o que no hay ley, o que cada cual hace la suya». Acaba diciendo el autor que para penetrar en lo desconocido, la mente debe empezar por lo que ya conoce. George Orwell escribió que «nos hemos sumergido hasta una profundidad en que el replanteamiento de lo obvio es el primer deber de los hombres inteligentes». Este libro es un ensayo de replanteamiento.– J. M. BALMORI.

Filosofía

RITTER, Joachim†, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. XII. Schwabe AG, Basel 2004, 27,4 x 20, 1556 cols.

Este tomo del diccionario histórico de la filosofía que comienza con el concepto 'Wachen' (estar despierto) cierre el proyecto iniciado ya hace cuarenta y cuatro años, logrando mucho más que preveían entonces. No solamente ha aumentado el número de tomos desde tres a doce, sino también la concepción y presentación de los conceptos han variado para hacer justicia a la especialización dentro las ciencias humanas. En contraste con el tomo inmediatamente anterior que consta de muchos conceptos con prefijos (p.e., Un-, Ur-, Ver-, Vor-), éste contiene conceptos filosóficos centrales como verdad, probabilidad, conocimiento, ciencia, mundo, valor, voluntad, tiempo, etc. que llenan la mitad del volumen. Las voces están presentadas admirablemente, con concisión y precisión organizándolas al espacio adecuado. Notables son también los conceptos como Wu Wei, Yin-Yang, Yoga, Yügen y Zen que indican la creciente penetración filosófica del pensamiento oriental. Los doce tomos constan en total de 17144 columnas y 3670 artículos, y sería entonces necesario tener un índice que facilitarí la búsqueda de los términos y los artículos relacionados. La editorial propone ofrecernos esto dentro dos años, un regalo bienvenido para los lectores. ¡Enhorabuena!.- P. PANDIMAKIL.

ENDERS, Markus y Holger Zaborowski (eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*. Verlag Karl Alber. Freiburg/München 2004, 24.5 x 16.5, 558 pp.

Este libro consta de las ponencias tenidas en el congreso de Fenomenología de la religión celebrado en Friburgo (i. B.) entre las fechas catorce y diecisiete de Mayo de 2003. Organizados según el contenido, los treinta y nueve artículos tratan de la religión, destacando los varios accesos posibles: el filosófico, hermenéutico, criteriológico, etc. Una atención especial se da a la perspectiva fenomenológica desarrollada por Bernhard Welte (1906-1983), filósofo friburgense de la religión, cuyo vigésimo aniversario de la muerte dio origen a este congreso. Además de varios ensayos sobre la perspectiva fenomenológica representada y desarrollada por Welte, las ponencias incluyen temas de interés general. Destacamos dos de ellos para indicar el tenor del libro. En su ensayo sobre la definición de la religión, M. Enders presenta en breve la historia que inicialmente buscó entender la religión a través de la noción de Dios. Para incluir todas las tendencias religiosas y especialmente para hacer justicia al Budismo, la fenomenología ha puesto énfasis sobre lo sagrado. Esta perspectiva hábilmente defendida por M. Eliade, p.e., describe los varios aspectos de lo sagrado representados por las religiones. Aún así, falta una concepción más amplia para incluir las perspectivas específicas, p.e., del hinduismo, del Budismo, etc. Pues lo que parece sagrado para los hindúes resulta fácilmente profano para los demás creyentes. Enders propone entonces un concepto interreligioso de la religión que supera la noción de lo sagrado. Según él, éste consistiría en el reconocimiento de la deficiencia de la existencia humana en este mundo, y la posible liberación ofrecida por las religiones. No obstante la atracción que esta propuesta tiene, hay que preguntar: ¿dónde quedan las religiones tradicionales o arcaicas que fueron la religión para más del 95 % de la existencia humana? Una respuesta ya se da en la breve intervención de J. Sokol, quien justamente opta por una definición de la religión desde la no-evidencia de la vida humana. La razón reconoce que la vida,

la felicidad, los hijos, la salud, la cosecha, los bienes de este mundo, etc. no se explican adecuadamente sino concebidos como don que uno recibe más o menos gratuitamente. El esfuerzo de mantenerlo ya significa cuanto uno aprecia estos. De esta actitud humana surgen los rituales que agradecen los dones y expresan la inquietud por conservarlos. La religión sería entonces esta expresión inquietante de agradecimiento. ¿Ya hemos perdido este sentimiento básico humano? Esta sería la pregunta inquietante que la misión cristiana especialmente en Europa tiene que poner. Reflexiones de este género hacen esta colección muy interesante. Hubiera sido mucho más útil si fuera acompañado por un índice y una bibliografía de las publicaciones de y sobre B. Welte.– P. PANDIMAKIL.

ANTES, P., GEERTZ, A.W., WARNE, R.R.(Ed.), *New Approaches to the Study of Religion. V. I: Regional, Critical and Historical Approaches*. Walter de Gruyter, Berlin-New York 2004. 16 x 22'5, 559 pp.

Vol. II: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches. Walter de Gruyter, Berlin-New York 2004, 16 x 22'5, 497 pp.

En el amplio campo del estudio de las religiones el trabajo que hoy presentamos engloba sistemáticamente los diversos aspectos que están presentes en las diversas expresiones religiosas, dando origen posteriormente a las diversas disciplinas tanto del ámbito fenomenológico, como filosófico e incluso teológico. La investigación parte de un análisis científico de los estudios realizados en el campo de la religión en las diversidad de países que han estado más interesados en su estudio, bien sea por la situación de la realidad religioso social, o también por la relación de la religión que prevalece en esos países con otras que se van integrando de forma progresiva debido a múltiples factores analizados por el investigador. Están presentes también estudios críticos sobre el fenómeno religioso en la sociedad, junto con elementos de carácter histórico en sus diversas variantes. A todo esto se une en el segundo volumen estudios de crítica textual según los documentos de la diferentes religiones e implicaciones posteriores, añadiendo a su vez estudios de crítica comparada de las múltiples religiones que hacen su aparición en el panorama mundial, junto con las consecuencias sociológicas de su presencia en las culturas ambientes, concluyendo la obra con una exposición en torno a la significación de las religiones en el ámbito del saber y de la orientación de la vida de sus seguidores. Obra en colaboración, enriquecida con aparato crítico prácticamente exhaustivo, según las áreas de su estudio, completado con índices, tanto de autores como de temas tratados y todo ello aportando al saber científico la riqueza cultural que supone las diversas expresiones religiosas en la sociedad. Bienvenidas sean estos estudios de investigación sobre la religión en un momento donde, junto al enriquecimiento científico en todas sus dimensiones, nos encontramos con lo positivo del diálogo interreligioso, que puede ayudar a explicar el alcance que la religión está teniendo en la historia de la humanidad de estos principios del siglo XXI. Esmerada presentación realizada por la editorial y de fácil lectura son aspectos importantes que también nos ofrece dicha obra.– C. MORÁN.

BEUTEL, A. y LEPPIN, V. (Hrgs.). *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen "Umformung des Christlichen"*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 17' 5 x 24'5, 271 pp.

La época de la Ilustración ha encontrado de hace unos años a esta parte admiradores en las diferentes disciplinas teológicas. Multitud de investigaciones de todo tipo, llevadas a cabo normalmente en colaboración, han dado origen a algunas colecciones, como por ejemplo en el 2001 la colección “Religión e Ilustración”, donde se concentran anualmente diversidad de investigaciones sobre el tema. La obra recopila las más importantes contribuciones en la colección con títulos y temas como “Religión y literatura en la Ilustración”, seguida de otra con el título de “Ilustración como renovación del Cristianismo”. Son todas ellas colaboraciones de tipo interdisciplinar, donde se ofrecen las diversas cuestiones en torno al significado de las Ilustración en la autocomprensión actual del cristianismo. Damos la bienvenida a estas obras, que nos recuerdan la necesidad de seguir insistiendo en algunos puntos en los que la Ilustración ha colaborado a hacer de la reflexión sobre el cristianismo un medio para poder dar razón de la fe que vive el cristiano y que en alguno momento no ha sabido entroncar con la clave más racional del mismo.– C. MORÁN.

GARCÍA ROJO, Jesús, *El sentido de la vida. Una pregunta necesaria*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2004, 17 x 23,2, 322 pp.

Al cabo de muchos años, Jesús García Rojo nos ofrece el texto completo de su tesis doctoral en teología, de la que ya había publicado una versión resumida en 1989. El largo tiempo transcurrido desde entonces no ha hecho sino volver más actual el estudio y más acuciante la necesidad de hallar una respuesta a una pregunta que los seres humanos no podemos dejar de plantearnos, so pena de quedar mutilados, condenados a una angustia sin salida, o simplemente embrutecidos. Analiza García Rojo cómo el problema del sentido ha sido abordado por el marxismo, desde los escritos de los fundadores, en que se elude su planteamiento, hasta su reaparición en la obra de los pensadores heterodoxos, Schaff y Machovec; para pasar después a Sigmund Freud y a su negación de la pertinencia de toda indagación sobre el sentido, para continuar con la afirmación de la centralidad de esta en la obra del psicólogo superviviente del Holocausto –es decir, de la más radical negación de la dignidad humana– Viktor Frankl.

El capítulo dedicado a este, de quien merece recalcar la afirmación de que el dolor y la muerte no privan de sentido a la vida, actúa como puente hacia la exposición de la respuesta dada por los teólogos Tillich y Rahner, para quienes la pregunta remite necesariamente a Dios como fundamento incondicionado de la existencia.

En su conjunto, el libro es una apasionante reflexión sobre el ser humano, sobre su carácter contingente y sobre su necesidad de hallar un fundamento que dé sentido a su existencia. Si en tiempos todavía no muy lejanos, ideologías totalitarias ofrecían respuestas que, al soslayar toda trascendencia, produjeron seres desprovistos de sentido moral, en la actualidad, en sociedades acomodadas en el hedonismo y en el relativismo ético, el peligro ya no está en que seamos víctimas de soluciones engañosas, sino en que lleguemos a ser incapaces de plantearnos la pregunta.– F. J. BERNAD MORALES.

AGUILÓ, ALFONSO, *¿Es razonable ser creyente? Cuestiones actuales en torno a la fe*. Ediciones Palabra, Madrid 2004, 14 x 21, 459 pp.

El autor, director del centro Tajamar, ha publicado diversos artículos y varios libros sobre temas de educación, apologética y antropología. Y, en esta ocasión, trata de dar respuesta, de una forma sencilla, a la vez que profunda al gran interrogante que se ha plan-

teado el hombre a través de los tiempos: su propia existencia y la de Dios. Presenta cuestiones en relación a la fe, la iglesia católica y temas morales de actualidad. Lejos del relativismo filosófico y moral, tan de moda últimamente, sienta las bases para dar sentido a la vida, de una forma plena y consistente. Las afirmaciones están argumentadas con un pensamiento riguroso y se fundamentan en reflexiones y documentación seria, citando un amplio abanico de autores, desde los más antiguos a los más modernos. Siempre es una satisfacción encontrar un texto que presente con valentía y sin complejos las respuestas que la iglesia católica da a temas tan complejos como el aborto, la eutanasia, la moral sexual o diversos dogmas de fe. Anima a continuar el camino de la búsqueda de la verdad que inicia todo creyente y a considerar la fe como una posible opción razonable. Es un libro que ayuda a pensar, planteado en forma de diálogo con alguien que se formula las más diversas preguntas en torno a la fe, trata de responder, sin caer en reduccionismos, con naturalidad y sin rehuir las críticas o las dudas más fundamentadas.

Es un libro para reflexionar sobre las propias creencias y analizar los “lugares comunes” que habitualmente circulan en distintos ambientes sobre la fe y la iglesia católica.

Es recomendada la lectura especialmente para todos aquellos que busquen el sentido de su propia existencia, con la finalidad de que tomen conciencia del modo de acceder a la felicidad plena y se despojen de las banalidades que ofrece la sociedad que deja de lado la presencia de Dios.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

Historia

DE VOGÜÉ, Adalbert, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Tome IX: *Première Partie: Le monachisme latin. De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525-590)*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005, 23,5 x 14,5, 374 pp.

Este noveno volumen de la obra se ocupa de la literatura monástica, en su mayor parte Reglas, de los tres últimos tercios del s. VI. Consta de diez capítulos que versan respectivamente sobre Cesáreo de Arlés y sus monjas (I), La Vida y escritos de Fulgencio de Ruspe, de Ferrand (II), El Oriente en Occidente: Justiniano y Pelagio I (III), La Regla de san Benito (IV), Las Reglas de Aureliano (V), La Regla de Pablo y Esteban (VI), La Regla del monasterio de Tarnant (VII), La Regla de Ferreol (VIII), Casiodoro y su fundación en Vivarium (IV), y Gregorio de Tours y su *Historia de los Francos* (X). Por razones obvias, el autor dedica a la Regla de san Benito más espacio que a ninguna otra. Y, como es lógico, la obra se mantiene en la misma línea metodológica de los anteriores volúmenes.

Toda la literatura que jalona este periodo refleja una vida monástica bien asentada en lo fundamental. Como hecho significativo, la Novella 133 de Justiniano valora los monasterios como un gran bien para el imperio. Pero esa vida monástica no tiene nada de uniforme ni estática. El procedimiento seguido por A. De Vogüé de comparar unos escritos con otros permite al lector advertirlo fácilmente. El simple hecho de multiplicarse las Reglas es indicador de movimiento. Como cabía suponer, ninguna es totalmente original en sus contenidos y todas beben en fuentes anteriores. Al respecto, la Regla de san Agustín es casi fuente común de inspiración, aunque no en el mismo nivel para las todas ellas. Luego las preferencias se reparten. Por ejemplo, la Regla de san Benito tiene su fuente básica en la Regla del Maestro, de la que se separa en muchos aspectos, el primero de ellos el de su extensión, al ser mucho más reducida. Unas partes son producidas ex novo, otras sólo reto-cadas. Estos retoques, hechos de omisiones y adiciones, introducen cambios de forma y de

fondo y con ellos nuevas perspectivas. Entre otras novedades, el autor señala la exigencia de tratar a cada persona según su personalidad propia, el privilegiar el aspecto espiritual del cargo de abad y el interés por la vida fraterna: el monasterio pasa de “escuela” a comunión; el monje de *discipulus a homo* y, sobre todo, a *monachus*; mitiga el ayuno, establece la recitación semanal del salterio, restablece el orden de ancianidad, etc. La fortuna de San Benito fue –así escribe el autor– encontrar en la Regla de san Agustín elementos que completan el esquema demasiado simple de la Regla del Maestro. La Regla de san Benito muestra también huellas orientales entradas en Occidente a través de la legislación de Justiniano y las traducciones de la colección sistemática de Apotegmas, obra de los clérigos romanos Juan y Pelagio. La Regla de san Agustín se percibe también en la legislación de Aureliano, que sigue de cerca la de Cesáreo; en la Regla de Pablo y Esteban, que representan un retorno a la primera legislación cenobítica, la de san Pacomio, en la que se inspiran visiblemente; en la de Tarnant, “un obra maestra de una literatura en que los préstamos a escritos anteriores son cosa corriente”; en la de Ferreol que, aunque más original en la forma, tiene también reminiscencias de Cesáreo y ecos de Basilio y Jerónimo.

Se reproducen, modificadas, experiencias antiguas: así Fulgencio, como Agustín, mezcla clérigos y monjes, pero ahora llenando la clerecía con hombres salidos de los monasterios. En cambio, Ferreol se opone al ingreso en el monasterio de clérigos y monjes venidos de otros monasterios para evitar conflictos entre dos abades y dos monasterios.

Se evoluciona respecto a ciertas actividades. Por ejemplo, si la Regla del Maestro prohibía a los monjes la agricultura, san Benito la admite en caso de necesidad y la Regla de Pablo y Esteban parece aceptarla sin problemas. Aunque anecdótica, resulta una novedad el aparecer por primera vez la campana para anunciar las horas del oficio (Carta de Ferrando a Eugipio). Más significativas son otras situaciones nuevas como la existencia de dos abades simultáneos en la misma comunidad: con éxito en África (Fulgencio y Félix) y sin él en la Galia, donde fue desaprobada por los obispos. De hecho, en esta zona geográfica los obispos se inmiscuyen con frecuencia en los monasterios, de lo que es prueba el forzar a volver al monasterio al monje que había desertado de él. Cambian las denominaciones: el Superior viene designado de varias maneras: *Prior, Abbas, Pater, Señor*; para designar al monje, en unos prevalece el término *monachus*, en otros *frater*. A su vez, viejos términos asumen nuevos significados. A modo de ejemplo, mientras en Cesáreo *simplicitas* equivale a falta de cultura, en Ferrand se relaciona con la etimología griega de monje y pasa a indicar la esencia misma de la vocación monástica: la búsqueda de Dios solo. Pero no todo avanza de forma lineal; de hecho se constatan también, junto a avances, retrocesos. Es el caso del dormitorio: de celdas individuales se había pasado a dormitorios comunes, con una (Cesáreo) o más salas (Benito), para volver luego a las celdas individuales (Aureliano y Tarnant) y de nuevo a dormitorio común, salvo para el abad y enfermos (Ferreol).

A. de Vogüé no deja de señalar el carácter original de la obra de Casiodoro que constituye un evento único en la historia antigua del monacato. “Por primera y última vez se ve aparecer un mecenas que se dirige a los monjes reunidos por su interés en sus propiedades”. Desde fuera del monasterio se propone enseñar a los monjes a leer y comprender la Ley divina.– P. DE LUIS.

COLOMBO SACCO DI ALBIANO, Ugo, *Juan Pablo II, 25 años en la escena mundial*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, 13,5 x 20,5, 179 pp.

Este libro, obra de un diplomático italiano, expone de manera detallada y rigurosa las líneas generales de la actuación de Juan Pablo II en el campo de las relaciones internacio-

nales. El lector queda abrumado no tanto por la intensísima actividad del Papa recientemente desaparecido, ya que ésta es de sobra conocida, sino por la firmeza y coherencia que en todo momento la ha presidido y que desborda las fórmulas estereotipadas con que ha pretendido encasillarla y descalificarla la opinión progresista. Si alguna etiqueta puede aplicarse a la acción de Juan Pablo II, un hombre que sufrió en su propia carne los horrores de los totalitarismos nazi y comunista, es la de proclamación radical y sin concesiones de la dignidad humana, en cuya defensa ha denunciado incansable no sólo los grandes sistemas que la niegan, sino también ese hedonismo suave que, disfrazado de relativismo ético, adormece las conciencias de tantos ciudadanos en los países occidentales. La obra se completa con una interesantísima “Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política”, firmada por el entonces cardenal Ratzinger y por el arzobispo Tarcisio Bertone.

Es una lástima que la traducción no esté a la altura del contenido, pues las frases mal construidas y los errores de vocabulario y régimen preposicional, hacen que en ocasiones la lectura se torne penosa. Para que pueda juzgar el lector reproduciré un corto párrafo de la página 8: “El exordio de Juan Pablo II en la escena internacional, por la novedad presentada por el enérgico Papa del Este, y por el respiro mundial de su visión de los problemas del hombre y del Estado, suscitó una atención vivaz por parte de los organismos de información”.- F. JAVIER BERNAD MORALES.

DEL RÍO, Domenico, *Karol Wojtyła. Historia de Juan Pablo II*. Ed. San Pablo, Madrid 2004, 14 x 21, 414 pp.

El autor es periodista y escritor, ha trabajado como corresponsal en el Vaticano y especialista en información religiosa del diario La Repubblica. Es autor de numerosos libros, varios de ellos dedicados a Juan Pablo II, lo que le hace conocer bien a la persona sobre la que escribe y a quien manifiesta su gratitud por haber aprendido de él a «meterse en Dios». Es su libro póstumo, escrito antes de la muerte de Juan Pablo II, y quiso –anticipándose a la historia– que llevara el título de *Karol el Grande*. El autor se toma la libertad literaria de narrar los hechos como testigo directo, como si hubiera estado presente en los acontecimientos e incluso en los pensamientos y decisiones íntimas del personaje de su obra, lo que hace que tenga una lectura amena sin menoscabar la autenticidad histórica.

Así, en el libro, vemos un hombre, un Papa, Karol Wojtyła, Juan Pablo II, «cuya pasión y tormento es la de revelar al mundo lo más grandioso que existe sobre la tierra: el amor de Dios. Vemos a un hombre “seducido”, “atrapado” por Dios», en palabras del mismo autor, que de este modo traza en síntesis el perfil del personaje que más ha incidido en el siglo XX. Incansable anunciador del Evangelio, «Vagabundo de Dios», el Papa se considera un “viandante”, fascinado por santa Teresa de Jesús, contemplativa e itinerante al mismo tiempo: «Soy un viandante por las estrechas veredas de la tierra». Como san Pedro, como san Pablo, camina por todos los caminos, sale al encuentro de pueblos y naciones, para anunciar a todo el que quiera escucharle ese infinito amor de Dios manifestado en su Hijo Jesucristo, y animarnos siempre con las palabras evangélicas: «No tengáis miedo».- J. M. BALMORI.

BÉDOUELLE, Guy, *La Reforma del catolicismo (1480-1620)*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, 13,5 x 20,5, 139 pp.

Pese a su brevedad, este ensayo, perteneciente a la colección *Iglesia y Sociedad*, es una obra seria y rigurosa, en la que la brilla la magnífica capacidad de síntesis del autor, el dominico Guy Bédouelle, profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Friburgo. De manera muy acertada, comienza el libro con una discusión acerca del vocabulario utilizado por los historiadores para referirse al fenómeno de renovación, que dio al catolicismo la fisonomía que en lo sustancial mantuvo hasta el concilio Vaticano II. No se trata de una cuestión baladí, ya que a menudo los términos con que nos referimos a los fenómenos son consecuencia de la valoración que de ellos hacemos y, por tanto, llevan esta implícita. No debe extrañarnos, pues, que en los estudios históricos de los últimos años, no se hable de Contrarreforma, sino de Reforma Católica o de Renovación Católica, con lo que se pone de relieve que esta no fue un mero movimiento defensivo frente al protestantismo. Tras el análisis terminológico, se inicia la exposición de los precedentes de la renovación en las últimas décadas del siglo XV, para continuar con la incidencia de la Reforma protestante, con especial atención a Lutero y a Calvino, y seguir con la larga gestación y desarrollo del concilio de Trento. No falta, como es natural, una cumplida referencia a las nuevas órdenes religiosas, como los teatinos o los jesuitas, ni tampoco a lo que el autor llama “las personalidades de la Reforma”, en un interesante capítulo en que los diferentes ámbitos de la renovación católica se estudian mediante la aproximación a cinco personajes que en su misma diversidad nos ofrecen un panorama amplio de la riqueza del movimiento: Carlos Borromeo, Pío V, Teresa de Jesús, Roberto Belarmino y Francisco de Sales. La obra se completa con la exposición del papel representado por príncipes, obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas –que representan una específica forma de piedad femenina– y devotos, para finalizar con el gran impulso evangelizador emanado de la renovación católica y que se manifestó tanto en las Indias y en el Lejano Oriente, como en la recuperación para el catolicismo de diversas regiones centroeuropeas.– F. JAVIER BERNAD MORALES.

DAVIES, Norman, *Varsovia, 1944. La heroica lucha de una ciudad atrapada entre la Wehrmacht y el Ejército Rojo*, Planeta, Barcelona 2005, 23,5 x 16, 888 pp.

En Europa Occidental generalmente entendemos _incluso en un país como el nuestro, que se mantuvo al margen de la guerra y para el que la paz no supuso el fin de la dictadura_ la derrota del nazismo como una liberación. No nos faltan motivos para ello. Sin embargo, nuestra visión egocéntrica del mundo nos hace olvidar a menudo que lo ocurrido en Europa Oriental y gran parte de la Central nada tuvo que ver con la recuperación de la libertad o la instauración de la democracia, sino que simplemente consistió en la sustitución de un totalitarismo criminal por otro. El Ejército Rojo no liberó Varsovia, ni Praga ni Budapest; sólo sustituyó a Hitler por Stalin. No faltaron combatientes de la resistencia que viajaron directamente de los *Lager* al *Gulag*, que cambiaron Auschwitz por Vorkutá. Lo que nos presenta Davies en este libro, apoyado en un vasto y riguroso trabajo investigador, que desgraciadamente no puede ser exhaustivo porque muchos documentos soviéticos aún son secretos, es la historia heroica y trágica de Polonia, la asombrosa y olvidada resistencia de una nación dispuesta a mantenerse viva frente a la barbarie.

El libro se presenta estructurado en tres grandes apartados, que vienen a constituir una grandiosa obra dramática. En la primera parte, expone Davies los antecedentes de la insurrección de Varsovia, buceando para ello en la breve historia de la Polonia independiente de entreguerras y en sus relaciones con la Unión Soviética, con Alemania y con los países occidentales, en particular con el Reino Unido, para continuar con el pacto germano soviético, la ocupación del país y la organización de la resistencia. Nos adentramos así,

de un lado en el complejo marco de las relaciones internacionales de la joven república y de otro, en la fascinante existencia de un auténtico estado clandestino en la Polonia ocupada. No falta, como es natural, una detallada exposición del levantamiento del gueto de Varsovia en abril de 1943. Una y otra vez, Davies sale al paso de las calumnias propagadas por los soviéticos desde los primeros momentos de la guerra, que presentan al Ejército Patriótico poco menos que como inactivo, indiferente ante la situación de los judíos y hasta colaboracionista con el nazismo. La segunda parte se centra en la sublevación encabezada por el Ejército Patriótico, cuando las tropas soviéticas han alcanzado ya la orilla derecha del Vístula en las proximidades de Varsovia. Mientras la resistencia se hace con el poder en algunos barrios y emprende contra la *Wehrmacht* y las SS una lucha desesperada, que se prolonga durante dos meses, el Ejército Rojo suspende su avance y desvía su ofensiva en dirección a Hungría, dando así tiempo a que los alemanes recuperen el control de la ciudad. No sólo eso, la NKVD en la zona de Polonia bajo control soviético desarma a las unidades del Ejército Patriótico y encarcela, deporta o fusila a sus integrantes, sin que los aliados occidentales intervengan ante Stalin para defenderlos. Finalmente, los insurgentes polacos, abandonados por todos, no tendrán más salida que rendirse, aunque al menos habrán logrado unas condiciones mínimamente honrosas y el reconocimiento por el mando alemán de que son una fuerza combatiente, protegida por tanto por la Convención de Ginebra, y no un grupo de bandidos. Mucho más de lo que les otorgaban los supuestos liberadores soviéticos. La tercera parte cuenta el triste destino de los insurgentes y los años de olvido y de tergiversación de la historia durante el régimen comunista. Vemos como los héroes de la Resistencia, en lugar de ser glorificados como en Francia, padecieron, con la excepción de los que pudieron escapar a países occidentales, una persecución inmisericorde que a menudo terminó en la horca o ante el pelotón de fusilamiento. Los supervivientes hubieron de sufrir una historia inventada que convertía a los luchadores por la libertad y por la independencia en esbirros de los nazis y por el contrario hacía pasar por salvadores del país a quienes había colaborado con la ocupación soviética.— F. J. BERNAD MORALES.

VIDAL, César, *Los masones*, Edit. Planeta, Barcelona 2005, 23 x 15, 430 pp.

El prolífico César Vidal nos ofrece en esta ocasión un libro sobre los masones, con el que pretende arrojar algo de luz sobre una sociedad secreta a la que él mismo define como la más influyente de la historia. Aunque la obra abunda en detalles interesantes sobre la historia de la masonería y sobre su relación con el ocultismo, fracasa en cambio, en lo que parece ser su objetivo principal: demostrar la decisiva influencia masónica en los movimientos revolucionarios europeos a partir del siglo XVIII. La acumulación de intervenciones individuales de personajes, cuyas ideas, por otro lado, parecen sumamente heterogéneas cuando no francamente opuestas, deja al lector la sensación de que no hubo en ningún momento algo que pudiera denominarse una política masónica, o una acción concertada para conquistar el poder. ¿Qué rasgos comunes pueden enlazar a Joseph Smith, fundador de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, con Manuel Azaña, con Alexander Kérenski y con un vividor como Casanova? Quizá Vidal responda que la hostilidad a la Iglesia Católica y el deseo de socavar su influencia, por más que en el caso de Kérenski, e incluso en el de Smith, la contestación pueda resultar sorprendente. En cualquier caso, más que esa vaga afinidad pesaría su incompatibilidad en muchos otros aspectos.

No hay en el libro de Vidal ningún análisis serio de la actuación de la masonería como sociedad, tan sólo exposición de acciones personales, pero incluso en este aspecto el libro presenta puntos débiles. Así, menciona el autor la pertenencia a la masonería del general López Ochoa, cuando trata de él como conspirador antimonárquico, pero al ocuparse del movimiento revolucionario de 1934, en cuya organización, a su juicio tuvieron un papel destacado los masones, silencia que el general Franco, a cuyo cargo estuvo la represión de la insurrección en Asturias, actuó precisamente a las órdenes de López Ochoa. Quizá no encaje en su esquema presentar a un general masón sofocando una rebelión masónica. A estos silencios interesados se añaden curiosos errores, entre los cuales quizá el más llamativo sea el de presentar el retrato de un anciano como si fuera el de Joseph Smith, cuando este murió a los treinta y nueve años de edad.– F. J. BERNAD MORALES.

FERRER, Eusebio, *Pregonero de la Verdad. Biografía de Juan Pablo II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 23,5 x 15,5, 766 pp.

Nos ofrece Eusebio Ferrer una extensa y ambiciosa biografía de Juan Pablo II. Para confeccionarla ha recurrido no sólo a la abundante documentación escrita, sino también, y aquí reside el mayor encanto de la obra, a numerosos testimonios orales de personas que conocieron de cerca en los duros tiempos de la ocupación nazi y del dominio soviético, a aquel joven polaco amante del teatro y de la vida al aire libre. Es precisamente aquella época de formación la que de manera más cálida nos hace llegar Eusebio Ferrer, pues en la segunda parte, la que recoge los años del pontificado, la figura de Juan Pablo II se aleja, oculta bajo el velo de una actividad arrolladora. El método expositivo elegido por el autor, más próximo al de los antiguos analistas que al de los auténticos biógrafos e historiadores, es en buena medida responsable de que la dimensión humana del Papa se nos escape en medio de un amasijo de hechos inconexos, sazonados por algún que otro comentario de sorprendente puerilidad.

La obra se resiente, además, de una redacción precipitada, en la que una pretendida agilidad encubre frecuentes anacolutos. A ellos se suman caprichosas alteraciones en los nombres propios, como la que hace que el periodista polaco Adam Michnik, sea citado en ocasiones como Muchnik, o que se denomine Lucan al presidente esloveno Kucan, o Chanu al historiador francés Chaunu. Obviamente, se echa en falta una revisión final del texto que hubiera podido detectar y corregir estos y otros errores e inconsistencias.– F. JAVIER BERNAD MORALES.

YSÁS, Pere, *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, Ed. Crítica, Barcelona 2004, 23,5 x 16, 342 pp.

Se ocupa en este libro Pere Ysás, profesor de historia contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona, de la oposición al franquismo tal como era percibida desde el poder. El movimiento estudiantil, la movilización obrera, la crítica de los intelectuales, el alejamiento de la Iglesia y la acción de las organizaciones subversivas son sucesivamente analizados tal como se reflejan en informes policiales y en documentos firmados por altos responsables de la dictadura. Se muestra así claramente cómo en las altas instancias del régimen se extendió desde los años sesenta la conciencia de la creciente alejamiento de la sociedad respecto de las ideas en cuyo nombre se había producido la sublevación contra la República. La imagen ofrecida es patética, por cuanto vemos que unos análisis por lo

común lúcidos –si bien no falta alguno digno de figurar en antologías humorísticas, como aquel del Servicio de Información de la Dirección General de Seguridad que afirmaba que la República Popular China podría ser “un gran aliado frente a los rusos y a los clérigos vaticanistas” (p. 180)–, no desembocan nunca en propuestas capaces de romper el aislamiento de la dictadura. Gran parte de los dirigentes políticos son conscientes de que la sociedad española evoluciona rápidamente en un sentido que la aproxima al resto de Europa Occidental, y comprenden que el régimen tendría que transformarse para dar respuesta a nuevas demandas e inquietudes, pero no encuentran las claves de una imposible reforma, ya que ésta no podría consistir más que en la sustitución de la dictadura por un régimen democrático; así que, desconcertados y cada día más débiles, acaban por recurrir a espasmos represivos –estados de excepción, ejecuciones– que no hacen sino agravar su soledad. La obra se completa con un extenso apéndice documental que recoge algunos de los informes utilizados.– F. J. BERNAD MORALES.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier, *Los Pueblos de la Ciudad Real en las 'Relaciones topográficas' de Felipe II* (2 vols.). (= Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones históricas y artísticas, n. 21). Edit. EDES (Ediciones Escorialenses), San Lorenzo del Escorial 2004, 24 x 17, CXXXII + 762 pp.

Algunas de las “Relaciones topográficas” mandadas confeccionar por Felipe II en 1575, y cuyos códices originales se encuentran en la Biblioteca del Monasterio del Escorial, han sido publicadas bajo los auspicios del CSIC, en la colección de C. Viñas y R. Paz. Las relativas a la provincia de Ciudad Real aparecieron ya en 1971. F. Javier Campos hace una nueva transcripción de las mismas, mejorando lo anterior realizado, y tratando que su trabajo siga siendo fuente de “documentación para muchos estudiosos de estos pueblos teniendo en cuenta el tiempo que hace está agotada la edición anterior”. La parte introductoria (vii-cxxxii) recoge la carta, instrucción y memoria de 1575, con las 59 preguntas correspondientes; analizando asimismo las respuestas recibidas que le sirven para ofrecer un “panorama general de los pueblos” de la provincia acerca de la tierra y propiedad de la misma, productividad, vida de los hombres de las esas tierras, privilegios, jurisdicciones, autoridades, creencias y cultos, minorías sociales, ferias y mercados, curiosidades varias, precios de los productos y rendimiento de las cosechas. Enumera asimismo las relaciones conservadas, las pérdidas y la catalogación de las mismas, así como la fecha de la redacción. Termina su meritoria introducción ofreciendo al lector las fuentes, las transcripciones realizadas y los trabajos monográficos sobre las mismas. Y por fin (3 - 646) se ofrecen, en lenguaje moderno y accesible a todos, las respuestas de 75 pueblos de la provincia. Los avatares de las respuestas, el cúmulo de curiosidades de todo tipo, la sencillez y naturalidad de las contestaciones, hacen de esta obra una fuente inagotable de datos, así como una muestra de la realidad del idioma usado por el pueblo llano en ese tiempo. Enhorabuena al incansable investigador, que es el autor de la obra.– A. GARRIDO.

GARCÍA MORENO, Luis A., *Los Judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*. Ed. Rialp 2005, 24 x 16, 184 pp.

El autor (Segovia 1950) es catedrático de Historia Antigua en la Universidad de Alcalá de Henares y tiene en su haber varias publicaciones dedicadas al mundo antiguo, especialmente al tema de la presencia y establecimiento de los judíos en el Occidente. En una

Introducción de gran altura técnico-histórica (11-27), y que tiene por título “advertencia para el lector interesado”, el autor desgrana en síntesis la fuerte oposición entre las dos grandes religiones (judaísmo y cristianismo) y cómo las consiguientes leyes antijudías del Imperio romano, oficialmente convertido, incrementaron el rencor de los “medios judíos hacia la nueva y competitiva religión” (cristianismo). La tradición judía comenzó a denigrar a Cristo haciéndole el hijo bastardo de un soldado romano llamado Pantera. Si los historiadores parecen estar convencidos de que es imposible entender la historia de España sin tener en cuenta el papel jugado por la minoría judía, las páginas de este libro resultan sumamente interesantes. Cómo llegaron las primeras comunidades israelitas a España, qué sentimientos de pertenencia hispánica tenían los habitantes de las aljamas de la época romana y visigótica, las ocupaciones y quehaceres de los judíos hispanos, la confrontación entre la Iglesia y la sinagoga, las conversiones forzadas y el papel de las aljamas en la invasión árabe del 711. El libro concluye con un curioso apéndice: una carta circular del obispo menorquín Severo “donde da cuenta de la conversión de los judíos de Mahón, acontecida a principios del s. V”. Se trata de la primera transcripción castellana de este importante y llamativo texto. Su lectura entristece el ánimo, ya que se constata una vez más cómo el antisemitismo existente en dicha época era una especie de “segunda naturaleza” cristiana; antisemitismo que no evita los calificativos más fuertes y los juicios más duros; ¡todo ello justificado en nombre de Dios y de la mejor tradición!. El libro merece la pena y la edición es un acierto.– A. GARRIDO.

SANABRIA, José María, *El caballero de Gracia y Madrid*, Rialp, Madrid, 2004, 24,5 x 16,5, 319 pp.

Es este un libro a mitad de camino entre el documento biográfico y la ficción que no siempre acierta a sortear los peligros que tal indefinición conlleva. La obra se presenta como un diálogo entre Jacobo Gratii –el Caballero de Gracia– y Madrid, pero en realidad consiste en una sucesión de monólogos, en que el caballero cuenta su vida en primera persona, en tanto que la ciudad narra su crecimiento hasta convertirse en capital de la monarquía Católica. Se trata de una argucia literaria que encuentra su justificación en la progresiva identificación del protagonista con Madrid, donde llega como secretario del nuncio Gian Battista Castagna –el futuro y efímero Papa Urbano VII– en 1565, y donde, con breves interrupciones, reside hasta su muerte en 1619, a la muy avanzada edad de ciento dos años. El personaje, en sí curioso y atractivo, hasta hace poco envuelto en las nieblas de la leyenda y hoy, como tantos otros de nuestra historia, casi olvidado, combina a lo largo de su dilatada existencia dos grandes dedicaciones, la diplomacia –que le lleva a intervenir en el complejo caso del arzobispo Carranza– y la piedad, que progresivamente terminará por absorber todas sus energías y convertirse en exclusiva.

José María Sanabria ha elegido un método en que al hablar por boca de sus personajes no siempre permite al lector dilucidar qué hay de objetivamente fundamentado en lo que cuenta, con lo que éste no sabe si se encuentra ante una novela o ante una biografía. Si a esto le añadimos gruesos e incomprensibles errores en hechos bien conocidos como la muerte de Juana la Beltraneja, que hace ocurrir en Madrid en 1475 (p. 36) cuando tuvo lugar en Lisboa en 1530, o la de Fernando VII, adelantada un año (p. 257), no nos queda otro remedio que decir que el libro decepciona y, sobre todo, que inspira poca confianza en lo que toca a referencias a acontecimientos más oscuros.– F. J. BERNAD MORALES.

VIDAL, César, *Paracuellos – Katyn. Un ensayo sobre el genocidio de la izquierda*. Libros Libres 2005, 15 x 23, 419 pp.

El título del libro nos da los dos pilares sobre los que se asienta esta obra absolutamente indispensable para entender la guerra civil española y la historia de las izquierdas sin mitos ni ocultaciones. El libro consta de tres partes, una conclusión y varios apéndices muy ilustrativos. En la primera parte, traza las raíces ideológicas de esa visión exterminacionista que se puede retrotraer de manera directa más allá de Lenin al propio Marx y a su *Manifiesto comunista*, donde Marx señala cómo la meta del socialismo es la implantación de la dictadura del proletariado, que ha de venir precedida por la desaparición física de segmentos íntegros de la sociedad. En la segunda parte, se ocupa de la manera en que esa visión socialista acabó aniquilando la Segunda República e implantando un régimen de terror cuya máxima manifestación –desgraciadamente no la única– fueron las matanzas de Paracuellos en las que perecieron cerca de cinco mil personas. El autor repite muchos datos de su otro libro *Checas de Madrid*, pero imprescindibles para reconstrucción de aquel drama. En la tercera parte, se ocupa del segundo gran crimen contra la Humanidad, Katyn, así como de la manera en que hubiera evolucionado la situación política en España de haber ganado la guerra el Frente Popular. Cada una de estas partes de que consta el libro se pueden leer de manera aislada, aunque el sentido de lo ocurrido lo encontramos en la primera.

El pasado siglo XX mostró entre sus características más terribles la de la perpetración del genocidio, es decir, el exterminio de sectores completos de una población por razones raciales, religiosas o políticas. La palabra *genocidio* trae, en primer lugar, a la mente –y es lógico que así sea– el Holocausto en el curso del cual seis millones de judíos encontraron la muerte a manos del nacional-socialismo alemán y sus aliados. Sin embargo, por desgracia, no sólo el nacional-socialismo acometió políticas genocidas que costaron la vida a millones de personas. La presente obra constituye un estudio histórico sobre los crímenes contra la Humanidad cometidos en Paracuellos y Katyn. En ambos casos, el resultado fue la realización de millares de fusilamientos seguidos de enterramientos masivos en fosas. En ambos casos, los crímenes fueron llevados a cabo por fuerzas de izquierdas. En ambos casos, las atrocidades no fueron obra de incontrolados sino de las más altas autoridades. En ambos casos, los asesinatos fueron contemplados por sus ejecutores como fase indispensable en la implantación de la dictadura del proletariado. Partiendo de documentos que abarcan desde las fuentes diplomáticas a los archivos de la extinta URSS, desde los testimonios oculares a los relatos de los protagonistas, el presente libro permite señalar el número de víctimas, las circunstancias concretas y los responsables directos de los hechos relatados.– I. RUIZ.

Espiritualidad

GANDHI, K. Mohandas, *“La Verdad es Dios”*. Escritos desde mi experiencia de Dios. Edición de R. K. Prabhu, Sal Terrae, Santander 2005, 30 x 13, 230 pp.

Estamos ante un autor todavía muy respetado aún en nuestro tiempo. Su capacidad de liderazgo, su mente prodigiosa, su férrea voluntad o su humildad sin límites, causan gran admiración. Pero quién quiera ir al fondo de su humanidad tiene que buscar la raíz más honda de su vida en su experiencia de Dios, como él dijo tantas veces. Por eso, recurrir a él hoy en el tema religioso no es una vana tarea. Así, por ejemplo, cuando afirma que la reli-

gión islámica no tiene nada que ver con la violencia, o cuando nos recuerda que Europa es la adoración del dinero, o cuando nos dice que la no violencia es la única salida real a la convivencia humana, a las relaciones entre todos los pueblos de la tierra, o cuando asegura que las armas atómicas matan el alma de los pueblos. O también cuando nos dice: “Hemos sufrido bastante por causa de la religión subvencionada por el Estado y por causa de una Iglesia estatal. Una sociedad o grupo cuya religión dependa parcial o totalmente de la ayuda del Estado no merecen o, mejor aún, no tienen ninguna religión digna de tal nombre. No necesito poner ningún ejemplo para sostener una verdad que me parece tan obvia” (p. 208). En esta obra de Gandhi que presentamos, aparecen los temas más importantes de toda su experiencia como la Verdad que es Dios, la búsqueda de Dios y su existencia, la voz de Dios, el camino de la no violencia, la oración como esencia de la religión, el valor del silencio, del ayuno, la limosna y el trabajo por los pobres, la propia purificación, Dios y la naturaleza, el duelo eterno, la igualdad de las religiones, la tolerancia, la conversión, el budismo, el cristianismo y el islamismo, Dios y los dioses, razón y fe, el culto a los árboles, la naturopatía, la unidad de toda la vida, la verdadera pureza, el matrimonio, el evangelio de la no posesión, la paz en la tierra, la fuerza bruta que domina al mundo, la belleza de la verdad... y otros muchos que se resumen en una expresión que Gandhi repetía con frecuencia: “Mi fe viva en un Dios vivo”.- D. NATAL.

ÁLVAREZ MAESTRO, Jesús, *Los santos de cada día. Año cristiano agustiniano*, Ed. Revista Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2004, 22 x 15, 480 pp.

La finalidad de esta publicación es ofrecer en un solo volumen el Santoral completo del año litúrgico, según la última reforma del mismo por parte de la Santa Sede. Esta edición tiene, sin embargo, una doble peculiaridad. En primer lugar, ha incluido los nuevos beatos y santos declarados por Juan Pablo II hasta Abril de 2004, así como los venerables y siervos de Dios más populares en España. Y la segunda novedad es que incorpora, además, los 15 santos, 35 beatos, 6 venerables y 27 siervos de Dios de la familia agustiniana. Comentando el título, podríamos decir eso de que “no son todos los que están, pero están todos los que son”.

Antes de pasar a la exposición día a día del santoral, la Introducción está dividida en tres partes para presentar respectivamente las “celebraciones de fiestas y tiempos móviles”, las “jornadas” y las “devociones”. Resulta muy útil para los que compartimos el carisma agustiniano el “índice del santoral agustiniano” pues nos permite localizar rápidamente la reseña de cualquiera de nuestras figuras y festividades. Por poner un “pero” desde el punto de vista formal, se echa en falta un índice general o, al menos, un índice onomástico. Creo que no habría aumentado en exceso el número de páginas y hubiera redondeado un excelente trabajo.- R. SALA.

J. MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid, Editorial Trotta, 2004. 365 págs.,

Encontramos en este libro las ponencias del último seminario organizado por el Centro de Estudio Místicos de Ávila, dirigido por el profesor Juan Martín Velasco. Su desarrollo viene marcado por dos claves: la visión fenomenológica del hecho místico y la perspectiva interdisciplinar. Esta conjunción -casi exigida por el tema, pero al fin ofrecida al lector- resulta especialmente fecunda y sugerente. No se ha de esperar aquí ninguna conclu-

sión cerrada sobre la problemática afrontada. Está lejos de pretender ser un manual, un tratado, ni siquiera un esquema exhaustivo sobre el tema, hecho éste que sólo puede decepcionar a quien ignore la complejidad y, al tiempo, la riqueza del fenómeno místico. No se trata esto de una objeción, sino una constatación que resalta uno de los valores de este libro: permitir a quien lo lee entrar él mismo en el debate que se abre, buscar respuestas a los interrogantes planteados, seguir las pistas abiertas por cada uno de los colaboradores. Partiendo de los numerosos estudios que hay tras ellos, el aparato crítico (o bibliografía complementarias en algún caso) que ofrecen, es un elemento valioso para quien quisiera proseguir en la tarea.

El esquema que articula el libro da una primera idea de la unidad de fondo que existe y evita en lo posible el desconcierto que la aposición de posiciones tan diversas entre sí puede despertar. La introducción, imprescindible para los menos familiarizados con los actuales estudios de mística, reproduce a grandes rasgos las últimas aportaciones de Martín Velasco sobre el fenómeno místico. Después encontramos dos grandes bloques: uno sobre las raíces de la mística cristiana y el segundo, el propiamente interdisciplinar. Cabe destacar la eficacia y hondura con que se abordan puntos problemáticos como lo es el de la mística en la Sagrada Escritura. Tanto J. Trebolle (AT) como S. del Cura (NT) logran centrar el tema y profundizarlo de modo creativo. Sólo cabe lamentar la mera mención de la postura ortodoxa en la perspectiva ecuménica del segundo. F. Moral desde la neurobiología y C. Domínguez desde psicología y psiquiatría dan con todo rigor elementos que ayudan a la comprensión integrada del hecho místico (y, por ende, también del religioso), rompiendo el tópico de la sospecha perenne de la ciencia positiva hacia el hombre como ser religado. También es destacable es esfuerzo de P. Rodríguez Panizo en el plano teológico, donde se mueve en un fluido diálogo entre representantes cualificados de la misma en el siglo XX. Por último, sin desmerecer a ninguno de los otros ponentes no mencionados, se puede destacar por su originalidad la aportación que ofrece J. García Recio sobre la mística en la cultura mesopotámica.

En su conjunto, la obra no desmerece el prestigio de quienes la han elaborado. A pesar de ello, y como cabe esperar en una obra colectiva, hay una cierta irregularidad respecto al resultado obtenido por cada uno de ellos. Con todo, predomina sin ninguna duda el alto nivel en las exposiciones. Quienes estén interesados en el fenómeno místico encontrarán aquí ricas vetas a explorar y motivos sobrados para la reflexión.– M. JOSÉ MARIÑO.

GRÜN, Anselm, *Dirigir con valores. Breve curso de adiestramiento*. Ed. Sal Terrae (= Col. "Proyecto"). Santander 2005, 13,5 x 21,5, 191 pp.

El autor, administrador de la abadía benedictina de Münsterschwarzach y responsable de varias empresas, nos presenta una filosofía de la dirección, sustentada en los pilares de la tradición benedictina. Marca unas pautas no solo para reflexionar acerca del comportamiento como directivos sino también para impregnar con la humanidad de los valores cristianos el hacer diario de los ejecutivos. Si bien este libro es útil para todo tipo de relaciones humanas, no solo para el mundo de la empresa. Pueden aplicarse estas enseñanzas también a la educación, a la familia, a la vida monástica, a la vida parroquial y a la convivencia en general.

Sitúa como fundamento de la dirección las cuatro virtudes cardinales: justicia, fortaleza, templanza y prudencia, y las tres virtudes teologales: fe, esperanza y amor. Al final de cada capítulo aparecen unas meditaciones que ayudan a profundizar en las exposiciones y a reflexionar sobre el propio modo de actuar a la luz de la Palabra de Dios.

El libro trata de acercar la espiritualidad a la vida cotidiana, de modo que la persona que dirige tenga éxito en su empresa al tiempo que consiga hacer felices a sus colaboradores en todos los ambientes en que se desenvuelvan, y ofrece una imagen del ser humano que corresponde a los valores cristianos y a la filosofía occidental. Es una buena adaptación a la actualidad del espíritu benedictino, que nos viene a demostrar la necesidad de considerar siempre al hombre en su dimensión trascendente. También nos recuerda la importancia de respetar la dignidad humana frente a los modelos brutales que solo consideran el beneficio económico. Es un libro que debe leerse despacio, deteniéndose en cada una de las meditaciones, a veces parando y volviendo a releer. Su lectura es fácil, pero cala en lo más hondo de la persona.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

ALDAY, Jesús M^a., *La vida consagrada. Aspectos antropológicos, psicológicos y formativos*. Publicaciones Claretianas, Madrid 2004, 13'5 x 21, 315 pp.

La formación para la vida consagrada tiene siempre en cuenta la unidad de la persona en todos sus aspectos antropológicos, psicológicos y espirituales. El autor desarrolla los temas de forma sistemática, extendiéndose especialmente en aquellos factores que más colaboran para el desarrollo y madurez del sujeto religioso. Obra dirigida especialmente a todos aquellos que se encuentra en este proceso formativo y para los que desarrollan alguna actividad en los ámbitos de formación en la vida consagrada. A su vez tiene el autor presente también a los que, una vez ya profesos, están implicados en los procesos de formación permanente como algo que debe estar presente en la vida de cualquier persona preocupada por seguir los acontecimientos de la historia, como elementos clave que se deben integrar en el desarrollo de la propia personalidad en cualquier edad en que se encuentre la persona consagrada. Bienvenidos sean estos estudios que siempre sirven de ayuda en el proyecto formativo, especialmente en momentos de tanto cambio y de presencia plural de diversas orientaciones de existencia y que afecta de forma muy especial a aquellos que deben integrar y discernir todo ello a la hora de optar por asumirlos o dejarlos.– C. MORÁN.

CARRASCO, Manuel M^a., PALACIOS, Jesús M^a., SAN ROMÁN, José, *Formación para la vida consagrada. Temas para el noviciado*. Publicaciones Claretianas, Madrid 2004, 13'5 x 21, 399 pp.

La obra que presentamos nos ofrece un visión muy detallada del significado del noviciado, finalidad del mismo, contenidos a desarrollar en sus diversos momentos y cuestiones técnicas jurídicas que colaboran a la hora de conseguir que la formación en el noviciado responda a las exigencias del proyecto de existencia cristiana de especial consagración. Obra en colaboración donde el desarrollo de los contenidos doctrinales ocupa la mayor parte del trabajo de los autores, ofreciendo una orientación plural en los mismos y con posibilidad de que el novicio pueda hacer también su síntesis doctrinal y espiritual y discernir a la hora de asumirlos o rechazarlos. Tienen también presente los autores a todos aquellos que deseen actualizar su vivencia de especial consagración en un proceso de formación permanente, respondiendo a las necesidades del momento presente. Damos la bienvenida a este trabajo y auguramos que sus contenidos colaboren en la formación de las futuras generaciones de aquellos cristianos que optarán por esta forma de vida creyente.– C. MORÁN.

CABRA, Pier Giordano, *Tú, ¡sígueme! Curso breve de vida consagrada*. Publicaciones Claretianas 2005, 13,5 x 21, 283 pp..

El autor es sacerdote de la Congregación de la Sagrada Familia de Nazareth del padre Giovanni Piamarta. Es profesor, teólogo y divulgador de numerosas obras especializadas en la materia. En este libro nos viene a recordar que en la Iglesia hay formas peculiares de vida que surgen como respuesta a una llamada del Señor, una de ellas es la Vida Consagrada. Desde los inicios hasta hoy, muchas personas han abrazado esta forma de vida, ofreciendo a la Iglesia un precioso tesoro que late en lo más profundo de su santidad. Este es el sentido de estas páginas: ofrecer una visión actual y profunda de esta realidad para conocerla y valorarla. Dirigido especialmente a la formación inicial y permanente de las personas consagradas, cualquier lector encontrará en esta obra una buena y cualificada síntesis ágil y segura de las líneas históricas, bíblicas, teológicas y espirituales de la vida consagrada.

Nos dice el autor que la vida consagrada es una *vida vivida* antes de ser una teología, una espiritualidad o una reglamentación canónica, porque no existe una forma única e ideal de vida consagrada. En sus dos mil años de historia contemplamos una gran diversidad de estilos de vida y de actividad. Entré sí parecen muy dispares, pero todos comparten el mismo proyecto evangélico. Esto se aprecia en la primera parte del libro, que es de carácter histórico, donde se dan breves puntadas para reflejar esta realidad y ver cómo se ha entendido a sí misma y cómo la ha entendido la Iglesia a través de los siglos. La segunda parte es una reflexión e invitación a conocer la belleza y la perenne actualidad de una forma de vida que manifiesta «el infinito poder del Espíritu Santo, que actúa maravillosamente en la Iglesia» (LG 44c). Se cita muy frecuentemente la exhortación postsinodal *Vita Consecrata*, como punto fundamental de referencia, a partir del cual pueden ofrecerse las líneas básicas teológicas y espirituales de la vida consagrada, en el sentir y en el pensar de la Iglesia de hoy.– J. M. BALMORI.

Arte e spiritualità. Parlare allo spirito e creare arte. Un'antologia su percorsi di fede e creazione artistica. A cura di N. Benazzi, Introduzione di F. Parazzoli. Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, 21 x 14, 578 pp.

El arte y la fe tienen en común el ser ambas son realidades del espíritu pero inseparables de la “materia” en la que se encarnan. La cuestión que cabe plantear es la de si pueden convivir o no, y en el caso de una respuesta positiva, si se trata de una simple convivencia pacífica o si se traduce en una actitud de colaboración y servicio recíproco. La presente obra presupone esta colaboración y servicio mutuo. Pero no se trata de una respuesta puramente especulativa, sino de una respuesta que viene dada por los hechos, por la realidad misma, por la existencia misma del arte sagrado. Los 136 textos que componen esta amplia antología son otras tantas pruebas literarias de que se puede dar, o de que se debe dar, o de que de hecho se ha dado, o de cómo se debe dar en el futuro esa colaboración. Cronológicamente abarcan un amplio arco de casi mil años (comienza con Honorio de Autún, del s. XII); como en un concierto sinfónico se oyen las más diversas voces en varias lenguas (aunque aparezcan siempre en traducción italiana) y en distintos géneros: hombres y mujeres; artistas, filósofos, teólogos, maestros de espiritualidad, liturgistas, estudiosos del arte, santos; pontífices, obispos, simples laicos, etc.; aunque el panorama lo dominan las bellas artes, en principio no está excluida ninguna manifestación, ningún período, ningún estilo artísticos. Además de la introducción de F. Parazzoli, la obra consta de cuatro partes.

La primera, que ocupa más de la mitad del volumen e incluye 89 textos, versa sobre “El espíritu y la belleza”; la segunda, con 18 textos, sobre “Dios, Cristo, el Crucifijo, la Cruz”; los 24 textos de la tercera versan sobre “Imágenes de la devoción” (El Cristo de la devoción, la Madre de Dios, los Santos, las decoraciones, las imágenes y estampas); la cuarta y última sobre “La literatura frente al arte sagrado”. Los textos son de muy variada extensión y cada uno va precedido de una breve nota que recoge el núcleo de la aportación al tema. A la vez que enseña a conocer, apreciar y comprender el arte sagrado, permitiendo incluso seguir en sus distintas etapas la evolución de la experiencia religiosa si no de la humanidad, sí de occidente, el libro es una invitación al cultivo del espíritu. Se lee con gusto, aunque algunos textos puedan resultar menos fáciles de entender. Cuando se describen determinadas obras de arte, sobre todo pinturas, el lector no especialista echa de menos una representación de ella para seguir la descripción misma.– P. DE LUIS.

AGUILÓ, Alfonso, *¿Es razonable ser creyente? Cuestiones actuales en torno a la fe*. Edic. Palabra, Madrid 2004, 14 x 21, 459 pp.

El autor, director del Centro Tajamar (Madrid), ha publicado diversos artículos y varios libros sobre temas de educación, apologética y antropología. Y, en esta ocasión, trata de dar respuesta, de una forma sencilla, a la vez que profunda al gran interrogante que se ha planteado el hombre a través de los tiempos: su propia existencia y la de Dios. Presenta cuestiones en relación a la fe, la iglesia católica y temas morales de actualidad. Lejos del relativismo filosófico y moral, tan de moda últimamente, sienta las bases para dar sentido a la vida, de una forma plena y consistente. Las afirmaciones están argumentadas con un pensamiento riguroso y se fundamentan en reflexiones y documentación seria, citando un amplio abanico de autores, desde los más antiguos a los más modernos. Siempre es una satisfacción encontrar un texto que presente con valentía y sin complejos las respuestas que la iglesia católica da a temas tan complejos como el aborto, la eutanasia, la moral sexual o diversos dogmas de fe. Anima a continuar el camino de la búsqueda de la verdad que inicia todo creyente y a considerar la fe como una posible opción razonable. Es un libro que ayuda a pensar, planteado en forma de diálogo con alguien que se formula las más diversas preguntas en torno a la fe, trata de responder, sin caer en reduccionismos, con naturalidad y sin rehuir las críticas o las dudas más fundamentadas. Es un libro para reflexionar sobre las propias creencias y analizar los “lugares comunes” que habitualmente circulan en distintos ambientes sobre la fe y la iglesia católica. Lectura recomendada especialmente para todos aquellos que busquen el sentido de su propia existencia, con la finalidad de que tomen conciencia del modo de acceder a la felicidad plena y se despojen de las banalidades que ofrece la sociedad que deja de lado la presencia de Dios.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

LUTHE, Hubert y HICKEY, Máire. *Dios nos quiere alegres*. Ed. Narcea, Madrid 2005, 21 x 13, 108 pp.

El libro es un conjunto de predicaciones sobre el tema de las Bienaventuranzas, elaboradas por las abadesas de seis monasterios, dos cistercienses y cuatro benedictinas, de Alemania. Fueron pronunciadas los viernes de cuaresma de 2002 en la catedral de Essen, con motivo del aniversario de la fundación de la ciudad y recibidas con gran entusiasmo por parte de los asistentes. Cada una de las reflexiones se destina a una Bienaventuranza. Todas ellas nos muestran, con cercanía, el camino de la felicidad marcado por Cristo. Desde una

perspectiva real, se aborda el significado de todas y cada una de las enseñanzas de Jesús, aproximándolas a la vida concreta de cada hombre. No se trata de algo lejano e imposible de realizar sino de un proyecto asequible y viable que puede llevar a la práctica todo cristiano que sienta el deseo de acercarse a Dios. Cristo nos presenta la alegría como fundamento de la existencia, al tiempo que nos indica el modo de acceder a ella. El texto es de fácil lectura, muy apropiado para catequesis de adultos, convivencias o ejercicios espirituales. Supone una gran ayuda para profundizar en la vida interior, de la misma forma que nos sugiere la necesidad de compromiso con el mundo social, sobre todo con los más necesitados.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique, *¿Dios hoy? Creyentes y no creyentes ante un nuevo paradigma*. Ed. Narcea, Madrid 2005, 21 x 13,5, 171 pp.

El presente libro nació como un ciclo de conferencias enriquecido con nuevas aportaciones. El autor, sacerdote diocesano, busca, a través de sus páginas el crecimiento personal del lector y la apertura al mensaje evangélico, de modo que pueda vivir una fe con lucidez, coherencia, alegría y plenitud. Los capítulos del libro guardan una estrecha relación, en sentido claramente progresivo. Empieza abordando el fenómeno de la secularización, el desencuentro fe-cultura, *el eclipse de Dios* para pasar a constatar un fenómeno que advierten los sociólogos en la actualidad: *el regreso de lo religioso* debido a una necesidad vital que nace del *anhelo que no cesa* de Unidad y Trascendencia. Después hace un trabajo lúcido de purificación de imágenes que generalmente proyectamos en la idea de Dios, para plantear un nuevo paradigma que surge de la profundidad de interiorización del Misterio y nos aproxima desde la autonomía y la comunión a la idea de Dios. El último capítulo nos señala el camino para experimentar su Presencia a partir de la riqueza del silencio interior y una actitud contemplativa que permite meditar en profundidad el Encuentro en plenitud. Frente al lugar común de que la fe es algo trasnochado y antagónico a la modernidad, aparece este libro que presenta la idea de Dios, liberándola de prejuicios y planteamientos erróneos que han perdurado a través de los tiempos. La obra, escrita con un lenguaje claro y cercano, pretende demostrar que el hombre puede situarse ante el hecho religioso desde un modelo de pensamiento razonable y actual. La lectura del libro es una gran ayuda tanto para creyentes como para no creyentes. A los primeros les orienta en el camino de la fe, con una posición de madurez personal, y a los otros les permite ver que independientemente de las creencias, la fe puede ser una alternativa respetable, profunda y liberadora.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

IZUZQUIZA, Daniel, *Rincones de la ciudad. Orar en el camino fe-justicia*. Ed. Narcea, Madrid 2005, 13,5 x 21, 156 pp.

El autor, un jesuita madrileño que ha trabajado en diversos frentes contra la exclusión social, nos habla, desde su experiencia vital y espiritual, del encuentro con Dios en medio de la vida cotidiana, a través de distintos caminos en los que siempre están los más pobres. Es un libro de marcado carácter espiritual, que incluye relatos, oraciones y la reflexión personal, fruto de la trayectoria vital junto a los marginados.

Parte de la explicación del contexto en que se sitúa la oración para unir ésta con la lucha por conseguir la justicia y encontrar así las huellas de Dios en una sociedad secularizada como es la nuestra. Es de gran interés para el cristiano que quiera vivir su compromi-

so social desde la fe, la lectura de todas estas reflexiones e intuiciones que ayudan a vivir día a día las raíces más profundas del camino espiritual. Si bien la obra guarda una unidad, puede tomarse como libro de meditación, siendo posible elegir el orden de la lectura o la selección de capítulos. Libro ameno y sencillo, que nos llena de esperanza para compartir la autenticidad de la fe.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

EUGUI, Julio, *Mil anécdotas de virtudes*. Edic. Rialp, Madrid 2004, 17 x 25, 653 pp.

El autor es sacerdote, doctor en Pedagogía y Derecho canónico, y tiene experiencia en este tipo de libros ya que le preceden a éste otros tres: *Anécdotas y virtudes* (1987), *Nuevas anécdotas y virtudes* (1995), y *Más anécdotas y virtudes* (1999). Esta amplia antología es, en cierto modo, el resultado final de los tres libros anteriores, y ofrece unos relatos curiosos, ejemplos y estampas pintorescas, con dos propósitos principales: ayudar en la labor formativa y suscitar la reflexión del lector de una forma agradable y muy amena. Las anécdotas narradas se agrupan en torno a un buen número de virtudes, humanas y sobrenaturales, ordenadas por capítulos, y el lector cuenta con el apoyo, muy útil por cierto, de dos índices, uno onomástico y otro de materias. Pueden así utilizarse muchas veces y acomodarse a diferentes temas. En bastantes anécdotas se cita la fuente, en otras no. Algunas están tomadas literalmente, pero en otras muchas el autor se toma la sana libertad de trabajarlas personalmente, con lo que unas resultan abreviadas, otras ampliadas, otras adornadas con sus comentarios personales, unas más enriquecidas con citas de otros autores, con lo que resulta un libro ameno y muy útil.

Dice el autor: Si tuviéramos siempre ante nuestros ojos el cúmulo de bienes que nos ha dado el Señor, nos pasaríamos la vida entera agradeciendo. Pues, por nuestra parte, agradecemos al autor la buena ocurrencia de seleccionar estas anécdotas de virtudes.— J. M. BALMORI.

Pedagogía

MARINA, José Antonio, *Aprender a vivir*. Ed. ARIEL. Barcelona, 2004, 15x22, 206 pp.

José Antonio Marina, catedrático de filosofía en bachillerato, ha diseñado a través de sus obras una teoría de la inteligencia, que tiene su origen en la biología y termina en la moral. En este libro, que se enmarca en una campaña desarrollada por la Fundación de ayuda contra la drogadicción, bajo el lema *Enseñar a vivir. La educación lo es todo*, nos ofrece una pedagogía optimista, que precisa la implicación de todos los sectores sociales que entran en relación con el niño. Es un ensayo que estudia la formación de la personalidad desde la perspectiva de la psicología emergente, a partir de estructuras biológicas y sociales. De esta forma la personalidad del niño es el resultado de un entramado de interacciones complejas, tanto íntimas como sociales. Considera al niño protagonista de su desarrollo, cuya realidad psicológica es fruto de múltiples relaciones genéticas y ambientales. Para abordar este sistema de relaciones que interactúan entre sí, es preciso disponer de un modo especial de pensar: el pensamiento sistémico. La creación de un mundo acogedor que ayude a desarrollar una personalidad equilibrada y responsable debe ser la meta de la sociedad actual, frente a las tendencias derrotistas de la educación. La obra tiene un carácter marcadamente científico y humanista, ya que fundamenta y argumenta todas las afir-

maciones con claridad y sencillez. Al mismo tiempo señala pautas bien definidas acerca de cómo aumentar los recursos personales para alcanzar la dignidad y la felicidad. Libro de fácil lectura, muy apropiado para padres, educadores y responsables sociales, ya que “solo podremos educar a un niño si nos comprometemos en una movilización educativa de la sociedad civil”.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MARTÍNEZ MALAGÓN, Abundio, *Adolescentes asturianos. Su actitud ante la enseñanza religiosa escolar*. Ed. Publicaciones Studium Ovetense nº 11. Seminario Metropolitano de Oviedo. Oviedo 2004, 24 x 17, 554 pp.

La publicación de este libro corresponde a una tesis doctoral presentada en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Oviedo, en julio de 2002. El autor, director del Centro Educativo Teológico de Oviedo “San Melchor de Quirós” nos ofrece un estudio de carácter teórico-experimental que tiene como principal objetivo conocer cuáles son las actitudes de los adolescentes asturianos ante la enseñanza religiosa escolar. El trabajo se centra en estudiantes de segundo ciclo de la Educación Secundaria Obligatoria, alumnos que se encuentran en una franja de edad que va desde los catorce hasta los dieciséis años.

Hay una primera parte teórica que consta de tres capítulos en los que se aborda de un lado, el hecho religioso y su alcance cultural, relacionado con distintas disciplinas y más concretamente con la educación, de otro, la adolescencia, sus características psicológicas, el desarrollo de la personalidad a esta edad y la incidencia de todo lo religioso en ella, y, finalmente, el desarrollo de la enseñanza de la religión escolar en la legislación española en el período que abarca desde 1970 hasta el 2000. En la segunda parte se presenta el estudio empírico en el que se formulan hipótesis, se explica la metodología, se exponen los resultados obtenidos estableciendo la relación entre las variables estudiadas y finalmente se exponen las conclusiones. Las hipótesis hacen referencia a la influencia de los padres en la opción que realizan los alumnos, a la opinión de los alumnos sobre la importancia de la religión en la formación integral, a la oportunidad o no de la presencia de la religión en el ámbito escolar y a la metodología y actitud del profesor de religión. Para contrastar hipótesis se utiliza una escala de actitudes, tipo Likert, cuya consistencia interna queda demostrada por la prueba de fiabilidad, y un cuestionario que aísla variables independientes.

La importancia del tema viene determinada por la actualidad del debate abierto sobre si la religión debe formar parte del currículo escolar o no, así como por la necesidad de conocer qué factores determinan la elección de la religión como asignatura, en un momento en que parece que los jóvenes rehúsan plantearse el sentido de la existencia. El trabajo ratifica la idoneidad de ofrecer la enseñanza de la religión en el marco escolar, precisando que debe ser metaconfesional en vez de una catequesis que ayude a reflexionar sobre la propia opción de fe. Asimismo afirma que los adolescentes asumen la importancia de la disciplina en su desarrollo integral como personas. También es preciso destacar que los alumnos muestran su preferencia por la clase de religión cuando los profesores son laicos. La teoría expuesta está bien fundamentada en una amplia y selecta bibliografía y el estudio experimental es riguroso. La lectura del libro es agradable y huye del estilo adusto que se le supone a una tesis doctoral.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

SPERBER, Dan, *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Ed. Morata, Madrid, 2005. 24 x 17, 161 pp.

Dan Sperber, director de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique de Paris y profesor en distintas universidades, nos presenta en este volumen un enfoque naturalista de la cultura, un nuevo planteamiento de la antropología en el que desarrolla la teoría de la “epidemiología de las representaciones” que analiza la transmisión de ideas y su propagación a poblaciones enteras. De esta forma, la cultura estaría constituida por ideas contagiosas y por todas las producciones que permite su propagación. Este modelo explicativo tiene sus orígenes en las teorías darwinianas de transmisión de la cultura y más recientemente en la formulación que hace Dawkins de los “memes” como unidades de replicación y selección de las ideas generadas en el cerebro humano. Una de las aportaciones que hace al estudio de la antropología es la consideración de la psicología cognitiva como una de las fuentes principales para explicar la cultura. El libro está formado por seis ensayos que tienen su origen en una serie de conferencias sobre el tema. Cada uno de ellas tiene valor por sí mismo, si bien todas forman una unidad. Es un nuevo enfoque dentro de los que ya existen, de carácter evolucionista, pero aún tiene que desarrollar y constatar las hipótesis formuladas. Las últimas tendencias en investigación de las ciencias sociales apuntan en esta dirección y es preciso estar atento a todas las innovaciones que se produzcan en este sentido y que puedan arrojar luz a la comprensión de los fenómenos que estudian. Es importante el intento de dar un carácter científico a las teorías sociales, si bien muchos estudiosos critican esta corriente como reduccionista.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

BEANE, J. A. *La integración del currículum*. Ed. Morata, Madrid, 2005, 24 x 17, 151 pp.

J. A. Beane, catedrático del Department of Interdisciplinary Studies in Currículum, en el Nacional collage of Education de la Nacional-Louis University, en Estados Unidos, nos presenta en esta obra una propuesta progresista de integración del currículum, que va más allá de la reorganización de contenidos y pretende ser un diseño curricular, cuyo objetivo es la mejora de las posibilidades de integración personal y social mediante la estructuración del currículum en torno a temas o problemas significativos, definidos tanto por profesores como por alumnos, sin preocuparse por los límites que señalan las asignaturas. De esta forma, la educación está centrada en los intereses personales y sociales de los alumnos, referidos a cuestiones de la vida real, y está abierta a la diversidad, ya que a través de esta práctica pueden participar alumnos de distintas capacidades y situaciones sociales.

El libro hace una exposición de la teoría de la integración curricular, analizando la historia de los modelos en que se fundamenta y la controversia que ha suscitado a través de los tiempos. También presenta distintas experiencias de integración curricular desarrolladas en las aulas, señalando los límites y dificultades que surgen en la práctica docente. Es un planteamiento innovador que garantiza la educación democrática en la medida que los ejes curriculares surgen de los valores delimitados por profesores y alumnos, a la vez que motivador, pues considera los intereses de los alumnos para acceder al mundo del conocimiento. El desarrollo de esta teoría supone un reto para los educadores, pues requiere apertura y preparación para responder a la demanda del alumnado. La lectura del libro es recomendada tanto para estudiantes de Didáctica, como para profesores en ejercicio, pues lleva a reflexionar sobre la práctica docente, ofreciendo una alternativa a unas disciplinas programadas desde el exterior y desconectadas de la realidad.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
 - *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
 - *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
 - *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
 - *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
 - *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
 - *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
 - *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
 - *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.
 - *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*. Valladolid 2003
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
 - *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
 - *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
 - *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
 - *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
 - *Sor Catalina de S. Tomás de Villanueva Maura. Una mujer mallorquina ejemplar*. Valladolid 1984.
 - *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.
 - *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
 - *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
 - *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
 - *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
 - *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
 - *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
 - *Juan Teodoro Vázquez. Crónica continuada de la prov. de san Agustín del Perú*. Valladolid 1991.
 - *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
 - *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
 - *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
 - *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
 - *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
 - *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
 - *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
 - *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- CAMPELO, M. M^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a ed.) Valladolid.
- *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid.1976.
 - *El caballero de la estrella*. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA). Zamora 1981.
 - *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.
 - *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
 - *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.

- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., -, *Trio familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto ...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la 1^a Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- , *Comentario a la Regla de San Agustín*. A los Capítulos 2, 3 y 4 (Separatas).
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal ... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.*, Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. Á., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*. Madrid 1945.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- , *Letras e historia*. Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- , *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España. Ortodoxia y heterodoxia*. Madrid 1961.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 6 vols., Valladolid 2003.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El P. Pepe, agustino...* Valladolid 1989.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano ...* Salamanca 1948.
- , VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.