

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 56 Fasc. 1 Enero – Abril 2021



ARTÍCULOS

JÁÑEZ BARRIO, Tarsicio, <i>La persona humana, relación religada en san Agustín</i>	5
OFILADA, Macario, <i>Spirituality as relationality of reasonability: critical challenge of human reason to ontology from the viewpoint of metaphysics</i>	37
SEVILLA, Yelsin Oswaldo, <i>El problema del mal en la soteriología de Juan Luis Ruiz de la Peña</i>	65
MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, <i>Jesús, Cristo</i>	97
SOMAVILLA RODRÍGUEZ, Enrique, <i>En el XXV aniversario de la muerte del teólogo Yves Congar (1904-1995)</i>	109
RESINES LLORENTE, Luis, <i>La Biblia en los catecismos (I)</i>	149

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID (España)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2021

España: 54 €
Extranjero: 70 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

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

© Valladolid 2021

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús Cano Peláez
José Vidal González Olea
Tomás Marcos Martínez

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)
José Luis Alonso Ponga
(*Prof. Univ. Valladolid*)
Marceliano Arranz Rodrigo
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
José Silvio Botero
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)
Martin Ebner
(*Prof. Univ. Bonn*)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)
Virgilio P. Elizondo
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)
José Román Flecha Andrés
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
Esther Miquel Pericás
(*Investigadora independiente*)
Peter G. Pandimakil
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)
Fernando Rivas Rebaque
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)
Gonzalo Tejerina Arias
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
Luis A. Vera
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Normas para los autores:

www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano.html

Acceso libre a los artículos de los vols. 1-54

www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html

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

La persona humana, relación religada en san Agustín

TARSICIO JÁÑEZ BARRIO

Universidad Católica Andrés Bello. Caracas

Resumen: Agustín de Hipona nació en el norte de África dotado de una gran sensibilidad y amor al estudio. Enamorado en su juventud de la retórica, la investigó con denuedo para brillar, al término de la misma, ganando la cátedra de Retórica de la Casa Imperial de Milán. La conversión al cristianismo le trastorna la vida y la Gracia divina hace de su esfuerzo un faro de sabiduría; de su sacerdocio y aceptación de la mitra un polemista y un apologeta incansable; de su fe en Cristo y en la Iglesia un gran intérprete de la Biblia, un valiente teólogo y un audaz buscador de Dios. Todo ello en el contexto del colapso del Imperio romano. No por azar, en su voz se ve un antecedente inspirador de la actitud moderna con que el yo se autocomprende y valora su misión en el mundo.

Pero de la misma manera que él bebe y reinterpreta fuentes previas, otros, posteriormente, beberán y reinterpretarán su palabra. Así, después de Kant, la filosofía idealista trató de acostumbrarnos a pensar que el contacto con la realidad, los hechos decisivos de la historia y la construcción del destino personal dependen solo o primero de un Yo ('sujeto' o 'subjetividad') que explora, sueña, selecciona, planifica, decide e interpreta, a solas, el sentido del mundo. Pensadores como Descartes o Hegel, tratarán de reinterpretar la experiencia cristiana y agustiniana.

Así las cosas, y dada la vigencia de san Agustín, conviene releer sus escritos para escuchar directamente de su palabra el fundamento de su experiencia, la razón de sus opciones y la articulación de su hermenéutica. Interesa, por ejemplo, ver cómo leyó a Platón y Aristóteles, cómo glosó sus conceptos y qué encontró Agustín que no estaba en el 'logos' griego. En este texto nos centramos en el concepto de "substancia" y "persona" en san Agustín, en el marco de su reflexión sobre el misterio trinitario del Dios cristiano, resaltando el influjo que va a tener en la construcción de una antropología que quiere sobrepasar la metafísica

griega. Su posición marcará una singular relación con la filosofía y abrirá caminos ricos y exigentes a la teología. Desde aquí, se tocan y reivindican algunas cosas que san Agustín plantea tanto a la teología escolástica como a la filosofía moderna de X. Zubiri.

Palabras clave: San Agustín, Persona, Trinidad, Substancia, Modernidad, Escolástica, Religación, Psicología.

Abstract: Augustine of Hippo, endowed with a great sensitivity and love for studies was born in North Africa. Passionate with rhetoric at his younger days, he investigated it so boldly to excel in such way that at the end of it, won the chair of Rhetoric at the Imperial court of Milan. His conversion to Christianity transformed his life and the divine Grace made his effort a beacon of wisdom; with his priesthood and acceptance of the bishophood, becomes a polemist and a tireless apologist; through his faith in Christ and in the Church, a great interpreter of the Bible, a courageous theologian and a fearless searcher of God. All this happens in the context of the collapse of the Roman Empire. It is not causal that in his voice there seen exposed an inspiring antecedent of the modern attitude with which the self understands itself and values its mission in the world.

Notwithstanding, in the same way Augustine takes up and reinterprets previous sources, much later, others would drink from and reinterpret his thoughts. Thus, after Kant, idealistic philosophy tried to familiar us to think that the contact with reality, the decisive facts of history and the construction of personal destiny depend alone or primarily on an 'Ego' ('subject' or 'subjectivity') that explores, dreams, chooses, programs, resolves and interprets, by itself the meaning of the world. Likewise, philosophers like Descartes or Hegel, would try to reinterpret the Christian and Augustinian experience.

With the above background and given the validity of Saint Augustine, it is convenient to reread his writings in order to hear directly from his words the fundamentals of his experience, the reason for his choices and the articulation of his hermeneutics. For example, it is interesting to see how he read Plato and Aristotle, how he glossed their concepts and, what else Augustine found which was not in the Greek 'logos'. In this study, we focus on the concept of «substance» and «person» in Saint Augustine, within the framework of his reflection on the Trinitarian mystery of the Christian God, highlighting the influence that he would undergo in the construction of an anthropology which aspires to overcome Greek metaphysics. His position will mark a unique relationship with the phi-

osophy and will open up enriching and demanding pathways to theology. From here, some matters that Saint Augustine would raise both to scholastic theology and to the modern philosophy of X. Zubiri are dealt with and vindicated.

Key words: Saint Augustine, Zubiri, Person, Trinity, Substance, Modernity, Scholasticism, Religion, Psychology.

INTRODUCCIÓN

*“Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”*¹. Este es el punto radical y absoluto del cual parte Agustín para todas sus reflexiones antropológicas y desde donde adquiere unidad integradora todo su pensamiento. Y lo hace porque, al descubrir que su naturaleza es mudable, se despliega desde su interior un movimiento tensional hacia Dios Verdad, Bondad, Belleza...², fundamento ontológico de su ser, es decir, persona constituida como relación religada. El hombre interior, efectivamente, comienza descubriendo plasmada en su “mens” la relación trinitaria: “esse, intellegere, amare”, expresiones de su mismo dinamismo vital. Es la “mens” el núcleo definitorio de la persona como relación consustantiva:

*“Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? Etiam sic, Domine, etiam sic”*³. *“Non essem nisi in te supra me”*⁴. *“Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est. Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit, agnoscit”*⁵.

X. Zubiri se hace eco también de esta misma reflexión básica cuando dice: “Lo que Dios ha querido *primo et per se* es plasmar *ad extra* su propia vida trinitaria”. “Plasmar que es participar de la realidad absolutamente absoluta, tiene lugar constituyendo una realidad personal relativamente

¹ Gn. 1,26.

² Sol. 1,1,3; Conf. 1,1,1; 10,6,9-10.

³ Conf. 1,2,2; 10,27,38; In Ev. Io. 2,10-11.

⁴ Ibíd. 10,26,37.

⁵ Sol. 1,1,4.

absoluta, que es la realidad de la persona humana”⁶. Se trata de partir de la Trinidad como fundamento que hace posible las estructuras del hombre⁷. Tanto para Agustín como para X. Zubiri la visión antropológica integral no puede menos de fundamentarse en una relación de religación (teologal, que no teológica). Es aceptar como única base sólida e incuestionable aquel “*Hagamos al hombre a nuestra imagen conforme a nuestra semejanza*”⁸.

La trinidad de personas, como relaciones subsistentes en Dios, la contempla Agustín en la unidad de cada persona humana constituida por su triple relación de “mens et amor et notia eius”⁹, o de “memoria, inteligencia y voluntad”¹⁰. Por tanto, este ser *relación religada* define a la persona como “ser relación”. Porque, cuando se dice: “En su esencia el hombre, más que ser, como atestigua la memoria que de sí tiene, es sobre todo ‘ser en relación’, porque tiene no en sí sino en otro el fundamento ontológico propio”¹¹, lo que efectivamente define su condición de “ser religado” en nada empieza a ser considerado como “ser relación”, en el entendido agustiniano de que “el ser relación” está incluido en su condición de ser religado. X. Zubiri nos hablaría de “relación relativamente absoluta”.

⁶ Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 1999, 210.

⁷ *Ibíd.* 213.

⁸ Ya en otro lugar hemos dejado constancia del sentido agustiniano de esta posición asentada sobre el acontecimiento de la creación como la visión más razonable, en contra de las teorías del caos, azar, eterno retorno,... las cuales dejan sin sustentación el de dónde, el por qué y el quién del hombre. Cf. “*La dignidad humana en San Agustín: El hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Desde la dignidad a la dignificación*”.

⁹ *Tr.* 9, 3-5,

¹⁰ *Ibíd.* 10,11-12.

¹¹ Antonio Pieretti, “Doctrina antropológica Agustiniana”, en: J. Oroz Reta - J.A. Galindo Rodrigo, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I. La Filosofía Agustiniana*, Edicep, Valencia 1998, 356. Entiende a la persona como “ser en relación”, lo cual es inadecuado, porque “en relación” se puede afirmar de todo ser, pero el ser persona es una realidad distinta y específica.

I. POSICIÓN ARQUIMEDIANA DE LA PERSONA

1.1. Clasificación de la realidad

Agustín tiene una concepción dialéctica y dinámica del hombre, más allá de su composición hylemórfica (alma-materia), que brota de una doble fuente de inspiración: de la noción platónica cristianizada de participación a modo de un haz de perfecciones recibidas de Dios y de la concepción bíblico-paulina asentada sobre el apotegma del hombre creado “a imagen y semejanza *Dei Trinitatis*” que refleja (plasma) el dinamismo radical de la mente (ontología vital) expresado por la memoria, la inteligencia y la voluntad. Este dinamismo radical de la *mens*, presente a sí misma, se resuelve en ese haz de actividades espirituales que llamamos “recordarse, conocerse y amarse”; y que no son idénticos entre sí: “aliud est memoria, aliud est intellegentia, aliud dilectio sive caritas”¹², pero que, sin embargo, constituyen una sola y misma vida radical, una mente, una esencia: “inseparabilis vita, et una vita, et una mens et una essentia”¹³. De aquí su clasificación de la realidad.

La primera clasificación que hace Agustín es la del ser metafísico: “esse-essentia (“subsistentia-esse subsistens”, “esse in”, ser absoluto), relación-hypóstasis (habitud, “esse ad”), ser relativo-persona, y accidente (ser inhesivo). Y la ontología del ser pide una división fundamental: ser absoluto-infinito-inmutable y ser contingente limitado-mudable; ser increado y ser creado. En Dios, vida trinitaria y realidad absoluta, solo cabe la clasificación: “esse-essentia (subsistentia-esse subsistens, “esse in” y “relatio” (habitud), “esse ad”, ser relativo-persona. Pues “en Dios es una misma cosa ser y ser persona (...non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem)”. Sin embargo, “si ser es término absoluto, persona lo es relativo”¹⁴. Lo relativo aquí no es accidente; solamente en

¹² Tr., 15,17,28; 14,5,7. Cf. Argimiro Turrado: Intr. Gen. a las Obras Completas de San Agustín, Tom. 35, BAC, Madrid 1984, 77.

¹³ Conf. 13,11,12; Tr. 9,11,16; 10,11,18.

¹⁴ Tr. 7,6,11. Cf. “non audemus dicere unam essentiam, tres substantias; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas... Cuando se nos pregunta qué son estos tres (Padre, Hijo y Espíritu Santo), tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no para decir lo que es la Trinidad” (Tr. 5,9,10).

la ontología del ser creado cabe la clasificación aristotélica: *substantia* (*sub-stare*) y accidente (ser inhesivo). “En las cosas creadas y mudables, todo lo que se predica según la substancia, se predica según los accidentes”¹⁵. “Aplicamos propiamente el concepto de sustancia a los seres mudables y compuestos”¹⁶, donde funcionan las categorías aristotélicas, porque la substancia es “*sub-stare*” respecto de los accidentes, y donde la relación es uno de los accidentes, adheridos-inhesivos a la substancia. Mientras que en el ser realidad-absoluta, la relación es constitutiva, y la substancia solo se puede entender como “*sub-sistere*”, nunca como “*sub-stare*”¹⁷.

Clasificación antropológica específica: Dentro de esta clasificación metafísico-ontológica general que hace Agustín, subyace esta otra clasificación específica, como partícipe necesario de aquel mismo principio: “*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*”, i.e., “hecho a imagen y semejanza de la Trinidad de personas”. Porque si el hombre, por “ser hecho a imagen del Dios Trino”, participa de la realidad y vida trinitaria, y por ser “hecho a semejanza de Dios” participa de su ser al modo de las

¹⁵ *Ibíd.* 5,5,6, in nota 6.

¹⁶ *Ibíd.* 7,5,10.

¹⁷ *Substantia* (natura) es entendida en Agustín como *subsistentia* (*Tr.* 7,4,9; *VR.* 7,13). Sustancia como “*sub-stare*” se dice impropriamente de Dios, pero sí se dice esencia “*essentia proprie*” (o *substantia* en el sentido de *esse-subsistere*) (*Tr.* 7,5,10; 5,2,3 -esencia, de *esse* = *ousía* en griego-; 5,9,10; 7,1,1-2; 7,6,11; *CD.* 12,2; *Ep.* 118,3,15; *In Ev. Io.* 99,5; 38,10-11; *Conf.* 13,31,46 -Est-; *S.* 6,4 -“Yo soy el que soy” (*essentia*)-; 7,7; *En in Ps.* 101,(2),10). *Substantia* en Agustín hay que entender como “subsistencia-*ousía*”; no cabe entenderla como el griego entendió la “*hypóstasis*”; esencia y subsistencia se identifican. Por eso no se puede aplicar a Dios el término *substantia* (*sub-stare*) sino solo de modo abusivo (*Tr.* 7,5,10). “*Essentiam dico, quae ousía grace dicitur, quam usitatus substantiam vocamus*” (*Ibíd.* 5,8,9). “Los griegos dicen también hipóstasis, pero ignoro qué diferencia pueda existir entre *ousía* e *hypóstasis*. Ciertos escritores de los nuestros que tratan estas cuestiones en idioma heleno, acostumbran a decir *mían ousían, três hypostáseis*, en latín “*unam essentiam tres substantias*” (*Tr.* 5,8,9). “Nosotros, los latinos, decimos tres personas y una esencia” (*Ibíd.* 7,4,9). Es, pues, más razonable hablar de tres personas en Dios que de tres sustancias” (*Ibíd.* 7,5,10). “Decimos tres personas por no guardar silencio” (*Ibíd.* 5,9,10; 7,4,7-9). Hecha esta salvedad, “se puede decir tres sustancias o tres personas, sin diversidad de esencia (*Ibíd.* 8,1proem). Hubo diverso sentir entre los Padres en el uso de una terminología unitaria. *Hypóstasis* en sentido etimológico quiere decir “sustancia”, pero ya desde el Concilio de Constantinopla I (381) se proclama la equivalencia de los términos “persona e *hypóstasis* (*prósopon*)”, y ratificado por el Concilio de Calcedonia (451).

demás criaturas, y ningún otro ser creado goza de esta doble condición, i.e., que si ninguna otra criatura goza conjuntamente de lo permanente e inmortal de Dios y de lo contingente y mortal del ser creado, entonces habrá que clasificar al hombre como un verdadero “*metaxy*” o realidad intermedia, dado que solo él ha sido creado “a imagen y semejanza de la trinidad”: “Hagamos al hombre...”. Por consiguiente, las categorías aplicadas a Dios se podrán aplicar, si bien según lo pide la condición de “a imagen de Dios”, a la realidad humana, y también las categorías correspondientes al resto de las cosas creadas, según lo exige la condición “a semejanza de Dios”¹⁸.

Desde esta base ontológico-antropológica, como *punto arquimediano*¹⁹ según el cual participa del ser superior y del inferior, centra Agustín su mirada en el interior del hombre y contempla que su “mens”, verdadero “*metaxy*”, encarna lo más constitutivo y mejor de la persona humana, su condición relacional trinitaria: “la memoria, la inteligencia y la voluntad”, las cuales lejos de ser considerados como actos de la persona, del yo, son dinamismo consustantivo de la propia “mens”, porque sin los cuales no hay *mens* posible ni relación trinitaria alguna. Así en la persona se establece una dialéctica entre “mens” y “haec tria”, donde “haec tria” son relaciones reales y, ciertamente, no son la “*mens*-sustantiva”, pero sí le son consustantivas a la mens, porque son dinamismo y actividad de la “mens”, no meros actos o accidentes²⁰. Sin “haec tria”, que son relación, no hay “mens”, y sin *mens* no hay “haec tria”²¹. “Tria relative, unum es-

¹⁸ Aquí, desde el hombre es desde donde cabe catalogar y justipreciar las verdades, bienes y valores: El Bien Sumo (Supremo), el bien intermedio donde se encuentran los bienes muy grandes (grandes), los medianos y menores; y los bienes inferiores o ínfimos (LA. 2, 17-19; Nat. b. 20 y 26; VR. 18-19; Tr. 8,3,4-5; CD. 22,24; cf. S. 21,3; 80,7; 299; D. 1; 33,35; C. 13; De b. coniu. 19,22).

¹⁹ Así también lo sitúa la filosofía del genial gallego Ángel Amor Ruibal: “El hombre aparece entre Dios y el cosmos, como centro de esta encrucijada” (cit. por Andrés Ortiz-Osés, o.c., 294).

²⁰ Tr. 9,5,4-7.

²¹ La relación es para X. Zubiri y M. Heidegger solo algo externo o adveniente extrínsecamente (X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 56). Pero la relatividad no implica que sus términos sean elementos constituidos, como supone X. Zubiri. Sin embargo, en el pensamiento agustiniano, “haec tria” tiene el sentido que para Amor Ruibal tienen las relaciones, las cuales son siempre “relaciones-de-elementos” y los elementos son siempre “elementos-en-relación” (cf. Andrés Ortiz-Osés: o.c., 277). No hay prioridad entre elemen-

sentialiter”²². La “mens” en Agustín más propiamente que substancia tiene el carácter de subsistencia (*essentia*).

1.2. La persona humana es dinamismo relacional plasmado de la vida trinitaria

La clasificación metafísica del ser nos descubre, en primera instancia, el dinamismo constitutivo de la divinidad con sus tres relaciones reales subsistentes, i.e., personas en Dios; y en segundo lugar, nos descubre también la plasmación de esa vida relacional en el dinamismo de la “mens” constituido por su triple relación: memoria, entendimiento y voluntad. La realidad humana es dinámica particionera del dinamismo relacional de Dios.

La esencia (*essentia-esse*) en su aspecto dinámico, como principio de actividad, se llama “natura” de “nasci”. La misma realidad esencial de Dios, por sí misma es *dinamis efectiva, con subsistencia perfecta*²³. El dinamismo de la vida trinitario se plasma en el dinamismo vital de la persona humana. “Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos” (Mt 22,32-33). En estos conceptos se descubre la dialéctica agustiniana sobre Dios y sobre la persona humana. La realidad de Dios es unidad dinámica de vida en la trinidad de personas. “La unidad de Dios es dinamismo”²⁴. “La razón nos dice que la esencia divina es *pura dynamis*, que tiene por objeto su conocimiento y su amor²⁵. Dios es vida trinitaria, siempre dinámico y siempre inmutable: *Vida, verdad, bondad, belleza, amor, “pulcritudo tam antiqua et tam nova”*²⁶. Siempre activo y eternamente estable.

La realidad del hombre es la unidad dinámica de la “mens” en la trinidad de sus relaciones: memoria, entendimiento y amor (voluntad). “Porque yo soy, y conozco, y quiero: soy esciente y volente, y sé que soy y quiero, y quiero ser y conocer. Ve, quien pueda, por tanto, estas tres

tos y relaciones; se da un “elemental correlatismo”; el todo y las partes se coimplican mutuamente (Ibíd. 294). Lo mismo vale en Agustín para quien “existe igualdad entre el todo y la parte”, porque “haec tria” si son perfectas son iguales y de modo maravilloso inseparables entre sí” (*Tr.* 9, 4-5; 10,11,18).

²² *Tr.* 9,5,8; 10,10-11; 10,11,17-18; 10,16-18; 15, 21,40; 15,27, 50.

²³ Cf. L. Arias, “Introducción” al *De Trinitate*, 41.

²⁴ X. Zubiri, *El problema teológico*, 111.

²⁵ L. Arias: *a.c.* 43.

²⁶ *Conf.* 10,27,38.

cosas: cuán inseparable sea la vida, siendo una la vida, y una la mente, y una la esencia; y cuán, finalmente, inseparable de ella la distinción, no obstante que existe la distinción”²⁷. “Yo era el que quería y el que no quería, yo era. Mas porque no quería plenamente ni plenamente no quería, por eso contendía conmigo,... no mostraba, sin embargo, la naturaleza de una mente extraña (*nec tamen ostendebat naturam mentis alienae*), sino la pena de la mía”²⁸.

El hombre es *vis* –fuerza interior–, “*id est vis mea, qua id agebam*”²⁹, dinamismo constitutivo:

*“Magna ista vis est memoriae, magna nimis... Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum quod sum”*³⁰; *inquietud de infinito, de amor a la verdad, al bien, a la felicidad*³¹, *“hasta descarsar en Dios”*³². *“Cum ipsa vis seminum, quos numeros habet, quam vivaces, quam efficaces,...”*³³, *“...accipiens omnes numeros eorum quos per tempora exsereret secundum suum genus...”*³⁴, *“...gestat immensa ista capacitas memoriae meae...”*³⁵. *“Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur,... transibo et istam vim meam...”*³⁶.

Por donde se ve que el gozne innovador de Agustín pilota sobre “la relación” como potencia vital en su concepción del dinamismo de la Trinidad de las personas divinas, donde la relación es realidad subsistente, “aun-

²⁷ *Ibíd.* 13,11,12.

²⁸ *Ibíd.* 8,10,22.

²⁹ *Ibíd.* 10,40,65.

³⁰ *Ibíd.* 10,8,15; 10,17,26.

³¹ *Ibíd.* 10,22-23.

³² *Ibíd.* 1,1,1; 13,9,10.

³³ *Ep.* 137,3,10.

³⁴ *Gen.ad litt.* 5,5,14.

³⁵ *Conf.* 10,9,16.

³⁶ *Ibíd.* 10,17,26. Cf. *LA.* 2, 8; 3,1 (el movimiento le viene al alma de sí misma). La potencia espiritual del alma la entiende como virtud, no como extensión o cantidad material: *“memoria contineat, cum sit ipse (animus) nullius quantitatis; mira quaedam vis est, quam ex iis quae a nobis comperta sunt, quantum inest ingenio tuo luminis, animadvertere potes”* (*Quant.an.* 14,23), *“...sed maiorem quamdam vim peritior quam imperitior habere ad agendum”* (*Ibíd.* 19,23), *“...nisi vis quamdam sentiendi,...?. Sed ille sensus, cuius magna vis est, potest discernere; atque eo facilius quod anima belluarum magis corpori affixa est... Humana vero anima per rationem atque scientiam, de quibus agimus, quod sunt ista longe praestantiora sensibus”* (*Ibíd.* 28,54).

que muy distinta la trinidad dinámica de la persona humana, donde sus relaciones reales se llaman: memoria, entendimiento y voluntad”, y “cuya consistencia óptica es tan evidente como la del espíritu (*mens*)”³⁷.

Agustín “coloca el concepto metafísico de “relación” en el corazón de su discurso para conciliar en Dios la unidad de naturaleza y la trinidad de personas, esto es, para explicar cómo en una esencia única subsisten cada una de las tres personas divinas. Insiste en que las personas divinas (en Dios) son relaciones reales subsistentes. Transformó así el concepto formal de persona divina (contra los arrianos) en concepto “relacional”. Aplicó también a los seres humanos ese mismo concepto “relacional”³⁸. “El *De Trinitate*, dice De Simeone, no contiene explícitamente que el ser humano sea una persona, pero sostiene que los seres humanos están constituidos en personalidades morales mediante sus relaciones... con Dios, el prójimo y el propio yo; su teoría del amor lo lleva más allá de los límites tradicionales (de la doctrina del yo como substancia). Agustín encuentra la vida verdadera de los individuos humanos en la unidad de (las potencias) “haec tria”: en la “mens-ego”, la memoria, inteligencia y voluntad gozan de unidad de modo analógico a la unidad tripersonal de Dios”³⁹.

Con todo esto por delante, este autor afirma: “Sin embargo, Agustín en modo alguno es el descubridor filosófico de la “persona” con los perfiles doctrinales de hoy día... La precisión ontológica del concepto de “persona” tuvo que esperar hasta el siglo sexto cuando apareció Boe-

³⁷ L. Arias, *Intr. al De Trinitate. Obras Completas de San Agustín*, Tom. V, BAC, Madrid 1985, 65. Es altamente sorprendente que no se aluda para nada al concepto de persona como relación en los diversos estudios (artículos) de la obra dirigida por los agustinos recoletos, J. Oroz Reta - J.A. Galindo Rodrigo, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I. Filosofía Agustiniiana*, Edicep, Valencia 1998. Cosa muy extraña también que el *Diccionario de San Agustín* [en adelante DSA], no hable expresamente ni una palabra de la “persona como relación. ¿Cómo se puede hablar de la mens-persona”, hecha con sus “haec tria” (mens-memoria, inteligencia y amor-voluntad), “a imagen de la Trinidad”, sin darle importancia a su condición relacional? ¿Es que Agustín no tiene el mérito indiscutible de ser el primero que habla de la persona como relación, revolucionando (innovando) el concepto de persona? (cf. J. Ratzinger).

³⁸ Rusell J. De Simeone, “Dios Uno, Dios Trinidad”, en: *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. II. Teología Dogmática*, Edicep, Valencia 2005, 204-206 (187-237).

³⁹ *Ibíd.* 204-5.

cio”⁴⁰. Pero tenemos que decir que esto, sin duda, más bien desvió la verdadera concepción de persona, porque esta no es tanto sustancialidad ontológica cuanto existencialidad antropológica relacional. De Simeone anhela olvidar la tesis agustiniana de la relación en favor de la boeciana y escolástica esencialistas. Supone que es un retroceso cuando, precisamente, la moderna antropología humanista y cristiana no hace otra cosa que desarrollar el núcleo agustiniano que concibe la persona humana como relación constitutiva, y no solo como “personalidad moral” consecuencia de aquella relación. Así encontramos que “Agustín sea el descubridor filosófico de *la persona* con los perfiles doctrinales de hoy día”, según lo constatan escritores modernos como: E. Mounier, G. Marcel, M. Nédoncelle, P. Ricoeur, L. Lavelle, N. Berdiaef, M. Scheler, A. Brunner, J. Ratzinger.

Afirma Joseph Ratzinger: “Hay que criticar como inaceptable el concepto de persona de Boecio que se impuso en la filosofía occidental... Ricardo de S. Víctor ya vio correctamente que, en la comprensión teológica, la persona no descansa en el plano de la esencia sino en el de la existencia, que la filosofía aristotélico-tomista había reducido exclusivamente al plano de la esencia”. Desarrolló un concepto de persona tomado plenamente del cristianismo, definiéndola como “*spiritualis naturae incommunicabilis existentia*”⁴¹. Ser persona para Duns Scoto es estar instalado en la soledad: “*ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis*”. La define, pues, como se advierte en la tradición agustiniana, negativamente por la “independencia e incommunicabilidad”⁴².

“Para una verdadera ontología de la persona, incluso en una mejor línea agustiniana, cabe afirmar que persona es, esencialmente, un *especial modo de ser-en-relación*. La persona es “una relación substancial o, también, una substancia en relación”⁴³. El pensamiento agustiniano constata que la persona es una subsistencia relacional, o mejor, una relación subsistente. “San Agustín trayendo a luz la idea de relación real, trajo a luz el

⁴⁰ *Ibíd.* 205-6.

⁴¹ J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*. Sígueme, Salamanca 1976, 174-75.

⁴² José Rubén Sanabria, *o.c.*, 242-43.

⁴³ A. Brunner, *La personne incarnée*, Vrin, Paris 1947, 226. Agustín entendía la substancia más bien como “subsistencia”.

fenómeno de la persona, aclarando definitivamente lo que ha de ser la persona: no una substancia que se cierra a sí misma, sino el fenómeno de la relación total... El hombre se constituye por la relatividad hacia el otro. El hombre es el ser de la relatividad. Es tanto más él mismo cuanto más total y directamente llega esa relatividad a su meta definitiva, a la trascendencia”⁴⁴.

“El hombre, por su mente imagen de Dios, es relación subsistente”⁴⁵, por la vía de la analogía que, con su triple relación o habitud (memoria, entendimiento y voluntad), conforma el núcleo del dinamismo humano de la persona. Aclaremos que “la relatividad hacia el otro” ha de ser entendida como “relación hacia el Otro (Dios), hacia el yo o sí mismo y hacia los otros, porque es hechura constitutiva: “a imagen de las Personas en Dios”⁴⁶. Agustín no concibe el ser “a imagen de Dios” sino como realidad dinámica. El espíritu humano (*mens-yo*) no puede separarse de sus actividades, es su actividad. Pues por “ser relación definitoria”, en cuanto tendencialidad (respectividad), no depende de que haya otros yos temporalmente existentes “de facto”, aunque exige y reclama que existan. “Los seres humanos están destinados para la relación que puede darse como posibilidad o como realidad”⁴⁷.

II. POLÉMICA SERVIDA EN UN TRIPLE CAMPO INTERPRETATIVO

Partiendo, sin embargo, del dinamismo constitutivo, se presenta una polémica servida en triple campo interpretativo: escolástico-medieval (substancialista), psicológico (moderno), y zubiriano,

⁴⁴ J. Ratzinger, *o.c.*, 170-71 y 178.

⁴⁵ Tr. 7,6,12; cf. J. Rubén Sanabria: *o.c.*, 253.

⁴⁶ *DSA*, 87. Pues por “ser relación definitoria”, en cuanto tendencialidad (respectividad) no depende de que haya otros yos temporalmente existentes, “de facto”, aunque exige y reclama que existan. “Los seres humanos están destinados para la relación que puede darse como posibilidad o como realidad” (*Tr.* 14,8,11; cf. *DSA*, 89).

⁴⁷ *Tr.* 14,8,11; cf. *DSA*, 89.

2.1. Interpretación escolástica substancialista

Esta interpretación parte de una concepción substancialista, para la cual existe una distinción real entre el alma y sus potencias, y por tanto hay que darle el sentido de “inherencia substancial” y no de identidad y potencias⁴⁸. La visión dinámica y unitaria de la vida radical del hombre que Agustín tiene no la pudieron entender ya los escolásticos, ni siquiera san Buenaventura y santo Tomás, cuando trataban de meditar el pensamiento agustiniano referido a la “*imago Dei* en el hombre”. Y, sin embargo, es una parte fundamental de la antropología de Agustín⁴⁹.

Esta interpretación distingue la primera trinidad agustiniana: “mens, amor et notitia eius”, de la segunda trinidad –evidentior trinitas–: “memoria, intellegentia, voluntas”. Tal distinción es acertada, a tenor de los mismos textos. No encontramos tan acertado, porque contraviene textos de evidente claridad, deducir que en la primera trinidad su “amor et notitia eius” son actos o hábitos, cuando Agustín nunca los menciona como tales actos (hábitos) en estos textos ni en su contexto, y porque el propio Agustín afirma que “haec tria”: “mens, amor et notitia eius, tria quaedam sunt” y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales⁵⁰: “*Quomodo autem illa tria non sint eiusdem substantiae, non video; cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit... Unius ergo eiusdemque essentiae necesse est haec tria sint*”⁵¹. “*Haec tria unum atque una substantia*”⁵².

Así mismo, san Buenaventura y santo Tomás atribuyen indebidamente a un conocimiento por actos reflejos la noción (conocimiento) pre-conceptual agustiniana de la primera trinidad, como distinta de la segunda. No cabe identificar la orientación de la mente hacia Dios con el repliegue de la mente sobre sí misma, dice san Buenaventura. Y concluye en línea escolástico-tomista: en la primera trinidad hay un hábito o un acto; en la segunda, una sustancia⁵³. Dice santo Tomás: “Ergo et semetipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea. Nam si non se novit, non

⁴⁸ L. Arias, “Introducción general” al *De Trinitate*, en: *Obras Completas de San Agustín*, Tom. V, BAC, Madrid 1985, 58.

⁴⁹ Argimiro Turrado: *a.c.*, 77.

⁵⁰ *Tr.* 9,4,4.

⁵¹ *Ibíd.* 9,4,7.

⁵² *Ibíd.* 9,1,2,18.

⁵³ San Buenaventura: In I Sent. d. 3 p.2 a.2.q. 1, cit. L. Arias: *a.c.*, 61.

se amat”⁵⁴. Aquí se habla de un amar y conocer reflejos. Santo Tomás interpreta este texto en clave aristotélica: “Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster”⁵⁵, y lo relaciona con el otro texto agustiniano: “sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, no qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat”⁵⁶. Pero el sentido de estos dos textos hay que situarlo en niveles distintos. El primero se refiere al conocimiento de sí (intuición), o noción preconsciente (preconceptual) por la cual siempre y necesariamente “la mente se conoce y se ama a sí misma” por intuición, y no como conocimiento reflejo, o como acto (hábito), porque es imposible un desconocimiento absoluto del yo⁵⁷.

“He aquí, yo que busco, cuando amo algo existen tres cosas: yo, lo que amo y el amor; la mens y el amor son un espíritu, el amor y lo que se ama, son dos realidades que forman una cierta unidad, y ambas dicen relación mutua (ad invicem referuntur)”⁵⁸. “Ipsa mens et amor et notitia eius” son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas son iguales”⁵⁹. Y el segundo se refiere a la mente contemplando la inmutable verdad, no en lo que es la mente de cada hombre sino lo que debe ser en las razones eternas. “Lo que la mente contempla, según esta visión, en las razones eternas, es aquella realidad que puede intuir toda mente racional (rationalis mentis intuitu)... Con la mirada de la mente (visu mentis aspiciamus) en aquella eterna verdad, forma y modelo de nuestro ser y de cuanto, en nosotros o en los cuerpos, obramos al actuar según la verdadera y recta razón; por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas”⁶⁰.

Con parecida mentalidad se expresa el P. Luis Arias en su “Introducción General” al *De Trinitate*: “En la trilogía de la primera trinidad: ‘mens,

⁵⁴ *Tr.* 9,3,3.

⁵⁵ *S. Th.* 1,q. 87, a. 1 c.

⁵⁶ *Tr.* 9,6,9.

⁵⁷ *Ibíd.* 10,3-4; 14,6,9. Pues una cosa es conocer y otra pensar; no confundamos en Agustín el “noscere-scire-intellegere-sapere” con el “cogitare” (pensar-reflexionar) a lo cartesiano. El pensar siempre es reflejo, aunque sea inconsciente por rutinario (*Tr.* 10,4,6; 14,6-7; 12,2,2; 15,21,40; *Conf.* 10,11,18; cf. De Simeone: *a. c.*, 219).

⁵⁸ *Ibíd.* 9,2,2.

⁵⁹ *Ibíd.* 9,4-5.

⁶⁰ *Ibíd.* 9,6-7.

amor et notia eius' expresan una relación manifiesta. Y si el conocimiento y el amor se identifican con la esencia del alma, imposible sería percibir la oposición relativa. Para que exista la imagen de la Trinidad en el alma se precisan tres realidades distintas por su oposición relativa con unidad de esencia. Tres realidades en una esencia⁶¹. Pero el pensamiento de Agustín no percibe imposibilidad alguna que una misma esencia esté constituida por tres relaciones reales. Y no la percibió porque su concepto de substancia es distinto del de la escolástica⁶². ¿Acaso en la vida trinitaria es imposible admitir la unidad de esencia con la trinidad de relaciones reales y, por añadidura, estas subsistentes? Porque no hay imposibilidad conceptual alguna en que una y misma vida-naturaleza (esencia) sea considerada bien en sí misma o bien en su dinamismo relacional. Mente, conocimiento y amor, tres realidades que son una sola cosa, vida, esencia. Y existen entre ellas relaciones recíprocas⁶³ y distintas, pues la memoria no es la voluntad ni esta el entendimiento. La naturaleza de la mente se define por su dinamismo o capacidad dinámica auto-reflexiva e interrelacionada de “recordar, entender y amar”⁶⁴. Hay aquí una concepción dialéctica de la persona.

2.2. Interpretación psicológica

Interpretación que se atiene solo a algunos textos agustinianos en los que claramente se afirma la igualdad (¿identidad?) entre el alma (*mens-sujeto*) y “haec tria”. La gran mayoría de los psicólogos de nuestro tiempo, con M. Schmaus a la cabeza, consideran como genuinamente agustiniana la tesis de la identidad del alma y sus potencias⁶⁵:

“Con razón dijimos que estas tres cosas cuando son perfectas, son, en consecuencia, iguales. Y si somos capaces de verlas, nos damos al mismo tiempo cuenta que estas cosas existen en el alma, y cual si ovilladas estuviesen, se desenvuelven y se dejan percibir y numerar, no como accidentes

⁶¹ L. Arias, *a.c.*, 58 s.

⁶² De Simeone, *a.c.*, 218: Agustín elaboró una teoría de la sustancia relacionada consigo misma y formuló una teoría de la conversión de la mente hacia sí misma. Para él “substancia (esencia subsistente)” es equivalente a “natura, essentia, ousía)” (*VR.* 7,13; *Mor. Eccl. cath. et manich.* 2,1; *Tr.* 2,18,34-35; *CD.* 12,2).

⁶³ *Tr.* 15,3,5.

⁶⁴ *Ibíd.* 14,8,11; *CD.* 11,26; *Conf.* 10,10,16; 13,11,12.

⁶⁵ L. Arias, *a.c.*, 58.

*de un sujeto, como el color y la figura. Luego el amor y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, sustancia; pues, aunque tengan un sentido de mutua relación, en sí son sustancia*⁶⁶. *“La mente o el espíritu no son términos relativos, como tampoco lo son los hombres”*⁶⁷.

Pero los textos agustinianos nos llevan a considerar la dialéctica real de la “mens et haec tria”, tanto en sí mismas, como en sus relaciones. En sí mismas consideradas, cada una es una vida, una sustancia (esencia) y todas son una sola vida, una sola sustancia (esencia); sin embargo “haec tria” en cuanto tales, dicen recíproca e intrínseca relación real:

*“En aquellas tres realidades, cuando la mens se conoce y se ama, subsiste la trinidad sin mezcla ni confusión: la mente, la noticia y el amor. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una. Y, en consecuencia, todas en todas. Cada una de estas tres realidades tiene subsistencia propia (existe en sí misma), son de modo maravilloso inseparables entre sí, y no obstante todas juntas son una vida, una esencia. Se distinguen entre sí porque media en ellas una oposición relativa y se verifica entre ellas una circumincesión”*⁶⁸. Sin embargo, *“cuando son perfectas, son iguales”*⁶⁹. *“Cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia”*. *“Haec igitur tria, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens; consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur: quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur”*. Dígase lo mismo de la inteligencia y de la voluntad. *“Vita est autem unaquaeque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia”* Son tres sus relaciones recíprocas, y si no fueran iguales no se comprenderían mutuamente: memoria, intellegentia, voluntas, no son tres vidas, sino una vida; ni tres mentes, sino una mente⁷⁰.

⁶⁶ Ibíd. 9,4,5.

⁶⁷ Ibíd. 9,4,6.

⁶⁸ Ibíd. 9,5,8.

⁶⁹ Ibíd. 9,4,5.

⁷⁰ Ibíd. 10,11,18.

2.3. Interpretación zubiriana.

En la dialéctica agustiniana, entre “*mens-yo*” y “*haec tria*”, no se puede hablar de que “*haec tria*” se reduzcan a actos o hábitos (accidentes), como entiende X. Zubiri, porque no se trata de una concepción antropológica hylemórfica (substancialista) dualista, al modo aristotélico-escolástico, en la cual la naturaleza (substancia) es invariable-fija, ni tampoco al modo cartesiano, donde la “*res extensa*” y la “*res cogitans*” son dos sustancias completas unidas⁷¹. Sin embargo, en una antropología holística, como la de Agustín, que con su dinamismo vital busca una unidad integradora entre las diversas dimensiones o niveles de la persona humana y cuya realidad dialéctica la estructuran “*mens et haec tria*”⁷², no cabe tal apreciación. X. Zubiri se detiene solamente a reflexionar basado en el texto famoso: “*Quod breviter dici potest: Ego per omnia illa tria memini, ego intellego, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intellegentia, nec dilectio, sed haec habeo. Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est haec tria*”⁷³.

El carácter intrínseco de sus propiedades prueba que son obra conjunta de toda la “*mens*” y no inherentes de la substancia, como expresa Ma. Del Carmen Dolby⁷⁴. “*Haec tria*”: memoria, inteligencia y amor, son mías, no suyas; y lo que obran no lo obran para mí, sino en mi favor, o mejor dicho, soy yo el que por medio de ellas actúo. Recuerdo por mi memoria, comprendo con mi inteligencia, amo con mi voluntad... Soy yo el que conozco, el que recuerdo y el que amo...”⁷⁵. X. Zubiri desvía el pensamiento agustiniano por la vía del “*yo-ego*” partiendo de una doble consideración: que el recordar, entender y amar (“*la memoria, el entendimiento y la voluntad*”) son meros actos (hábitos); y que hay una doble

⁷¹ Argimiro Turrado, “Introducción General” al tomo 35 de las Obras Completas de San Agustín (Escritos antipelagianos -3º-, 70. Pedro Laín Entralgo, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (Premio Internacional de *Ensayo Jovellanos* 1999), Ed. Nobel, Oviedo 1999, 174-76. José Antonio Galindo Rodrigo, “Teoría del conocimiento”, en: J. Oroz Reta - J.A. Galindo Rodrigo, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I. La filosofía Agustiniana*, Edicep, Valencia 1998, 414-17 (403-470).

⁷² Argimiro Turrado, *a.c.*, 71 ss; cf. *DSA*, 87.

⁷³ *Tr.* 15,22,42; cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 106 ss.

⁷⁴ Ma. Del Carmen Dolby, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*. EUNSA. Pamplona 2002, 171.

⁷⁵ *Tr.* 15, 22,42; *Conf.* 8,10,22-24.

confusión en el texto de Agustín: entre el yo y sus “haec tria”, y entre “persona” y “naturaleza”. X. Zubiri comete una triple imprecisión lógica: a) suponer que el yo-sujeto de Descartes se corresponde con el agustiniano y decir, al mismo tiempo, que tal concepto de sujeto jamás lo hubiera aceptado Agustín, donde “haec tria” es la naturaleza poseída y la “mens” el yo posidente; b) suponer que el concepto de “naturaleza y de persona” es el mismo aristotélico-escolástico; y c) afirmar que la diferencia entre “mens et haec tria” se difumina, cuando de modo constante, pero dentro de una dinámica tensional se afirma su diferencia.

Este texto (*Tr.* 15, 22,42), según lo interpreta X. Zubiri, afirma la diferencia entre lo que tengo y el yo que yo soy. El conjunto de todo lo que tengo, las facultades (sic), cuya unidad intrínseca y radical es lo que se llama naturaleza. Lo otro es la persona. Se afirma por tanto la diferencia entre persona y naturaleza, como una diferencia entre “posidente” (la persona, que es un “ego, un yo”) y lo poseído-posesión (la naturaleza). “Esta idea va a ser decisiva. En el orto de la filosofía moderna, Descartes nos dirá que lo esencial del hombre es precisamente ser un ego. Pero que dando un tercer paso sobre los dos, de san Agustín completará la idea de este diciendo que el “yo es sujeto”, cosa que jamás dijo Agustín. Este yo como sujeto es un puro yo, no es el sujeto psicobiológico, y aunque lo fuera, las estructuras psicobiológicas son, a lo sumo, las condiciones o instrumentos intrínsecos con que el yo-sujeto ejecuta física y empíricamente sus actos. Aplicada esta idea a nuestro problema, resultará que el yo posidente en que la persona consiste va a ser un sujeto posidente, y la naturaleza será la posesión de aquel sujeto puro, de aquella persona”⁷⁶.

Y continúa Blanca Castilla, parafraseando a X. Zubiri: “Efectivamente hay una diferencia entre el yo y sus facultades. Pero esta diferencia se difumina al precisar en qué consiste esa diferencia. En efecto el yo considerado como sujeto al estilo de como lo entendía Descartes, como una *res diversa* del resto de su entidad, pasa a ser algo vacío”⁷⁷. “Mantenida con

⁷⁶ X. Zubiri, *o.c.*, 107 (La persona como forma de realidad: personeidad).

⁷⁷ Blanca Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996, 151. Pero en modo alguno el concepto que tiene Descartes de sujeto es aceptado por Agustín. Cf. José Antonio Galindo Rodrigo, “Teoría del conocimiento”, en: J. Oroz Reta - J.A. Galindo Rodrigo, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I. Filosofía Agustiniana*, Edicep, Valencia 1998, 415-19 (405-470).

todo rigor la noción de la persona como un sujeto distinto realmente de su naturaleza, *tamquam res et res*, queda volatilizado el yo personal. Esto no puede ser. Es el yo personal quien ejecuta sus actos”⁷⁸. En este caso para que el yo pueda ejecutar sus actos no podrá ser algo completamente vacío. Necesita tener alguna característica, alguna estructura intrínseca: en este caso se vuelven a introducir en el yo todas sus facultades y desaparece la diferencia entre persona y naturaleza”⁷⁹. En conclusión, la persona no se descubre ni en los actos ni en la distinción entre sujeto y naturaleza. Vemos, por tanto, que ni la consideración de sus actos, ni la del yo, sujeto de ellos, sirve últimamente para caracterizar lo que es ser persona. Es que “persona no es un carácter primariamente operativo, sino constitutivo”⁸⁰.

Pero a esta crítica que se hace de Agustín le falta cotejar el texto de marras, con otros pasajes como algunos de los siguientes de la misma obra agustiniana: “Haec tria in sua mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura reoli (recordar), conspici (contemplar), concupisci (desear, amar)”⁸¹, descubriendo así la imagen de la trinidad soberana. Texto carente de sentido si reducimos a meros actos el “recordar, contemplar y amar”, pues ¿cómo podría cualquiera y en cualquier momento ver (*perspicit*) vigorosamente “haec tria” en su mente? “Encontramos una trinidad en el hombre, i.e., *mentem, et notitiam qua se novit, et dilectionem qua se diligit*”⁸². Estas tres realidades, ciertamente están en el hombre, no son el hombre, no son todo el hombre, como la propia mente no es todo el hombre, como el cuerpo no es todo el hombre, pero no por eso dejan de ser constitutivas del hombre, ni implica que estén de modo “inhesivo en la mens como en un sujeto”. Ambas opciones militan fuera de la mente agustiniana.

Efectivamente aquí “la memoria, el entendimiento y el amor” expresan la actividad de la *mens*, del yo, como capacidad, y no los actos de esa triple realidad. “A la persona humana le competen en propiedad sus acti-

⁷⁸ X. Zubiri, *o.c.*, 108.

⁷⁹ Blanca Castilla, *o.c.*, 151; X. Zubiri, *o.c.*, 109.

⁸⁰ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, en *Siete ensayos de antropología filosófica*, 77.

⁸¹ *Tr.* 15,20,39.

⁸² *Ibid.* 15,6,10.

vidades y sus pasividades”: “quod agunt et quod aguntur” (san Agustín)⁸³. El mismo X. Zubiri afirma que hay que distinguir entre “dinamismo-acción-actividad” y “acto-hábito”⁸⁴. Apreciación zubiriana aplicable al texto agustiniano, porque *la memoria, la inteligencia y la voluntad*, si bien en cuanto tales no son “la mens”, sin embargo, solo cabe entenderlas como expresiones del dinamismo interno e intrínseco de la propia “mens”⁸⁵ y no como meros actos (hábitos) que se pueden o no realizar. En Agustín, la mente y su dinamismo no se puede separar de sus actividades; es sus actividades⁸⁶; el ser del hombre es vida en acción, dinamismo⁸⁷.

“Persona es ante todo el carácter de la sustantividad humana”⁸⁸. Y en su última obra, escribía X. Zubiri: “Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque ya es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La “suidad” es la raíz y el carácter formal de la “personidad” en cuanto tal. La personidad es inexorablemente el carácter de

⁸³ X. Zubiri, *o.c.*, 135,

⁸⁴ *Ibíd.* 88ss.

⁸⁵ “Siempre es un dislate, dice el doctor Angélico, confundir el acto o hábito con la esencia del alma (*De spir. creat. a. 11 ad 1*). De hecho, Agustín considera en distinto nivel de “imago Dei Trinitatis” el “recordar, entender y amar”, que “la memoria, el entendimiento, y la voluntad”. La primera trinidad es como la preparación para la segunda. En la primera trinidad hay un hábito o un acto; en esta, una sustancia. Aquella es menos perfecta; esta, más evidente –*evidentior trinitas*– como imagen de la Trinidad soberana (san Buenaventura: *In I Sent.* D.3, p.2 a.2 q.3). Cualquiera puede ver vigorosamente en su mente “haec tria” instituidas por Dios, que son un bien tan grande que puede “recoli, conspici, concupisci” la naturaleza eterna e inmutable; pues se la recuerda por la memoria, se la contempla por la inteligencia y se la abraza por el amor, descubriendo así la imagen de la trinidad... Si en el hombre consideramos su mente, su conocimiento (noticia) y su amor (dilección), o su memoria, inteligencia y voluntad, ninguna parte de la mente recordamos si no es por la memoria, ni comprendemos (entendemos) sino por la inteligencia, ni amamos sino por la voluntad” (*Tr.* 15,7,12). Hay “haec tria”, realidades distintas de una misma relación que se oponen recíprocamente y al mismo tiempo se implican entre sí (Luis Arias, 57).

⁸⁶ *DSA*, 87.

⁸⁷ Argimiro Turrado, *a.c.*, 30. Todo acto reflejo o todo hábito adquirido es algo accidental. Mientras que las relaciones de la mente de entender, amar..., le son intrínsecas. La *mens* no puede dejarse de recordar, entender y amar.

⁸⁸ Blanca Castilla, *o.c.*, 152.

una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre”⁸⁹.

III. RESUMEN CRÍTICO ANTE ESTA POLÉMICA

Tanto la interpretación escolástico-tomista como la zubiriana están desviadas en punto a la substancia. Hay que negar que se trata de meros actos (hábitos), sino del dinamismo (actividad), relación, y que no son consustanciales sino consustantivos, porque no se trata de que la “mens” sea una sustancia (*sub-stare*) sino una subsistencia (*sub-sistere*) a la cual le son constitutivas sus actividades. Por tanto, no tiene lugar la “inherencia sustancial”, ni “haec tria” están en la “mens” como en un sujeto⁹⁰.

El entendimiento *-ego intellego-*, la memoria *-ego memini-*, el amor *-ego diligo-*, solo se pueden entender como actos (hábitos) en tanto expresiones de su dinamismo consustantivo, no como meros actos o hábitos. Y en el caso particular de X. Zubiri, no se comprende bien por qué dice que la diferencia entre el yo y sus “haec tria” se difumina partiendo del sentido que del yo como sujeto da Descartes, después de afirmar que “tal cosa jamás hubiera dicho Agustín”⁹¹. Y sobre todo, no se puede aceptar la consecuencia: “que ese *yo-sujeto* agustiniano sea un puro yo vacío carente de las estructuras psicobiológicas, o que a lo sumo cumple con las condiciones o instrumentos intrínsecos con que el yo-sujeto ejecuta física y empíricamente sus actos...”⁹². En Agustín nada hay más constitutivo de su yo personal que “ser sí mismo”, nada hay más propiamente mío que mi querer y mi voluntad con lo que ello implica de responsabilidad y libertad

⁸⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1985, 49.

⁹⁰ Parece claro que Agustín, particularmente cuando habla de sustancia en el *De Trinitate*, la entiende, más bien, como *subsistentia* (*natura* o *essentia*). Y por eso es que no entiende la “mens” como sujeto sustentante de “haec tria”, bien se trate de “mens, amor et notia eius” (primera trinidad), bien de “memoria, intellectus et voluntas” (segunda trinidad). Y tal vez sea por la misma razón que nunca use términos como “facultad o potencia” con el sentido de la escolástica, para referirse a esta triple realidad relacional (cf. *Tr.* 5,5,6; 5,9,10; 9,4,5).

⁹¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 107; J.A. Galindo Rodrigo, *a.c.*, 415-19.

⁹² *Ibid.*

existencial, “eres dueño de ti mismo”⁹³. Viene a ser, aunque con distinto lenguaje, lo que X. Zubiri entiende por “suidad”. “La suidad es la raíz y el carácter formal de la “personeidad” en cuanto tal. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre”⁹⁴. Y también del hombre agustiniano.

Desviada está así mismo, por doble capítulo, la interpretación moderna-agustiniana: al no entender que la “mens” y “haec tria” admiten considerarse en sí y en cuanto tales y al no tener suficientemente en cuenta la relación tensional y dinámica entre el todo y las partes, entre “la mens y sus “haec tria”. Cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia”⁹⁵, pero “haec tria son distintas, “con oposición recíproca”. *Ciertamente* no hay “mens” sin “haec tria”, ni “haec tria” sin “mens”, porque la estructura de “la mente humana jamás puede dejar de recordarse, amarse y conocerse”⁹⁶.

3.1. Más allá y más acá de toda polémica: El hombre “creado a imagen y semejanza de la Trinidad”

Agustín, una vez que asentó con toda garantía el misterio trinitario, descubre, recogido en su interior, la imagen de la estructura trinitaria del hombre. La dialéctica entre el “esse in” y el “esse ad”, tomada del misterio trinitario, nos acerca al también misterio de la persona humana y, desde luego, nos indica que el camino para ser fieles al pensamiento agustiniano será contemplarlo siempre a la luz trinitaria reflejada (impresa) en la interioridad de la *mens*. Al modo cómo las personas divinas son relaciones sub-

⁹³ *Conf.* 8,8-10; *LA.* 2,18-20; 3,3,7-8; 3,6,19.

⁹⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, 49.

⁹⁵ *Tr.* 10,11,18; 10,12,19; 14,4,6-7; 14,6,8-9.

⁹⁶ *Ibíd.* 10,3,5: “...imposible un desconocimiento absoluto del yo, porque si sabe que no sabe, se conoce, y si ignora que se ignora, no se busca para conocerse. Por el mero hecho de buscarse ¿no prueba ya que es para sí más conocida que ignorada?”. La mente no se conoce o se ama en parte, sino totalmente, porque es toda el alma la que conoce, ama... (*Ibíd.* 9,4,6).

sistentes, en unidad de “aseidad”⁹⁷, así “haec tria”, triple relación: memoria, inteligencia y voluntad, constituyen unidad consustantiva con la mente, pero “haec tria”, al no ser relaciones subsistentes, forman una sola persona.

La antropología dialéctica de Agustín nos hace concordar en unidad lo igual y lo distinto entre “mens” y “haec tria”, si ubicamos cada texto en su tiempo y respectivo nivel de reflexión. Son idénticos y son distintos, no separados ni separables. Aplicando aquí el consabido apotegma atanasiano: “*Neque confundes personas, neque substantiam separantes*” (*Symb. Athan.*), podríamos afirmar: “*Neque confundentes haec tria, neque mentem separantes*”. “Haec tria” en sí mismos son una sustancia, iguales en naturaleza, pero en cuanto proyección “ad aliud” son distintos, porque dicen mutua oposición relativa (relativamente, no sustancialmente)⁹⁸.

Exactamente la mente, sabiéndose particionera del “esse in - esse ad aliud” trinitario, “contempla cómo en ella se opera un misterioso conjugar dialéctico entre “opuestos”: *inmortal-mortal, inmutable-mutable, simple-compuesto, espiritual-corporal, eterno-temporal*, de modo analógico a como se opera en Dios la unidad entre la aseidad y la trinidad de personas. Decimos de modo analógico, porque el hombre no es de la misma naturaleza de Dios, pero está hecho a su imagen y semejanza; y propio de la imagen es ser una estructura remisiva que solo se puede entender como referida al modelo del que es imagen⁹⁹. Siendo criatura, no está hecha únicamente a semejanza (huella, vestigio) como el resto de las cosas creadas en las cuales “todo lo que no se predica según la sustancia, se predica según los accidentes”¹⁰⁰, y donde se agota en pura contingencia y mutabilidad, sino que está hecha “a imagen de la Trinidad”, referida en particular a la naturaleza de su “mens” que, según hemos dicho arriba, ocupa un nivel (lugar) medio, verdadero “metaxy” ontológico y axiológico entre el creador y las criaturas corpóreas-materiales¹⁰¹, entre lo inmutable y lo mu-

⁹⁷ *Ibíd.* 14,8,11.

⁹⁸ *Ibíd.* 9,6,7; 5,8,9.

⁹⁹ A. Pieretti, *Doctrina Antropológica Agustiniiana*: a.c., 358.

¹⁰⁰ *Tr.* 5,5, 6,

¹⁰¹ *Ep.* 18, 2: “Est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus, et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima, et est natura, quae nec per locos nec per tempora mutari potest, hoc Deus est... Summum illud ipsa beatitas; infimum, nec beatum nec miserum potest esse; quod vero medium, vivit inclinatione ad infimum misere, conversione ad summum beate vivit...., atque ita summo inhaerere fit idoneus”.

table. Pues en tanto “imagen” participa de ambas condiciones: la de ser “capax Dei”, inmortal, inmutable y simple, y la de ser mortal, mutable y compuesto, por su procedencia “ex nihilo”.

El hombre recogido en su interior, al saberse consciencia y presencia de sí, “memoria sui-intellectus sui-amor sui”, contempla esta su doble condición natural, ser mutable-contingente e inmutable: “*dentro de ti mismo, en el hombre interior reside (habita) la Verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable trasciéndete a ti mismo y al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu mente...*”¹⁰². En nuestra mente están impresas las verdades eternas en forma de nociones (o preconocimientos) de felicidad, sabiduría, orden, justicia..., reglas supremas que están en nosotros sobre nosotros, y nos constituyen¹⁰³. Constituyen nuestra apertura trascendental: *vemos en la verdad*, no vemos la verdad; *vemos en la luz*, no vemos la luz. Desde el propio recuerdo presencial o “memoria sui” descubro en mí el recuerdo presencial o “memoria Dei”¹⁰⁴, y descubro que esa doble relación presencial me constituye: “no sería si Tú no estuvieses en mí, o mejor, yo no sería si no estuviese en Ti”¹⁰⁵, “intimo meo et summo meo”¹⁰⁶. “¿Dónde te hallé, pues, para conocerte sino en Ti sobre mí?”¹⁰⁷.

En la “memoria sui” se encuentra el dinamismo que le hace superarse a sí misma en su tendencia hacia la “memoria Dei” al mismo tiempo que le hace consciente de su propia contingencia y mutabilidad. La “memoria sui” contiene las condiciones a priori que hacen posible la misma actividad consciente¹⁰⁸. “A la capacidad que la *mens* tiene de estar presente para sí misma, la llamamos “memoria sui” (presencia y recuerdo de sí misma), y cuando piensa en sí y se ama, se unen memoria e inteligencia”¹⁰⁹. La “memoria sui” y la “memoria Dei”, distintas e inseparables, constituyen la na-

¹⁰² VR. 39,72.

¹⁰³ Tr. 8,9,13.

¹⁰⁴ Conf. 10,17,26; 10,24,35.

¹⁰⁵ Ibíd. 1,2,2.

¹⁰⁶ Ibíd. 3,6,11.

¹⁰⁷ Ibíd. 10,26,37.

¹⁰⁸ L. Cilleruelo, “La memoria sui”, *Giornale di Metafisica* IX (1954) 478-492; Id, “San Agustín y Kant”, *Religión y Cultura* IV (1959) 187-211.

¹⁰⁹ Tr. 14,11,14. “La memoria es el contenido del espíritu (*mens*) como acto intelectual”: M.F. Sciacca, *San Agustín*. Barcelona, 1955, cf. L. Arias, en nota 3 al *De Trinitate* (Tr. 15,7,11).

turalidad de la *mens*¹¹⁰, siempre presentes en la “mens”, aunque no siempre presentes a la “mens”; se descubren ambas como nociones a priori, pre-conceptuales en relación a cualquier conocimiento actual y transitorio. Pero es desde la “presencia de sí” o “memoria sui”, que se activa la presencia o “memoria Dei-intellectus Dei-amor Dei (voluntas Dei)”, y se realizan los conocimientos actuales, transitorios y que, almacenados en la “mens”, van a constituir la “memoria psicológica”.

“El alma (*mens*) siempre y totalmente se recuerda, se conoce y se ama”¹¹¹. “Nada hay tan presente a la mente como la mente misma”¹¹². La *mens*, reflexionando sobre sí, con la mirada que ella tiene de sí misma, se forma el concepto de sí y se percibe en su estructura trinitaria: se da cuenta de que, además de ser memoria de sí, es inteligencia de sí y amor de sí¹¹³. La “memoria sui-intellectus sui-amor sui” sirve de centro y puente entre la “memoria Dei-intellectus Dei-voluntas Dei” y la memoria psicológica¹¹⁴. La “memoria sui” “guarda un cierto paralelismo con la “memoria Dei”, siendo esta la que hace posible aquella, y aquella la que suscita a esta. La “memoria Dei” constituyente de la naturaleza humana, junto con la “memoria sui”, tienen una estructura ontológica de carácter trascendental cuyo conocimiento (mejor noción) es permanente, irreflejo, atemático y a priori: y la memoria psicológica, que se nutre de la experiencia interior y exterior, es conocimiento explícito, reflejo, temático y a posteriori¹¹⁵.

Con estas anotaciones por base, podemos entender la dialéctica agustiniana entre la “mens” y sus relaciones sin incoherencia o contradicción

¹¹⁰ Ibíd. 9, 6-7. Cf. J. Pegueroles, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona 1985, 214-19. B.L. Zekiyan, “Illuminazione e memoria Dei in S. Agostino”, *Congresso internazionale su S. Agostino, II*, Roma 1987, 411.

¹¹¹ Ibíd. 10,3-4; 10,10,13-14; 14,8,11.

¹¹² Ibíd. 10,7,10.

¹¹³ Ibíd. 14,6,9.

¹¹⁴ Ibíd. 12,12,17; *Div. q.* 83,46.

¹¹⁵ Lope Cilleruelo, “La memoria Dei según san Agustín”, *Aug. Mag.* Paris, 1994, 499-509; Ibíd. “Pro memoria Dei”, *Études Augustiniennes* 12 (1966) 65-84. K. Winkler, “La théorie augustiniennes de la mémoire á son point de départ”, *Aug. Mag.* Paris 1954. V. Capanaga, “La estructura ontológica de la memoria Dei”, *Estudio Agustiniano* 12 (1977) 369-92. J.A. Galindo Rodrigo, “La inteligencia humana ante Dios”, en: J. Oroz Reta - J.A. Galindo Rodrigo, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I. La Filosofía Agustiniana*, Edicep, Valencia 1998, 532.

alguna. Las relaciones, son en sí mismas una con la mente, pero distintas en cuanto realidades relacionales (relativas). ¿Hay contradicción entre Dios vida-espíritu, ser absolutamente absoluto, inmortal, infinito, eterno, simple, y la criatura absolutamente relativa, corpórea, mortal, finita, temporal, compuesta? De hecho, la persona humana es el término medio cuya constitución conjuga misteriosamente esos extremos como realidad relacional intermedia (*metaxy*), ser relativamente absoluta: ser inmortal-mortal, eterno-temporal, simple-compuesto, mutable-inmutable, espíritu-materia. En fin, somos ambas realidades opuestas sin que seamos plenamente ninguna de ellas.

En la dialéctica al modo agustiniano, la *mens* constituida “a imagen de Dios¹¹⁶, y en cuanto imagen de Dios, es inmortal porque la Verdad eterna le da el ser¹¹⁷. “El Dios inmortal mismo ha hecho a su imagen la *mens* inmortal”¹¹⁸. “La *mens*, efectivamente, es capaz de la naturaleza suma y puede ser partícipe de ella. En la *mens* creada a imagen del Creador, se ha de buscar injertada inmortalmente en la inmortalidad de Dios”¹¹⁹.

Si la mente humana es inmortal-espiritual, también lo serán sus hábitos o relaciones “memoria, entendimiento y voluntad”, constituidas como “co-partícipes” de la *imago* Trinitatis”, y por tanto la “*mens*” no podrá ser entendida como substancia en el sentido estricto de “*sub-stare*”, sino de “*sub-sistere*”, ni “*haec tria*” podrán ser considerados accidentes. Por otra parte, las hábitos, relaciones o movimientos: memoria, inteligencia y voluntad, junto con la mente, son mutables porque son susceptibles de la verdad y de la falsedad, del bien y del mal¹²⁰. Mientras la criatura corpórea es múltiple –mutable y no simple–, la criatura espiritual (la mente), es simple en cuanto “*imago Dei*”¹²¹, pero mutable por sus afectos-quereres. Así, por ejemplo, la virtud o poder de la voluntad afectada por la luz a la que nada afecta¹²², perteneciendo a la misma naturaleza del

¹¹⁶ *Tr.* 12,7,10; *LA.* 3,25,74.76.

¹¹⁷ *Inm. An.* 8,15; 12,19.

¹¹⁸ *Quant.an.* 2,3.

¹¹⁹ *Tr.* 14,4,6.

¹²⁰ *S.* 65,4-5; *Sol.* 2,3,4.

¹²¹ *VR.* 10,18; 30, 54-56; *An. et eius orig.* 1,4,4.

¹²² *S.* 341,8; 150,9.

ánimo (*mens*), se siente afectada por la diversidad de sus quererres¹²³. El alma es simple y múltiple (compuesta)¹²⁴; es simple, pero no igual a la simplicidad de Dios, y es mutable porque tiene diversos sus quererres (voluntades), afecciones¹²⁵. El apartado siguiente especifica otro aspecto más de estos puntos de nuestra crítica.

3.2. Los términos “homo” y “persona” tienen diverso alcance

Los términos “hombre” y “persona” significan lo mismo, “de modo que el hombre es persona y la persona es hombre”, afirma J.R. Sanabria¹²⁶. Sin embargo, esta apreciación no se corresponde con la realidad ni con la mente de san Agustín. De hecho, cuando queremos precisar los conceptos, encontramos diferente alcance de sentido entre “homo” y “persona”. “Agustín, incluso considerando admisible la noción clásica de hombre como “animal racional-mortal”, al fijar su mirada en la trinidad divina de las personas, no define la realidad de la persona humana por su “naturaleza (substancia)” sino por aquello que descuella en el hombre como es su “mens” con su triple relación, que hace que el hombre sea “a imagen de Dios”. “Encontramos una trinidad en el hombre: “la mente, la noticia que lleva a su conocimiento y el amor con que se ama”, o aquella otra de más alto relieve trinitario –”evidentior trinitas”–: “memoria, inteligencia y voluntad”¹²⁷.

Claramente expresa Agustín que cada hombre es una persona, pero especifica que esta reside, no en el hombre en general sino en la “mens”:

¹²³ *CD.* 5,11; 9,4-5; 14,9,2-6; *Tr. r.* 4,5; 15,7,11; *Conf.* 13,32,47; *LA.* 3,17,49. Cf. *In Io. Ev.* 46,8. “Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus” (*Div. q.* 83, 36,1-2; *LA.* 2,18-19). *Habitus* algo que se adquiere por la práctica y se puede perder (*Div. q.* 83,73,1). La potencia del alma –de animae potentia– puede realizar todos sus actos simultáneamente..., yendo gradualmente hacia arriba...hasta llegar a la contemplación”. La mens es inmortal si es por sí misma. Pues lo que es por sí mismo, es necesariamente incorruptible (*Inm. an.* 8,15; 11,18). El ser que el ánimo recibe de un principio que no admite realidad contraria, no puede ser arrebatado por causa alguna. Por ende, el ánimo no puede perecer” (*Ibíd.* 12,19).

¹²⁴ *Tr.* 6,6,8.

¹²⁵ *Conf.* 8, 8-10; *Div. q.* 83, 38-40, nota 150 (se dice que la voluntad no es de la naturaleza del alma); 83,7.

¹²⁶ José Rubén Sanabria, *Filosofía del hombre (Antropología filosófica)*, Porrúa, México 1987, 235.

¹²⁷ *Tr.* 15,6,10; 15,3,5; 15,7,12; 10,11,17-18.

“Sed haec tria ita sunt in homine, ut non ipsa sint homo. Homo est enim, sicut veteres definierunt, *animal rationale mortale*. Illa ergo excellunt in homine, non ipsa sunt homo. Et una persona, id est singulus quisque homo, habet haec tria in mente”. “Si enim mentem recte dicimus principale hominis, id, est, tanquam caput humanae substantiae, cum ipse homo cum mente sit homo” (siendo el hombre sólo por su mente hombre)¹²⁸.

El hombre (interior) es persona por (con) su mente. “El hombre exterior, dotado de cuerpo sensible, se le llamaría sin motivo hombre de no ofrecer alguna semejanza con el hombre interior (inest ei similitudo)”¹²⁹. El hombre es hombre “adiuncto corpore” (por la adición de su cuerpo), pero “retracto ergo corpore”, permanece la “mens”¹³⁰.

Si definimos al hombre como una substancia racional que consta de alma y cuerpo, indudablemente que el hombre posee un alma que no es cuerpo y un cuerpo que no es alma. De modo similar, decimos que “illa tria” no son el hombre sino del hombre, o que están en el hombre. Si pensamos solo en el alma, la mente es algo (una porción) de ella, como la cabeza, el ojo... son algo del cuerpo. La mente no es el alma sino lo que en el alma descuella. He aquí por qué cada hombre individual es imagen de Dios, “non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem, imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente”¹³¹.

Hombre –ser humano– tiene sentido general de especie, mientras que persona significa algo singular e individual. “Persona es término genérico e incluso se aplica al hombre, que puede ser llamado persona a pesar de la distancia que media entre el hombre y Dios”, porque ser la cualidad de persona es común a todos los hombres¹³². Caben dos sentidos del concepto de persona: sentido primario aplicado a la Trinidad y sentido derivado o

¹²⁸ *Tr.* 6,9,10. Usando la figura retórica de sinécdoque.

¹²⁹ *Ibíd.* 11,1,1. El hombre exterior, i.e., según el cuerpo, está hecho “a semejanza de Dios”, y “a imagen de Dios”, según el hombre interior, i.e., según la “mens” (*Div. q.* 83,51,1-4).

¹³⁰ *Ibíd.* 9,2,2: “Retracto enim eo quod homo est quod homo adiuncto corpore dicitur; retracto ergo corpore, mens et spiritus manet”.

¹³¹ *Ibíd.* 15,7,12; 14,8,11. “La mente, decimos con razón, es la parte principal del hombre, siendo el hombre solo hombre por su mente” (*Tr.* 6,9,10).

¹³² *Ibíd.* 7,4,7-8.

impropio aplicado al hombre. El derivado puede tener, a su vez, una doble acepción: aquella que distingue al ser humano de los demás seres y aquella que hace que cada individuo sea una persona única y diferente de todos los demás de su especie¹³³. Cuando decimos “homo” designamos una substancia¹³⁴, mientras que cuando decimos “persona” hablamos de (indicamos) relación, habitud (refero-referetur)¹³⁵. Y de modo análogo como en Dios distinguimos la “essentia” o naturaleza de las personas, así en el hombre hemos de distinguir naturaleza y persona: “Una persona, es decir, cada hombre individual, tiene en su mente estas tres cosas, que no son el hombre, sino del hombre, o están en el hombre. Cada hombre individual, según sola la mente (secundum solam mentem) es imagen de Dios, no según toda la plenitud de su naturaleza; y es una persona y en su mente está la imagen de la Trinidad”¹³⁶. La persona humana está hecha “a imagen de la Trinidad entera, no de una persona particular de la Trinidad”¹³⁷. “Faciamus hominem ad imaginem nostram. Quod ex persona ipsius Trinitatis rectissime accipitur. Tria itaque ista in hominis anima cogitemus: memoriam, intellegentiam, voluntatem; ab his tribus fit omne quod facimus... Omne igitur opus nostrum ab his tribus fit: nihil enim agimus, quod non haec tria simul agant”¹³⁸.

“Si ser es término absoluto, persona lo es relativo. Cuando defino al hombre, término específico, comprendo en la definición a todo individuo de la especie humana y no existe elemento específico que no se encuentre en el hombre”¹³⁹. Cuando decimos “homo” designamos una substancia, mientras que cuando decimos “persona” hablamos de (indicamos) relación, habitud (refero-referetur)¹⁴⁰. Y de modo análogo a como en Dios distinguimos la “essentia” o naturaleza de las personas, así en el hombre hemos de distinguir la naturaleza humana de la persona en cuanto existencia singular mental. “Nosotros mismos somos animi (nosque ipsi animi-ánimos-mentes simus), pero no sensibles, es decir, cuerpos, sino inteli-

¹³³ DSA, 1056.

¹³⁴ Tr. 5,7,8.

¹³⁵ Ibíd. 5,8,9; 5,7,8; 5,11,12; 7,1,2.

¹³⁶ Ibíd. 15,7,11.

¹³⁷ Ibíd. 12,6,7. Cf. DSA, 1058-59: entiende que “hombre, ser humano” es igual a persona. Lo cual en san Agustín no es exacto).

¹³⁸ C. Serm. Arianorum 16.

¹³⁹ Tr. 7,6,11. Cf. Ep. 140,4,12. C. Serm. Arianorum 27,23; 36,34.

¹⁴⁰ Ibíd. 5,8,9; 5,7,8; 5,11,12; 7,1,2.

bles, pues somos vida”¹⁴¹. Estamos hechos *a imagen de Dios* en cuanto a la “mente racional”, no en cuanto al cuerpo. En cuanto al cuerpo estamos hechos “a semejanza de Dios”¹⁴².

IV. CONCLUSIÓN

La persona se define constitutivamente por su relación religada. “La naturaleza toda, para Agustín, tanto la de los seres materiales como la de los espirituales, proclama una estructura (huella) trinitaria: “modus, species, ordo”¹⁴³. Y X. Zubiri habla de “la creación, que tiene una estructura formalmente trinitaria”¹⁴⁴. Pero la naturaleza del hombre, de ese *magnum miraculum* como lo llama Agustín¹⁴⁵, plasma la “imago Dei trinitatis” de las personas divinas con su “esse (meminere), intellegere, amare” y muy particularmente en su “mens”: “memoria, inteligencia, y voluntad”¹⁴⁶.

Esta trinidad goza de dinamismo estructural con su triple relación: “*capax Dei, indigens Deo, particeps Dei*”¹⁴⁷. Relación-relatividad-respectividad, o “habitud trinitaria” que es constitutiva religación como “particeps Dei”, tanto por su capacidad de absoluto (del Absoluto), como “indigens Deo” por su indigencia del Absoluto. “Yo soy un absoluto de un modo relativo” nos ha dicho X. Zubiri. Y esta relatividad-respectividad es la religación, o relación religada¹⁴⁸.

“La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría sino un hecho inconcuso”¹⁴⁹; “es la raíz misma

¹⁴¹ Ibíd. 11,1,1.

¹⁴² Ibíd. 14, 16, 22; 15, 7,11; 14,8,11; *Div. q.* 83,51; *Gen. ad litt.* 6,12,22.

¹⁴³ V. Capánaga, “Intr. Gen. a las Obras Completas de San Agustín”, Tom. I, BAC, Madrid 1979, 46-57; *CD.* 11,24; *VR.* 7,13; *Gen. ad litt. i. o.* 1,2; *Gen. ad litt.* 9,15,26; *An. et eius orig.* 3,22; *Ench.* 10,3.

¹⁴⁴ X. Zubiri, *El problema teológico*, 177; X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 56; Ibíd. 119.

¹⁴⁵ S. 126, 4: El hombre admirador de las maravillas de las obras de Dios, “cum sit ipse mirator magnum miraculum”. *Div. q.* 83, 51,2.

¹⁴⁶ *Tr.* 10,11,17-18.

¹⁴⁷ Ibíd. 14,4,7; 14,8,11. Cf. *Sol.* 1,1,4-5; *CD.* 12,1,3.

¹⁴⁸ X. Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1985, 101.

¹⁴⁹ Ibíd. 374.

de mi Yo, de esta vida personal mía... es la raíz de mi ser”¹⁵⁰. “Dios tiene que ser el fundamento del poder de lo real. Por tanto, es *eo ipso* un fundamento último, posibilitante e impelente¹⁵¹. Esta fundamentalidad es presencia de Dios en las cosas, presencia formal e intrínseca, es presencia trascendente, trascendente en las cosas y constituyente de las cosas¹⁵². El espíritu (*mens*) se despliega constitutivamente como movimiento “intensio-intentio-extensio” desde sí mismo hacia la trascendencia y hacia la temporalidad: “Si encuentras mudable tu naturaleza, trasciéndete también. Pero recuerda que, cuando te trasciendes, trasciendes tu propio principio vital racionante y tiendes hacia donde se enciende la luz misma de la razón”¹⁵³. “No sería en modo alguno si tú no estuvieses en mí, o mejor, si no estuviese en ti”; “te hallé en ti sobre mí...; todas las cosas, si no estuviesen en ti, no serían”¹⁵⁴. “Yo no sería si Tú no fueses en mí sobre mí”. “Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”¹⁵⁵. “En Dios somos, nos movemos y existimos” (Pablo, *Hech* 17,28).

El hombre-persona es ser religado, relación religada, porque no tiene en sí sino en otro el fundamento ontológico propio¹⁵⁶; tiene por meta de toda su dialéctica racional alcanzar la fuente de la luz y de la verdad”¹⁵⁷. Así lo entendieron los mejores filósofos de todos los tiempos que han gastado su talento y sus esfuerzos investigando las causas de las cosas por el conocimiento de Dios, descubriendo dónde estaba la causa del mundo creado, la luz de la verdad y la fuente de la felicidad: “...*ubi esset causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis*”¹⁵⁸. “Toda vida racional, si es perfecta, obedece a la verdad eterna

¹⁵⁰ *Ibíd.* 128. “La religación es la dimensión radical de mi realidad sustantiva en cuanto persona, esto es, en cuanto construye su Yo, su ser” (*Ibíd.* 156). Hay que partir de la religación como hecho total, es el acontecer del poder de lo real, que es tanto como decir que es formalmente y “a una” algo humano y cósmico” (*Ibíd.* 129).

¹⁵¹ *Ibíd.* 130.

¹⁵² *Ibíd.* 174 ss. Cf. X. Zubiri, *El problema teologal*, 56ss.; S. Agustín, *Conf.* 7,14-17; 10,6,8-10; *In Io. Ev.* 20,11-12.

¹⁵³ *VR.* 39,72. Cf. *en. Ps.* 130,12; 103,4,2.

¹⁵⁴ *Conf.* 1,2,2; 5,2,2; 10,26-27; *VR.* 11,22; *en. Ps.* 118,22,6; 41,8.

¹⁵⁵ *Ibíd.* 3,6,11.

¹⁵⁶ *VR.* 5,8; 7,12-13.

¹⁵⁷ *Ibíd.* 39,72.

¹⁵⁸ *CD.* 8,10,2; *Sol.* 1,6,12; 1,8,15. Así lo constatan tantos y tantos filósofos desde la antigüedad. Cita Agustín, a pitagóricos, itálicos, indos, egipcios, persas, caldeos, libios, galos,

que en lo íntimo nos habla sin estrépito”¹⁵⁹. “Él es la fuente de nuestra felicidad, Él es el fin de nuestros deseos. Eligiéndole, o mejor, reeligiéndole, tendemos a Él por el amor, para en llegando, descansar. Seremos felices precisamente por ser perfectos con el fin”¹⁶⁰.

escitas, hispanos... y muy en particular a los platónicos que reconocieron a Dios como “lux cognoscendarum, et bonum agendarum; principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae” (cf. *CD*. 8,9-10. “Deus causa ómnium naturarum, causa subsistendi, rerum Auctor, creaturarum effector, causa constitutae universitaris, origo, causa naturae” (*CD*. 8,4; 8,8).

¹⁵⁹ *VR*. 55,110.

¹⁶⁰ *CD*. 10,3,2.

Spirituality as relationality of reasonability: Critical challenge of human reason to ontology from the viewpoint of metaphysics¹

MACARIO OFILADA MINA

‘Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich’
M. Heidegger, *Sein und Zeit*.

Resumen: Este ensayo es un acercamiento a la fundamentación de la noción de la espiritualidad desde la metafísica, es decir, la primera filosofía. La filosofía solo puede ser espiritual, es construir caminos hacia lo originario. El alma de la espiritualidad, que se hace concreta en la mediación de la espiritualidad (camino de la realidad experienciada como real o lo real experienciado como realidad), es la conciencia de la presencia de lo Trascendente en la inmanencia de la historia, contenida en el cosmos,

¹ In these humble reflections, I wish to continue some of the reflections I have initiated in a previous work of mine: ‘Nostalgia experiencial de realidad y olvido del ser: la vocación metafísica de la teología’ *Estudio Agustiniiano* 45 (2010), 305-322. I have also taken into account: G. Steiner, *Nostalgia for the Absolute*, Toronto: Anansin, 1974. Likewise: *Real Presences*, Chicago: University of Chicago Press, 1989. I also have wished to point out here a personal philosophical itinerary, taking into account the reflections of M. Blondel, *Itinéraire philosophique*, Paris: Aubier, 1966. I wish to dedicate these pages to the memory of two admired scholar friends whose scholarship have been exemplary for me and who have gone to the great beyond during these trying times of the COVID-19 pandemic: Antonio Vázquez Fernández (1926-2020) and Juan de Dios Martín Velasco (1934-2020). This piece is a written testimony of the struggle to do philosophy, especially metaphysics, in times of COVID-19. It is a proof that we can go on loving wisdom (philosophizing) even in the midst of a deadly pandemic.

que es la totalidad de todo lo real como realidad o de la realidad como real. Pero esta historia está ligada a categorías ontológicas. La verdadera espiritualidad se logra solo mediante la metafísica. Sin lo espiritual, que es el camino de la espiritualidad, la espiritualidad se reduciría en mera espiritualidad o en ontología del espíritu.

Palabras clave: Espiritualidad, Metafísica, Ontología, Comunión, Contemplación, Absoluto, Relacionalidad, Esperanza, Historia, Escatología.

Abstract: This essay is an approximation to the laying of foundations of an understanding of Spirituality from Metaphysics, i.e., First Philosophy. Philosophy can only be spiritual. It is the construction of paths toward the originary. The soul of Spirituality, which is made concrete in mediation of Spirituality (way of experienced reality in as much as it is real or the real experienced as reality) is the conscience of the presence of the Transcendental Reality in the immanence of history, contained in the cosmos, which is the totality of that which is real as reality or reality as real. But this history is linked to ontological categories. True Spirituality can only be attained through Metaphysics. Without that which is spiritual, which is the way of Spirituality, Spirituality would be reduced to mere spirituality or Ontology of the Spirit.

Key words: Spirituality, Metaphysics, Ontology, Communion, Contemplation, Absolute, Relationality, Hope, History, Eschatology.

We live in a world dominated by *ontology* or the science of being.² Its most visible sign is the dominance of technology. The science of being or ontology is the discipline of thinking.³ It is the search for certitude by the mind in elaborating a universal discourse which inevitably is formulated and developed in terms of being, by dominating things or realities and abstracting them into identity or into that which is and not respecting their difference or of how each one is. This sameness has been the thrust of the modern technological reduction of life.

² The impressive survey of E. Gilson has proved helpful for our contribution in this study: *Being and Some Philosophers*, 2nd ed., Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952.

³ For an excellent overview on this regard from the history of philosophy with balanced criticism, see: E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Scribner's, 1941, 152-220.

Life has been reduced to facilities, means, modalities to achieve things or goals in the swiftest and easiest manner. Life has been reduced to the exigencies of the act of existing, i.e., of being as being in order to keep on being *being* (conservation of being). In other words, the most radical consequence of this ontological dominance is that we have created new technologies to facilitate, to make comfortable, to abuse by means of power plays that stem from which is, i.e., being. Being, often mistakenly and simplistically termed as wellbeing, is the reduction of reality to technology, given that technology is full knowledge of a matter in order to make use of it, attain it or manipulate it. This reduction is the aspiration of all ontology, in its roots in pure phenomenology wherein everything is consciously grounded rigorously in absolute knowledge, which is absolute ontology (everything is being as being in consciousness), instead of absolute communion with the Absolute.⁴

The following reflections are philosophical and only initial. Philosophy, in technological modernity, has all but disappeared in everyday life. It remains, after all attempts to deconstruct it and to remove the dogmatic notions of all foundational and systematic thought in favor of present-day fragmentary ramblings especially in the humanities⁵, mostly hidden in the vision statements, underlying principles or mission declarations of institutions, movements and currents.⁶ In this sense, philosophy is the founda-

⁴ E. Husserl, *Ideas I: General Introduction to Pure Phenomenology*, London: Allen and Unwin Ltd., 1928, 33-40. The famous Husserlian dictum 'Zurück zu den Sachen selbst' is nothing new. It has been the thrust of all philosophies, since all philosophical traditions aim to go back to the realities themselves, to the things, to the facts (sachen) but ironically, Husserlian epoché and phenomenological reduction has reduced reality to essences, which Heidegger and those of the ontological school, have reduced to sein or being, since essences are the whatness of being as being. Cfr. M. Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, rev. ed. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1988; P. Ricouer, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1967; Q. Lauer, *The Triumph of Subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*, 2nd ed., New York: Fordham University Press, 1978.

⁵ I acknowledge the stimulating intellectual panorama presented by R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979 though I cannot accept all of his conclusions and all the consequences of his thought.

⁶ The following have also provided stimulating points for our reflection, G. Vattimo, *The Transparent Society*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992, 1-11; D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1994, 199 ff.; O. Benson & J. Stangroom, *Why Truth Matters*, New York: Continuum, 2006.

tional knowledge of human endeavours, human culture or cultivations institutionalized in history. In these reflections, we wish to grasp once more the very fundamentals of Philosophy itself capsulized by the so-called ontological tradition or the tradition of first philosophy, taking its cue above all from Aristotle.

1. Philosophy and Technology: Preliminary Reflections in view of Knowledge and Truth and Status Quaestionis

However, instead of taking care of each one of us (the wellbeing of each one and not of being as being but of beings or realities which beings conceptually, metaphorically and symbolically represent)⁷, the results have been disastrous, oppressive and destructive. We have become willing and complacent slaves of these technologies in our drive to enslave others, other beings for our own wellbeing, annihilating the other which is the ingredient of the real as reality, of reality as the real in its integral property as spirit which is the experiential constituent of being real, being reality.⁸ *Being is wellbeing. Ontology is technology (tekno)*. Ontology is science or certain knowledge reduced to the means of getting this knowledge or facility (technology), presupposing a discipline or *techne* or art, and this very means becomes the very end or goal since it alone promises wellbeing. Wellbeing or responsibility is more precious than that of being given or being in itself.⁹

Philosophy, as quest for truth which is the force of reality which may suffer but never perish¹⁰, begins as a theory of knowledge or epistemology.

⁷ Cfr. M.Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, New York: Sheed and Ward, 1961; J. Vidal, *Symboles et Religions*, Louvain: Centre d'histoire des religions, 1989; G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie generale*, Paris: PUF, 1960.

⁸ We take into consideration the following words of X. Zubiri: 'Realidad es, ante todo, según venimos diciendo una y otra vez, una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente. Y este momento consiste en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo 'en propio', algo 'de suyo'. Reidad o realidad es formalidad del 'de suyo', *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*, 3rd ed., Madrid: Alianza Editorial, 1984, 191.

⁹ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Montpellier: Fata Morgana, 1979, 10-11.

¹⁰ St. Teresa of Jesus, *Letter*, 294, 19. I follow the numbering of this edition: T. de Jesús, *Cartas*, T. Álvarez (ed.), Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1997.

As Popper eloquently writes: ‘The theory of knowledge is at the very heart of philosophy, not only of the philosophy of science, but also of ethics, political philosophy, and even the philosophy of art. This, no doubt, is at least partly due to the fact what whenever we try to justify any of our assertions, we being to wonder whether our justifications are valid. In this way, we are led to think about the *justification* of our assertions, our beliefs, our theories, and our hypotheses. And the resulting *theories of justification* form what is called the *theory of knowledge* (or epistemology)’.¹¹ This heart is the beginning of the life of philosophy which takes a life of its own, with its heart beating. However, ontology has substituted life for the heartbeat and has reduced every vital operation to the heartbeat or worst to the organ itself, the heart. The heart is only an *organon*, an organ and instrument or even a privileged metaphor indicating the life of a person, his centrality, his love. But it should never substitute the person in his totality, in his diversity, in his infinite possibilities or openness to the infinite which is metaphysical.

However, philosophy, in its ontological thrust or obsession and in its analytical-linguistic version (given that being and language are mere instruments to know in order to understand the real and reality and not to dominate the same and reduce it to ontologico-linguistic concepts and categories), has made this theory of knowledge into its end.¹² This is the summit of ontological philosophy: everything is knowable, within the idealistic monism of being which is the Parmenedean heritage¹³, given that it is being, i.e., being as being is the ontological given and it is the *givenness* of all realities, reduced to being, to full knowledgeability and thus manipulable, controllable. In other words, being and language are one since language must be ontological and being as being is the essence of language, which is the fundamental modus of operation of our being-in the world’.¹⁴

¹¹ K. Popper, *After the Open Society*, London-New York: Routledge, 2008, 3.

¹² Cfr. the trenchant observations on the American scene of R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, 211-230.

¹³ Cfr. G.S.Kirk & J.E. Raven (eds.), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: The University Press, 1963, 263-285. Also: M. Heidegger, *Parmenides*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

¹⁴ H. G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press, 1957, 3.

Language defines the modality of being human.¹⁵ Human experience is essentially linguistic.¹⁶ Language is the basis of meaning by which one can mean something by something.¹⁷ The result is the absolute dominance of technology, which is a linguistic feat and which brings about, the process of man's perishing as the center of all discourse,¹⁸ All discourses must be an occasion for truthfulness which is the testimony of reality as the real and the real as reality in as much as it is a happening¹⁹, which is dynamic and not just an event that transpired or occurred. Language, culminating in technology, is the fullness of being over wellbeing by converting the means (epistemology) into the end, losing the discipline to live life (art) in pursuit of the Truth, in its Absolute instance, by letting the Truth be as real and in its reality, and not being an ontological reduction of correspondence²⁰ and coherence by means of thinking,²¹ in a contemplative attitude instead of reducing it to a system or intellectual or ideal construct with an architecture and structure of being as known, excluding wellbeing. Even reality vanishes as language develops given that it is an objectifying, symbolical i.e. ontological, process that makes its own reality disappear.²²

¹⁵ Ibid., 68.

¹⁶ Ibid., 19

¹⁷ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York: Macmillan, 1954, 18.

¹⁸ M. Foucault, *The Order of Things*, New York: Random House, 1973, 386.

¹⁹ I acknowledge the inspiration of St. Teresa of Jesus, *Foundations*, Prologue, 3. For this work, I made use of this edition: Sta. Teresa de Jesús, *Obras completas*, 14a ed. de Tomás Álvarez, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2014.

²⁰ H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, 125; Idem., *Mind, Language and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 236. See also: Aristotle, *Metaphysics*, 1011, 1017a, 1024b, 10088a, 1051b, 1062a; St. Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 1, a.1; I. Kant, *Critique of Pure Reason*, B22-24, 673.674; B82. Coincidence for Kant is coincidence of conformity of knowledge with the object within the realm of experience. In effect, Kant is speaking of not the truth in itself but of the truthful or of epistemological truth.

²¹ Cfr. A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, J. Corcoran ed., Oxford University Press, 1983; K. Popper, *Conjectures and Refutations*, London-New York: Routledge, 2002, 291-338. For an introductory exposition, see: J. Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, London: Blackwell, 1985. Also: B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York: The Philosophical Library, 1957, 396 ff; Idem., *Understanding and Being. An Introduction and Companion to Insight. The Halifax Lectures*, Lewiston, N.Y.; The Edwin Mellen Press, 1-100.

²² M. Heidegger, *On the Way to Language*, New York: Harper and Row, 1971, 50.

2. Ontology and Thought: Metaphysical Reflections from the Foundations of Philosophy in view of Contemplation and Communion

Ontology in its insistence, imposition of that which is has lost the *spirit* of how each one is. Thinking has exiled the spirit, and has imprisoned and erased *contemplation*²³, the nurturing attitude of the spirit towards spirit in its Absoluteness²⁴, thus reducing everything, including persons, into that which is or which exist or instruments to or instruments of wellbeing thus reduced into ideas, into abstractions from their concrete and particular contexts, circumstances and events. Wellbeing or *beatitudo*²⁵ or the end of man is only for man and must be beyond instrumentality or of converting man and persons into instruments of wellbeing instead of being enjoyers themselves of the same wellbeing.

Thinking is undertaken by questioning, by bracketing and even annihilating all differences, which should always be a deferring of definitive and unilateral meanings²⁶, individualities, particularities, realities and their qualities all in the name of the wellbeing of some and not of wellbeing in itself which is metaphysical or beyond ontology. Ontology is the technology of metaphysics. Ontology is the symbolic representation²⁷ and instrument of metaphysics in order to communicate its aspiration for what is transcendental, universal which is *the wellbeing of all and the not the reduction of the all to wellbeing, to instruments of wellbeing*.

²³ I am indebted to this panoramic vision of the question, T. Álvarez & E. Ancilli, 'Contemplazione', in: Several Authors, *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Vol. I, Rome: Edizioni Nuova Città, 1990, 617-625. I have also taken into consideration my previous reflections in *Camino de la verdad. Historia, contemplación, mistagogía desde santa Teresa de Jesús*, Rome: Edizioni Carmelitane, 2018.

²⁴ For general notions on the Absolute from a philosophical viewpoint, I acknowledge the panoramic vision offered by authors like E. Coreth, *Gott im philosophische denken*, Berlin, Köln Kohlhaussen, 2001; M. Berciano, *Teología natural*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018; G. Scherer, *Die fragen nach Gott*, Darmstadt: Primus, 2001

²⁵ St. Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 22, a. 6; *De malo*, q. 6. In *Summa Theologiae* I-II, q. 10, a.2 St. Thomas writes: 'Illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest none velle: quod est beatitudo.'

²⁶ Cfr. J. Derrida, *Writing and Difference*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

²⁷ The contribution of the Jungian school has been decisive for the present reflection, cfr. Several Authors, *Man and His Symbols*, New York: Random Books, 1964. Likewise: P. Ricouer, *The Symbolism of Evil*, New York: Harper & Row, 1967.

Thinking is the piety of philosophy. It starts with wonder, admiration especially with how the outside world is and how it could be the object of discourse which is attained by ontology, by technology. Philosophy is wonder.²⁸ But it does not end with wonder (*thauma*) but in the *arché* or beginning, the underlying principle to the On or being, which is reality as real or the reality as real which the Greeks have captured with a sense of wonder as the beginning, the principle, *the arché*.

Philosophy is a beginning that ends with the beginning, the originary, the origin at the end which is the root of all beings, the real as reality, the reality as real whose presence underlies everything and transcends everything so much so this presence is truly a Mystery, the source of our wonder and our response to attain it in the quest for grasping the sense of this Mystery, this Metaphysical presence which is the Truth.²⁹

Philosophy as love of wisdom, is love for this origin, for this root which grows and develops in man within the experiential dynamism of the quest for truth, which is the execution of philosophy. Bergson puts it beautifully: ‘...joy in joy, love in love. In addition, it would give itself to society, but to a society comprising all humanity, loved in the love of the principle underlying it.’³⁰ Society necessarily means plurality, communion, totality in diversity toward infinity or infinite possibilities. It is the metaphor for communion in terms of its constitution. However, this root or the real as reality or reality or real has been reduced to the ontological dominating pretension that is responsible for the dominance of technology, thus imposing a species of materialism that has killed the spirit of philosophical inquiry³¹, reducing everything to tautological statements and analysis with their logical and syllogistic twists and turns instead of letting the *arché* flourish by means of contemplation.³²

²⁸ Plato, *Thaetetus*, 155d.

²⁹ The suggestive reflections on the regard of sense in one’s own research or reflective work of E. Levinas have proved to be inspiring in my own reflections on this metaphysical sense, cfr. ‘La signification et le sens’, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 69 (1964), 125-156. Also: Several Authors, *L’analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris. Aubier, 1969.

³⁰ H. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, London: Macmillan and Co., Ltd., 1935, 212.

³¹ Cfr. J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, New York: Holt, 1938.

³² This is the context of the reflections of M. Heidegger, *Was ist das-die philosophie?* Pfullingen: Günter Neske 1956, 37 ff.

Thought has imprisoned the *arché* by its ontological reduction of the same to the being of beings instead of letting the beings be as they are real and realities, as they are reality in being real. Piety is respecting the sacred in everything and consists of subordinating the ontological analysis, the monistic ideogenesis to the very reality in itself as it is real or the very real in its realities in the dynamism of experience, which is tendency (Spirituality) to metaphysical communion.

Thinking, given that it is only *organon* or instrument and not finality in itself, is a phenomenological process within the realm of being given that being is the first knowable. Phenomenology is the conscientious search of ontology of being achieved by description opening being to interpretation or hermeneutics which is the manifestation of being as known. Thinking is searching by questioning. 'All questioning (*jedes fragen*) is a search (*suchen*). On every search is imposed its previous direction (*vorgängige Direktion*) by that which is searched for.'³³ This directional pre-determination is precisely a bracketing, removal of qualities so that only the essential, which is being or the fact that it is and not what or which is, remains.³⁴

In fact, this directionality indicates a previous or foundational kind of knowledge³⁵, which is in fact the knowledge of being as being or ontological knowledge, since being is that which is universally and first known. This is the primary ontological principle. Being is thus the coincidence of all the differences and qualities as realities and real qualities, after the ontological bracketing process.³⁶ However, this principle has been absolu-

³³ M.Heidegger, *Sein und Zeit*, 10th ed.,Tübingen: Niemeyer, 1963, 5.

³⁴ Admittedly, I am thinking of Husserlian phemonmenology upon using the term bracketing. This is in the background of Heideggerian thought. Cfr. W.J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, The Hague: Nijhoff, 1963; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Vol. I, The Hague: Nijhoff, 1960.

³⁵ Saint Augustine, *De Trinitate* X, 1, 3; 3, 5. In Western thought, Saint Augustine represents an early point of confluence of the Greek and Latin ontological tradition with the Christian strain.

³⁶ An early proponent of this ontological line of thought is St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, 4, 2 ad 1. M. Heidegger would qualify this thinking, especially with reference to Hegel, as ontotheology. Heidegger speaks of *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, cfr. *Identität und diferenz/Identidad y diferencia*, bilingual ed., Barcelona: Anthropos, 2013.

tized by absolutized thinking which brackets all realities and qualities in the quest to look for essences, for ideological oneness and totality in order to produce a monistic construct which excludes those which are not covered as non-being, non-entities, non-realities, non-existing. Such monism is the ontological attitude behind all forms of racism, sexism, intolerance and condemnation of all that is human and its diverse forms in the name of the wellbeing of some while eliminating the wellbeing of all by making the all or its use and exclusion as the wellbeing of the privileged ones in the monistic and idealistic set-up.

Thinking, in its absolutized sense, has breached its limits of being only an instrument toward a higher form of knowledge, which goes beyond the Parmenedean ontologico-idealistic monism of all diverse realities reduced as being as being, i.e., being as known, being in its totality as given to use, manipulation, production, technology.

3. From Thinking to Analogy

This universal coincidence, especially with reference to the Absolute taken as supreme analogate of being,³⁷ is undertaken by means of analogy.³⁸ Analogy is comparison of beings, related with the Supreme Analogate or Being which beyond the ontological terms is labelled as the Absolute. Analogy, beyond its ontological domain, characterized by linguistic comparison and analysis, and entering into the metaphysical-spiritual domain of communion ferments bonds, links, nexus, pairing, affiliation, connections, relationality in dynamic senses that go beyond the realms of the linguistic and symbolic which only limits itself to conceptual, symbolical, ontological (epistemological-cognitive) union or togetherness.

³⁷ God as 'ens subsistens', cfr. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 3.

³⁸ W.Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 2nd ed., Pfullingen: Klett-Cotta, 1959, 13 ff.; J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris. PUF, 1982. Also: J. Anderson, *The Bond of Being*, New York: Herder, 1949; C. Fabro, *Participation et causalité*, Louvain: Université de Louvain, 1961; L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d' Aquin*, 2nd 3d., Paris: J. Vrin, 1953; B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d' Aquin*, Louvain: Université de Louvain, 1963; L. J. Elders, *The Metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Leiden-New York-Cologne: E.J. Brill, 1993; J.F.Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2000.

However, there is much more to this: metaphysical communion. Metaphysics is at the root of ontology and at the same time is its summit and goal. The struggle with being, just like the nocturnal struggle of Jacob with the Angel of the Lord, for which he deserved the name of Israel (or one who struggles with God) is the struggle of the spirit to go beyond the veil of being at night in order to see the face of the Absolute at dawn and to deserve the blessing for his spirit. 'When man becomes a metaphysician, he finds himself, by the fact that he is with individual existents here and now, already and always with being in its totality'.³⁹

When the Absolute is encountered or at least seen for encounter or a glimpse of its face, after the darkness of night⁴⁰, it becomes God. God is only a developmental phase in spirituality, i.e. the development of participation.⁴¹ God is the first indicative relational term in the spiritual way of growth and progress. It is the starting point for a truly personal, integral spirituality wherein the human self becomes a person determined to encounter relationally the Absolute which at the beginning has originally (origin or starting point or principle) impulsed the process and is the originary (the origin re-encountered effectively at the end) end-term of the same path.

God is a terminal term and original term in the process of participation which characterizes the metaphysical aspiration, the spiritual path in terms of growth and development toward communion, which is more than just togetherness but union with an effective, experiential taking part (participation) on the part of the human spirit, constituted as such by spirituality or the way of the self in becoming integrated in the spirit, because of a sharing on the part of Absolute or the Absolute Spirit.

In metaphysics, God is the Supreme Reality in its involvement, characterized by condescension (on the part of the Absolute) and participa-

³⁹ K. Rahner, *Spirit in the World*, New York: Herder and Herder, 1968, 67.

⁴⁰ Cfr. St. Gregory of Nissa, *Homily on the Song of Songs* (PG 44, 891-892). Also: M. Dupuit, 'Nuit' in: Several Authors, *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 50 Paris: Ed. Beauchesne, 1981, 519-525.

⁴¹ Cfr. A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denis*, Oxford: Oxford University Press, 1981; M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina según santo Tomás*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1979; A. N. Williams, 'Deification in the Summa Theologiae', in: *The Thomist* 61 (1997), 219-255.

tion (on the part of man in the process of being a self in becoming a spirit). This thesis can be further explained as thus: in the spiritual process characterized by spiritual growth and development, termed criteriologically as perfection, in relational terms with phases: toward a confessional stance (Lord), to being a benevolent generator and relational stance (Father), to being a beloved equalized relational stance (Lover or Friend), all of which are degrees of participation in the metaphysical state of communion which is called plenitude or fullness in the Absolute who approaches as God and who is approached as God in relationality.

Being in its totality projects itself to the infinite, to the Absolute, to that which is spiritual, to the real and reality in itself. Metaphysics, or the question of the real as reality and the reality as real, in all its forms, is the quest that defines itself in terms of Truth and thus opening up a path, way, adventure to discover its fullness in terms of communion. And this way, path, adventure is what we term as Spirituality.⁴² This way, path, adventure of the spirit is a path of grace⁴³, because it is a given which supersedes that which is imposed, that which is earned, that which is abstracted, cogitated, symbolized in being.

4. From Analogy to Communion

Monism with its uniformity and identity in terms of being (ontological truth) is the system brought about by emanationism.⁴⁴ Communion,

⁴² Cfr. F. Ruiz Salvador, *Caminos del espíritu*, 5th ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1998; A. Solignac, 'Voies', in: Several Authors, *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 16, Paris: Beauchesne, 1994, 1206-1212; K. Waaijman, 'The Way, Root Metaphor for Spirituality: A Biblical Exploration', in: *Studies of Spirituality* 13 (2003), 63-79. The universality of Spirituality as a way should be further explored even in Oriental traditions, see for example the following studies which present these philosophies as such: R. Sarvepalli, *The Hindu Way of Life*, New York: Macmillan Co., 1971; D. Kaluphanna, *Buddhist Philosophy*, Honolulu: East-West Center Publications, 1976; R. B. Blakney, *The Way of Lao Tzu*, New York: Mentor Classics, 1955; Fung Yu-Lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul, 1947; E. Stevens, *Oriental Mysticism. An Introduction*, New York: Paulist Press, 1973.

⁴³ J. Maritain, *Art and Poetry*, London: Editions Poetry, 1945, 32.

⁴⁴ Cfr. for example: P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, New York. Dover Books, 1966; S. Ting, *The Mysticism of Chuang Tzu*, Quezon City: University of the Philippines Press, 1975; E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris: Boivin, 1928. We can even include the annihilation or *anatta-nirvana* doctrine here, cfr. C. Eliot, *Hinduism and Bud-*

which is the fullness of metaphysics, underscores the unity and diversity whose dynamism is experience which is possible only transcendental difference between the Absolute and the Contingent (which is plural), the levels of immanence and transcendence from the self and the world, the opening of a path of participation which is only possible through creationism and the metaphysical autonomy of diverse realities (realities which are real or the real in realities) from the singular Absolute Principle (the Real in itself as Supreme Reality or Reality in itself of all that is real). Such an autonomy opens up a path, an itinerary, a way, an adventure characterized by growth and progress which we understand to be Spirituality.⁴⁵ From a criteriological viewpoint, this growth and process is the experience of *perfection*.⁴⁶ Metaphysical communion parts from analogates and experientially builds up relationality, in terms of growth and progress toward the goal which from the beginning has underscored respect for diversity in union, of the one and the many along the path called Spirituality.

This union is the common denominator shared by all beings or the diverse classes of beings (essences) as expressed by ontology in terms of being an epistemology or knowledge of being as being.⁴⁷ However, it is union that does not bring about solidarity, care, true wellbeing. This is the realm of communion. This is the realm of metaphysics, brought about by Spirituality or that which Levinas deems as an inner life, establishing subjectivity in its uniqueness and identity, together with Others, establishing, in terms of joy⁴⁸, itself as an identity which we would deem as Communion, which is separation in order to be united, to share, to care.

This realm is beyond thinking as thinking categorizes, reduces into common denominators without freely releasing experience so that the real

dhism, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1962; C. Garma & C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, London: Allen & Unwin Ltd., 1977.

⁴⁵ Cfr. C. Tresmontant, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris. Seuil, 1977.

⁴⁶ Cfr. the conceptualization of Spirituality as Perfection in A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

⁴⁷ Cfr. L.M. Regis, *St Thomas and Epistemology*, Milwaukee: Marquette University Press, 1946; Idem., *Epistemology*, New York: The Macmillian Co., 1959

⁴⁸ E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1981, 114.

would be reality and the reality would be real. This is already the realm of contemplation, viewing reality from a metaphysical viewpoint which is a vital perspective. Because it is vital, it is spiritual as it denotes the growth and development of the self into a subject and eventually in spirit. All this starts in the overcoming of the ego by the self to constitute itself as subject, beyond mere substantiality or objective or ontological existence such that there is openness to the cultivation of an inner life (which is spirituality and its metaphysical aspiration to communion).⁴⁹

Contemplation, as the concrete viewpoint of spirituality and its vital attitude toward the self as subject constituted as spirit in relation to the infinite metaphysical All (irreducible to the ontological totality of which Levinas has spoken against), implies a personal act of seeing reality. And this vision of reality is the Truth itself in its oneness and plurality, in metaphysical communion and not in monistic ontological terms and its pretensions of an absolute grasp of truth to reduce it to being, to thought, to technology and technological use, to system or intellectual construct based on ideas instead of letting the Absolute Truth be itself as the real in reality (and amidst realities) and as reality in the real, instead of reducing this same truth as that which is ultimately conquered in its absoluteness. The Absolute Truth is absolute not because it can be conquered or known absolutely (as claimed by ontology and its reduction of all truths into ontological truth or the truth of being as being and thus reducing everything to this) but because it only reveals itself partly, inviting to a participation and not a monopoly of itself in this life and in the next:

‘Seeing’, however, is a personal act. The original vision, the ‘seeing’ that originated in the genius of a great thinker, has to be kept alive through the subsequent personal ‘seeing’ of others. Human truth does not exist and live outside the personal and collective history of individual human beings who ‘see’. It is possible, therefore, for human truth to die in the course of history.

Truth, however, never reveals itself as an absolute ‘light’. Within the history of truth as encounter with reality truth allows itself to be ‘grasped’ only as the chiaroscuro, the semi-darkness, of unconcealedness and concealedness. For this reason, any act of ‘seeing’ is at the same time an invi-

⁴⁹ E. Levinas, *Totality and Infinity*, 110-113.

tation to project a new 'seeing.' Those who fail to recognize this fact deprive truth of life because they cut it off from its future.⁵⁰

5. Communion, Contemplation and Metaphysics

Contemplation in itself is a realm of freedom, whose roots is rationality⁵¹, from the limitations of thought, of ontology, from its activist imposition of technological dominance of being instead of the passivity of appreciation of reality.⁵² Philosophy is metaphysics, or is beyond ontology because it strives to that originary unity beyond and more intimate than the being of beings in the contemplation of beings instead of the being of beings, of realities as they are real or what is real in as much as they are reality. This metaphysical path of Philosophy is what we label as spirituality. Metaphysics as spirituality has for its object the Truth in its absolute-ness.

Contemplation parts from the notion that 'knowledge is piecemeal'⁵³. Contemplation parts from the notion of the finitude and limitation of our human knowledge, that we know that we do not know and yet we could grow in it which is the way of wisdom. All our knowledge starts with this acknowledgement of our ignorance. This attitude is not of scepticism. Nevertheless, it is the contemplative starting point acknowledging the grandeur of human thought, especially its cognitive, symbolic and ontological power of symbolizing or representing the real and reality as being. And yet, it is an acknowledgement that these are paths and not ends in themselves, that they lead to something which is metaphysically transcendent through this

⁵⁰ W. Luyjpen, *Phenomenology and Metaphysics*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965, ix.

⁵¹ St. Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. 24, a.2: 'Totius libertas radix est in ratione constituta.' Cfr. also: J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, Boston: Beacon Press, 1987, 8-42.

⁵² I have here in mind the reproach of M. Merleau-Ponty to Husserlian analysis which is purely constitutive of act instead of leaving out space for passivity: or the experiential openness to historical realization or experience, which is growth, development and perfection of the self as subjectivity, cfr. *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, 297. I acknowledge the contribution of this excellent study on this regard, A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Presse Universitaires de France, 1999.

⁵³ E. Stein, *The Hidden Life. Essays, Meditations, Spiritual Texts*, Washington, D.C.: ICS Publications, 1992, 28.

immanent historical path which is a spirituality. The way affirms not only possibility but a call that is to be realized, fulfilled, res-ponded to.⁵⁴

Contemplation is the growth, development and overcoming of the absolute pretensions ontological monistic reduction in order to reach what is Absolute, which as Nicholas of Cusa says is the apex, summit of all contemplation.⁵⁵ It is growing and developing in the plurality of realities as real in themselves and the union of the real embracing all reality. Contemplation goes beyond the symbolism of ontology, which is only a tool for comprehensibility and beyond its reductive process whose absolute instance is monism, which is formulated as a system, i.e., the reduction of all realities to ideas. Ontology, with its notion of ontological truth or the truth of everything as being in so far as it is being (without historical distinction and experiential dynamism) strips the Truth of its absoluteness by reducing it to being as being without allowing its unity of the real in diversity of realities, plurality of reality in the oneness of the real. Contemplation, following Maritain's happy turn of phrase and from a cognitive viewpoint with a view to metaphysical fullness, is *distinguishing to unite, uniting to distinguish*, seeing the degrees of reality with the tool of being, seeing the degrees of our knowledge in its imperfection and how it needs to ascend metaphysically by means of spirituality to a mystical level.⁵⁶

Metaphysics opens up as spirituality or way of access to truth⁵⁷ which opens up as a way of contemplation of the real as reality (as beings in being and not being of beings) or of realities as real given that this plurality, access, universality of oneness in plurality and plurality in oneness is the avenue of communion whose dynamicity is what we call experience which is a historical path of realization parting from life which is movement of self-perfection, characterized by growth and progress. Metaphysics is the pursuit of the spiritual because it is the elevation of thinking (proper of

⁵⁴ The immortal work of N. of Cusa expresses this in a beautiful way: *De docta ignorantia*, especially Book I. Also: *De venatione sapientiae*, XII.

⁵⁵ It is worth reading on this matter, his mature work, *De apice theoriae*.

⁵⁶ Cfr. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris: Desclée, 1932.

⁵⁷ Admittedly, I have taken into consideration my reflections a propos of M. Foucault but without integrating or making full use of them totally in this essay, cfr. 'Michel Foucault-The Spirituality of Moderation and Care of the Self as the Basis for Sexual Ethics', in: *Studies in Spirituality* 18 (2008), 313-331.

ontology) to contemplation of reality as it is, in its quality as real; in its being real, with reality being a quality. In other words, of its beauty, beauty in itself and beyond all symbolical or ontological representation. This is the perfection of metaphysics, which is spirituality in the attainment of its goal of elevating the spirit or man's integrity to the Absolute, which is reality and the real in itself, beyond all contingencies, beyond all cognitive symbolisms. In pure perfection, in an act of perfection that implies the spirit or man in search of the truth, the spiritual, the metaphysician.

This self-perfection is attained in terms of Communion with the Absolute, which is unity in diversity, distinction in union, in shared and participative union. All these are constitutive of experience. Experience denotes unity in plurality, sharing and participation and not the monism of absolute ontological systems which monopolize all of reality into the idea of being instead of permitting the activity and passivity of taking part, of participation, in communion.⁵⁸ In other words, care which is the executability of wellbeing which is possible only in Communion, in Metaphysics, in relationality and not in the dominance of Ontology or being which is the imposition of the solipsism of the ego.⁵⁹ *Beatitudine (Eudomania)* or wellbeing is only possible in metaphysics with its individuation of the real in realities, of reality in real in unity and diversity, in the one and the many. 'Happiness is the principle of individuation.'⁶⁰

Thought, which is the dynamic activity of ontology and which sustains itself with essences, has its summit in union which is linking, connecting, attaching in terms of common denominators (essences), starting with that of being or existing, and is governed by comparison but leads to isolation, reduction to commonality, erasing differentiation and variety, which are the fundamental dimensions of reality in as much as it is real and the real in as much as it is reality as avenue for communion or full sharing instead of just commonality which is pure culmination of the isolational comparison from the viewpoint of the essential.

⁵⁸ In the words of Saint Thomas Aquinas: 'Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud', *Expositio super Boethium De Hebdomadibus*, II.

⁵⁹ E. Levinas, *Totality and Infinity*, 37,38, 114 ff.

⁶⁰ E. Levinas, *Totality and Infinity*, 147.

Such *isolationality*, however, does not bring about solidarity but only comparison, reduction, segregation, separation which is lack of empathy, sympathy. All these suffocate communion. They do not bring about *care* and its metaphysical discourse⁶¹ of spirituality (wellbeing at the service of oneself and others in communion) but only selfishness or the exclusive care of only oneself as textualized in ontological and technological discourses (the others are reduced to the wellbeing of the ego). Such exclusiveness, brought about by the discrimination by analogy (which is not differentiation), is not authentic care but narcissism.

Thought is the discourse of the instrumentality of human reasoning in trying to grasp reality. This instrumentality is attained discursively through Ontology or the symbolic knowing and understanding of reality, whose roots is transcendent and in which man, in his reasoning, finds himself as immanent. Thought, in view of this, is the discursive response to the *search* for Truth, which is expressed ontologically and whose finality is to find the wellbeing of human reason, which by nature seeks to know and grasp transcendent reality, and this grasp is expressed symbolically in terms of being; this expression is the realization of the wellbeing of man, of human reasoning such that being is wellbeing. From this, all means or modes become concrete by means of technology. Technology is the critical point of ontology, as discourse of being in its realization as goodness, as wellbeing given that this same wellbeing is its primary instrument in developing being as being has to be well in order to persist as being. However, this wellbeing has been reduced to being a goal in itself and not just a point of departure given that wellbeing in order to be so must always be subservient not to an abstract monistic construct but to diverse realities which are real and thus are real in being realities and are thus experiential.

⁶¹ I acknowledge my indebtedness to M. Foucault for this notion of discourse: *The Archaeology of Knowledge and the Discourse of Language*, New York: Pantheon Books, 1972, 216-220. I have likewise taken into account the following works for the points to be developed here: J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, 2nd ed., Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1975; E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2 vols., Paris: Gallimard, 1974; D. Bourq, *Transcendence et Discourse*, Paris: Éditions du Cerf, 1985; F. Ferre, *Le langage religieux a-t-il un sens*, Paris: Editions du Cerf, 1970; J. Ladrière, *L'articulation du sens*, Paris: Aubier-Cerf, 1984; A. Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris. Libraire de Armand Colin, 1960; F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris. Payot, 1968; G. Mounin, *Clefs pour la linguistique*, Paris: Seegers, 1986; B.R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris: Minuit, 1981.

Experientiality is the dynamics of wellbeing in as much as it is effectively lived in history, in man in as much as he puts himself on the spiritual path of spirituality, which is metaphysical, in order to participate in an inquisitive manner in this experientiality. It is an act of self-appropriation, as Lonergan would put it⁶², to come out of the shell of the ego and to be self which is the opening of wellbeing in order to be a subject which is the constitutionality of the spiritual way in which by experientiality the subject becomes spirit, integrated subject vis-a-vis communion with the Absolute. Wellbeing is dynamic because it is unity in diversity, manyness in oneness, reality (realities) as real, the real in reality (realities) and as reality. Wellbeing is the curvature of reality in encounter, in communion of ambiance.⁶³ Experientiality or experience itself is the metaphysical process of communion in its realization, in its becoming real in reality (or in realities in history), in its becoming reality in the real, in the alterity of and for the alterity (the other for the other, reality for the real, the real for reality).⁶⁴

In view of all our previous reflections, this essay proposes two temporal directionalities in order to lay the foundations for the path of overcoming the isolating and essentialist rigor of ontology by taking into account: a) epistemological considerations or its *relations* to foundational and relational disciplines, specifically philosophy and theology; b) from these same considerations, we will map the *coordinates* for directions to be taken; and c) such directions must necessarily carry out *challenges*, which are primarily epistemological considerations thus, we go back to the beginning, to the foundation, but encountering it after an enriching journey which is characteristic of spirituality or the journey of the spirit to recover its spirit and to find itself in the end, enriched by its communion with the Absolute and the Absolute is now lived from an enriched perspective after the journey. It is not the purpose of this essay to exhaustively reflect on the dimensions of these directions but rather to only point the way.

⁶² This has been especially explained aside from the aforementioned works of Lonergan, in his *Method in Theology* (New York: Seabury, 1972), pp. 3-25.

⁶³ E. Levinas, *Totality and Infinity*, 291.

⁶⁴ *Ibid.*, 197.

6. Experience: From Ontology and thought to Metaphysics and Spirituality in relational fundamentality

Man, given his rationality⁶⁵, has made fully use or exploitation of thought or the abstracting power of his rationality to reduce everything into symbolic instruments (since all cognitive activities are symbolical and hence are manipulative and technological) within the sphere of knowledge of man.⁶⁶ This process of reduction is a process of identification of individuals into their most common or universal denominator: being or that which exists. Being, in itself is a call to wellness, such that wellbeing is the fullness of the discourse of being. This is the foundational basis of all ontological discourses founded in turn on the metaphysical supposit that all that is real is experientiable and what is experientiable is real. Spirituality, as a metaphysical path, is a way of experience toward transcendence, toward reality in itself, in its Supreme instance (the Absolute) in as much as this reality is real and in as much as this real is reality. This is in turn symbolized in order to be knowed by being which is a call for wellbeing, given that all discourses of being (ontology) is a discourse of wellbeing, of responsibility for being in its preservation and development (wellbeing).

However, this fullness has reduced human reason, for whom wellness, especially since the dawn of modernity, has been or is being derived by means of technology. Modernity is the paradigm shift centered on man and on his comfort by means of instrumentalization which takes place as

⁶⁵ The classic case of St. Thomas Aquinas demonstrates that in the search for God or the Absolute is a rational effort but with the possibility of error and imperfections. However, such a search, which brings about knowledge of the Absolute or God, is the truth on which man fully realizes himself as a reality and in as much as he is real, i.e., his salvation, Cfr. *Summa Theologiae* I, 1, a. 1. Also: *Ibid.*, II-II, 2, a.4; *Summa Contra Gentiles* I, 4; *De Veritate* 14, a. 10. From the Christian tradition, though identified with God, the foremost definition of Absolute is that of St. Anselm: 'Quo maius nihil cogitari potest', *Proslogion* 2 and 15. Nicholas of Cusa speaks of the Absolute or God as *Maximus* in *De Docta Ignorantia*, I,2. I wish to evoke an essay of mine on this regard: 'La venida de lo Absoluto como Dios', in: *Studium* 44 (2004), 165-181.

⁶⁶ Cfr. R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton: Princeton University Press, 1993; P. Anand, *Foundations of Rational Choice Under Risk*, Oxford: Oxford University Press, 1993; J. Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*, Cambridge: Polity Press, 1984; C. Bicchieri, *Rationality and Coordination*, New York: Cambridge University Press, 1993.

technology. This absolutization of being in technology (which identifies being as wellbeing of man and not being for wellbeing of man) suffocates the spirit by eliminating, by questioning differences (which are the factors that guarantee that wellbeing would be instrumental and that the instrumental will not be the reducing point of wellbeing), which are the diverse pathways of the spirits to realization toward the Absolute as spirit or integrity in terms of communion or *spirituality*.

Spirituality is the call to wellbeing, the call for the wellbeing of man and not man as wellbeing or being reduced to wellbeing. Communion is the ambiance of *participation* wherein wellbeing is a *shared* goal of the diverse and not the monopolizing power of some in converting the others into instruments of wellbeing. Participation is only possible in terms of sharing wellbeing as a goal and not in reducing those who share into the wellbeing attainable or attained as a goal. Participation is the realization of wellbeing of man and for man and is the elimination of the slavery of man or being as wellbeing.

Spirituality affords man the path to redirect his rationality, characterized by thought or reduction of everything to commonality or essences characteristic of ontological union, to the originary path of discovering the way of integration which leads to communion, which is the non-reduction of variety and difference bringing about communion or sharing or participation in being realities which are real and the real which are realities. It goes beyond the analogical comparison which only leads to isolation.

Communion means relationality. Relationality is the very soul of reality in as much as it is real and the real in as much as it is reality. Relationality signifies realities that are real and the real that are realities. Plurality creates community. It engenders solidarity. It engenders not only bonds, links, nexus. It creates Communion which is shared union, shared and participative union in the Absolute which is the fullness of wellbeing in the Other, in the transcendent. Communion denotes freedom from the imprisonment of being as wellbeing by insisting in the differentiation of reality as real instead of the absoluteness of the ontological reduction, wherein everything is reduced to being and all being is wellbeing.

As the way of integration which is necessarily relational, Spirituality is a personal way, journey or adventure, undertaken by the reality who is

real, the real who is reality, who in his finitude and culpability, in relation to the Absolute, is in need of integration which is the personal process of his full realization in relation with not just the Supreme Being or Analogue (or isolated and isolational point of reference and goal of union) but with the Absolute which is a Person and is in itself point of convergence of not just union but of communion).

The Absolute, which is the determining point of all metaphysical aspiration and as such of all Spirituality as its origin, goal and the originary (the origin reencountered throughout the journey or way especially at its summit) is above all a value, a goal, an end-point in the journey. Communion with the Absolute is the determining criteria factor of all paths of integrity. Union is a connection that is impersonal, essential, Communion is a connection that personal, relational. Spirituality can only view the Absolute, which is the Supreme Value, as a Person, as a Supreme Person which then translates in care, which is solidarity.

Communion, which is nourishing in itself, is nourished not by essences but by Experience, which are can only be plural, diverse, different (ingredients of communion because of its relationality).

Ontology, with its goal of analogical and essential union, is the privatization of reality and of the real into being. Ontology is the privatization for the privileged ones in the hierarchy of being. Spirituality, on the other hand, because it is the way of communion, goes against this essential reduction of simplifying everything and elitist privatization to satisfy the all-knowing ego and the pretensions to have Absolute knowledge and be the Absolute Spirit in itself instead of a relation with the truly Absolute Spirit which is indeed the *Primis Principiis*.⁶⁷

The egoism of ontology signifies breaking away. Spirituality, in relation to phenomenology which is the possibility of Ontology, is a paradigm shift, an epistemic shift. Spirituality is sharing with others, in communion, in its historical face of solidarity and in its intimate feelings of empathy and sympathy, the same hopes and to live out that hopes by sharing the same experience, in plural, diverse and different experiences.

⁶⁷ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I. q. 72, a.1.

7. The Critical Function of Spirituality as the Way of Metaphysics in the overcoming of the Absoluteness of Ontology and its coordinates

On this regard, Spirituality plays a critical role. It above all plays a role in setting up limitations such that the same would be accepted by ontology as such in its epistemological pretensions.⁶⁸ Human reasoning functions in terms of the truth, to be grasped and lived at subjectively in its objectivity or transcendence and yet present in the same immanent realm of human reasoning. Human reasoning seeks truth patterns within this same immanent realm, conscious of transcendental of objects to itself, and these truth patterns form a narrative which we call history.⁶⁹ The notion of transcendental implies a Supreme Transcendence even beyond the common immanent realm which is termed as the Absolute. This Transcendence is the very concern of Metaphysics. Metaphysics is concerned with realities in their transcendence, in their participation in transcendence, which is symbolized cognitively by ontology in terms of being.

In the ontological reduction of being as wellbeing, reason has been absorbed by ontology. Thus, there is a critical need to rescue being in order to set it free toward transcendence and this is the role of Spirituality. Spirituality is not solely hinged on the Transcendent as an immanent way toward it. Spirituality underscores that this very Transcendental Reality in its Supreme Instance is present, available to man in his immanence. Hence, the limit as point of view unlocks a way of possibility, which is spirituality in terms of growth and progress, toward the transcendental while putting the question of being or the ontological question in its proper place. In view of this, Spirituality is a metaphysical endeavour. It is the realization of metaphysicality as its critical function, with regard to ontology, allows the growth of the subject into spirit, as we will discuss later on.

A key to this endeavour is to place reason as an instrument of criticism. Reason as an instrument of criticism promotes being not as identi-

⁶⁸ For the moment, I will mention this source as starting point for our reflections, cfr. Cfr.I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hrsg. von Raymund Schmidt, Vol. 37a, Hamburg: Philosophische Bibliothek, 1956, Transz. Methodenlehre, 1. Hauptst, 2, Absch. (B766/785).

⁶⁹ My ideas here have been considerably enriched by the study of M. Álvarez, 'Crítica filosófica, razón y verdad', in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 1 (1974), 49-72.

fied with well-being but as a means toward well-being which is shared or participated in communion. For this reason, reason is aware of its instrumentality and not of its absoluteness. Reason, to remain rational, must be instrumental and must open up to reasonability wherein reason is not isolated but is shared in a community, transcending the immanent historicity or particularity of this community but projecting it eschatologically, with the aim of communion.⁷⁰

Reason, if it pretends to be absolute, becomes irrational. Absolute reason is dogmatic and becomes a disruptive force in society as fanaticism. It becomes differentiative in view of communion as *ideology* or the subjective reduction of reality to one's ideas or ontological interpretation of reality instead of *realism*⁷¹: contemplation of reality as real and of the real as reality in its unity and diversity, in its metaphysical communion which opens up a path called spirituality. Ideology is the discourse, the logos of interest in the disguise of truth, the discourse of the ego in the disguise of the subjectivity. As a disguise, it is a falsification of the reason. This falsification is due to the predominance of interest, proper to the ego, instead of the truth which is proper to the subject.⁷² To guarantee that reason remains rational, it must always be view of the truth. And the view of the truth is criticism. The critical instrumentality of Ontology remains rational (the quality of the thought of wellbeing) if it aims only for reasonability (the thought of wellbeing as shared instrumentality and not as aim in itself).

⁷⁰ I have taken into consideration the reflections of J. Rawls on this matter, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993. Likewise, this suggestive essay has proved helpful in order for me to build on my ideas: J. Heal, 'Back to the Rough Ground: Wittgensteinian Reflections on Rationality and Reason', in: Several Authors, *Wittgenstein and Reason*, London: Blackwell, 2008, 47-64.

⁷¹ The following works have proved to be useful in the present reflections: H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard: Harvard University Press, 1992; Idem., *The Many Faces of Realism*, La Salle: Open Court, 1987; Idem., *Representation and Reality*, Cambridge, Ma.: MIT Press, 1988. From a more traditional background, see: E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Paris: Tequi, 1935; Idem., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris: Vrin, 1939; P. Noël, *Le réalisme immédiat*, Louvain: Institut de Philosophie, 1938; R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris: Desclée de Brouwer, 1932.

⁷² In my opinion, the reflections on this regard of J. Habermas have not lost their relevance, cfr. *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, 1972.

Spirituality is, at first glance, openness to the Other beyond the ego. It is the Way of Man⁷³ to the Other through others, to the real in realities, to the reality in the real forms. Thus, shaking the ego of the ego by constituting it as a self. The self is openness to being a subject. This opening is attained by the release of the ego from its self-confining symbolization (egoism) by being a self.

The self is the growth of the ego into the subject. To be subject is to be able to place wellbeing as instrumental goal and not mode of identification. To be a subject is openness to growth and development as spirit, in terms of participation with the Absolute in metaphysical communion by means of a historical path, way or adventure, characterized by growth and development, which is spirituality. Spirituality is the breaking up of the absoluteness of the ego with its ontological-egotistical discourse of solipsism by making the ego a self or that which reaches out to other in order to grow and develop, constituting itself as subject, growing and developing as spirit, always in relation to the Absolute Reality or Spirit.

Irrationality is the negation of rationality by means of identifying being with wellbeing, instead of identifying that there are beings, hence many realities represented, in search of a participated and share wellbeing which is the current of reasonability within a shared domain institutionalized in history as society and whose maximum expression in terms of identity is the nation (the link of shared identity) and in the realm of action it is the state (the polis or the realm of politics).

Truth is the reach of the transcendental in itself within immanence. It is the participation of all that is immanent or within the narrative of history in the reality of the Supreme Analogate or Reality, in its transcendence, which is the concern of metaphysics given that Spirituality is the process of metaphysics or of the realization of the metaphysical vision in the growth of human rational subjectivity into spirit which constantly makes this rationality caring and nurturing within a reasonable or shared or communal context.

This reach is cognitively captured by human reasoning as wellbeing. Wellbeing is not the domain of the subject of nature or of its subjectivity.

⁷³ The reflections of M. Buber have been enriching on this regard, *The Way of Man*, London: Routledge & Kegan Paul, 1994.

This would be absurd. Wellbeing is the reach of truth and reaching out of truth in its transcendence, going beyond party lines or subjective ideologies. Truth is the aim of subjectivity so as to grow as a participative subjectivity in what is termed as objective and not in the absoluteness of its egocentric tendencies which is the involution instead of the evolution of the human subject.

Truth is correspondence between knowing faculty or reason immanent in man and objective or transcending reality. Correspondence is openness to reasonability, to sharing, to participating. Correspondence is the effectivity of wellbeing in as much as it is open, shareable, participable. Truth constitutes a true subject in as much as a subject is one that distinguishes himself from others and in doing so distinguishes himself with others from wellbeing.

Only a true subject can be the subject of experience or the mediation of reality as real and the real as reality in the life of man as reason in his reasonability, in his subjectivity which is open to evolution, to growth, to change in terms of reasonability of the self, in its constant reflective act (wherein the self goes back to itself in the particular moments of experiencing or metaphysical mediation) which is the constant shedding of the ego and its egoistic tendencies whose ultimate expression is solipsism.

8. Projection: Memory and the constant directionality of the Challenge to be Spirit as Holiness

The ontological tradition, including its analytical and linguistic-structural reductionist version of monist origin, reveals a persisting conflict within the philosophical tradition at large and specifically within its metaphysical, i.e., spiritual thrust. 'Traditions, when vital, embody continuities of conflict'.⁷⁴ Thinking is the piety, the way of thinking of ontology which reduces everything to essences whose essence is language. Contemplation is the spiritual way proper to metaphysics which reaches, enjoys the beauty of the real as reality and reality as real in its plurality in communion, attaining, respecting and conserving its metaphysical sacredness of participative communion in the Absolute.

⁷⁴ A. MacIntyre, *After Virtue*, London: Bristol Classical Press, 1981,204.

Thinking must give way to Memory. Memory is not just making present. It is a constant hoping by means of contemplating the horizon as a way to attain communion in the midst of the storms of the present.

The challenge then is to make Memory contemplative. This can only be undertaken by a veritable metaphysical attitude: that of liberating memory from the ontological attachment to history and by releasing it within the metaphysical heights of eschatology. Hope is the horizon of eschatology.

Hope opens up new epistemological possibilities. This entails further reflection beyond these pages. Thus, we end our reflections with this projection, ever hopeful for new directions and paths on this regard.

And by hoping we grow as Spirits, as integral persons toward the Absolute within history, transforming it in hope into eschatology. This is the path of Spirituality, by which the ontological and its attachment to the here and now of history becomes metaphysical or eschatological. From this viewpoint, we can expect, we can hope that we will indeed come closer to this spiritual ideal and to distance ourselves all the more with the technological reduction of the spirit by ontology and its disastrous consequences which have clouded the triumphs of subjectivity in modernity.

To close, we quote these significative and challenging words from American Philosopher H. Putnam which somehow speak of the legitimate range of our hope, whether collective or individual:

A human being cannot live forever. A human being is finite in space and time. And the words and actions—the ‘outputs’, in computer jargon—of a human being, insofar as they are perceivable by the unaided senses of other human beings...can be described by physical parameters which are specified to only a certain macroscopic level of accuracy. But this means that the ‘outputs’ can be predicted during the finite time the human lives by a sufficiently good approximation to the actual continuous trajectory, and such a ‘sufficiently good approximation’ can be a recursive function.⁷⁵

⁷⁵ H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge-London: Harvard University Press, 1992, 5. I acknowledge my indebtedness for this closing to P. Gilbert, ‘Pensiero, misericordia e speranza’ in Idem., *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Milan: Vita e Pensiero, 2003, 359-374. Also: A. Koyré, *Du monde clos à l’univers infini*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

El problema del mal en la soteriología de Juan Luis Ruiz de la Peña

YELSIN OSWALDO SEVILLA

Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid

Resumen: Tratar el misterio del mal desde el pensamiento de Ruiz de la Peña tiene una doble motivación. En primer lugar, porque la vida misma nos enseña que el mal se hace cada vez más irracional y mientras más queremos darle un sentido, tanto más incomprensible se torna. En segundo lugar, porque nos damos cuenta que la reflexión y misión de la actual Teología Fundamental invita constantemente a estar “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de nuestra esperanza” (1 Pedro 3, 15). Y frente al misterio del mal, también tenemos que dar razón de nuestra esperanza. Debemos mostrar al otro que no estamos solos ante el sufrimiento y el dolor que provoca el mal. Además, debemos ser conscientes que el mal no puede ser ignorado en ningún momento por la teología, porque el mal es para el pensamiento un misterio insondable, y por ser así, invita continuamente a la reflexión.

Palabras clave: Creación, Mal, Jesucristo, Credibilidad, Muerte, Resurrección.

Abstract: Analyzing the mystery of evil in the thought of Ruiz de la Peña has a double purpose. In the first place, because life itself teaches us that evil becomes more and more irrational, and the more we want to give it a meaning, the more incomprehensible it becomes. Second, because we realize that the reflection and mission of current Fundamental Theology constantly invites us to be “always ready to give an answer to everyone who asks you for the reason of our hope” (1 Peter 3:15). And facing the mystery of evil, we also must give a reason for our hope. We need to show others that we are not alone in facing the suffering and pain caused by evil. Further, we must be aware that evil cannot be ignored at any time

by theology because evil is an unfathomable mystery for thought, and because it is so, it calls continuously for reflection.

Key words: Creation, Evil, Jesus Christ, Credibility, Death, Resurrection.

Ruiz de la Peña, quiere recuperar lo que nos ofrece la revelación bíblica. Una de las ideas que servirá de base para su reflexión es la que plantea el filósofo Paul Ricoeur:

El problema del mal no es solo un problema especulativo; exige la convergencia del pensamiento y la acción (en el sentido moral y político) y una transformación espiritual de los sentimientos. La acción y la espiritualidad son llamadas dar a esta aporía no una solución, sino una respuesta destinada a volverla productiva¹.

Para Ruiz de la Peña, Ricoeur supo captar el mensaje que la revelación bíblica emite: “a los creyentes que reflexionamos sobre el mal, la fe cristiana no nos impone una teoría; nos propone una praxis”². Y, aunque el mal es un tema que aborda la filosofía, también es un tema teológico por lo que el mal hay que atacarlo con “la clara conciencia de que su reflexión se agota en lo penúltimo: incluso el Dios de la teología natural no es la última palabra sobre Dios”³. También es necesario aclarar que, para nuestro autor, el tema del mal no es un problema, sino que es un misterio⁴ y por ello solo puede tener su esclarecimiento en Jesucristo. Pero para llegar a tal afirmación, realizará un largo recorrido que comienza por el libro del Génesis hasta llegar a la novedad que presenta el Nuevo Testamento.

¹ RICOEUR, Paul, *El mal. Un desafío a la teología y la filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires 2011, 58-60.

² RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, “Creer desde la experiencia del mal y la injusticia”, en DÍAZ, Carlos (ed.), *Una fe que crea cultura*, Caparrós, Madrid 1997, 318.

³ *Ibid.*, 319.

⁴ En el diccionario de teología Fundamental encontramos que: “la designación “misterio” debería reservarse en el futuro estrictamente a Dios y a lo que procede inmediatamente de él y lo expresa. En cambio, el mal no se debería designar nunca como “mysterium iniquitatis”, entre otras cosas porque el lenguaje corriente evoca con el concepto de misterio más bien una expectativa alegre y optimista” (NEUFELD, K. H., “Misterio/Misterios”, en LATOURELLE, René - FISICHELLA, Rino. - PIÉ-NINOT, Salvador. (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, San Pablo, Madrid 2010, 985-986).

Por eso, abordaremos el problema del mal desde la soteriología, que comienza por la obra de la creación hasta llegar al acontecimiento de Jesucristo que conoció como nadie el núcleo duro y opaco del mal en sus variadas formas.

1. La reflexión sobre el mal en el Antiguo Testamento

Del Antiguo Testamento destacaremos principalmente los relatos de Génesis 1, 1-2, 4a y 2, 4b-25 que relata la bondad de la creación y el origen del mal. Por otra parte, también para Ruiz de la Peña ocupa un lugar importante la reflexión que se lleva a cabo en los libros sapienciales, en especial la experiencia dolorosa y a la vez fascinante de Job que rompe con el esquema tradicional del principio de retribución.

1.1. La creación es buena: Gn 1, 1-2, 4a

El redactor Sacerdotal (P) de Génesis 1, 1-2,4a hace notar que cuando Dios llama a cada una de sus obras a la existencia, siempre las termina corroborando con la siguiente expresión: “y vio Dios que era bueno”⁵. Así, Dios llamará a la existencia a la luz, después la tierra, las plantas, las lumbreras del cielo, los peces y aves etc. Y por fin aparecerá el hombre que es creado de forma singular: “y creó Dios al hombre a su imagen. A imagen de Dios creó a ellos. Macho y hembra los creó” (Gn 1, 28)⁶.

La valoración que hace Ruiz de la Peña de la expresión “y vio Dios que era bueno” como corroboración de lo creado, no se refiere a la belleza, orden o grandeza de las obras que va realizando en cada uno de los días, es decir, no es un juicio estético, más bien nuestro autor opta por circunscribirlo al juicio ontológico, porque la criatura responde a la intención del creador. De este modo, el redactor del Génesis sabe que el mal existe y que está ahí, pero

⁵ “El texto lo expresa al afirmar que Dios “separa” la luz de las tinieblas, las aguas de arriba de las aguas de abajo y el agua de la tierra, que Dios bendice los animales y al hombre y al sábado, pero, sobre todo, lo afirma explícitamente al relatar cómo Dios, al concluir cada una de sus obras y constatar su bondad, siente satisfacción por haberlas creado” (BUSTO SAIZ, José Ramón, “El problema del mal en el Antiguo Testamento” en *Moralia* 81 [1999] 177).

⁶ Ruiz de la Peña en su exposición acerca de la creación en el Antiguo Testamento sigue el Comentario al libro del Génesis de Westermann.

debe ser coherente con el relato, de tal modo que manifiesta la inocencia de Dios, pues de las manos del Creador nada puede salir defectuoso⁷.

Según nuestro autor, el mal no solo se encuentra manifestado en ciertos libros o versículos de la Biblia, sino que está presente desde sus primeras páginas, pero con la expresión “y vio Dios que todo era bueno”, quiere decir que “la fe en la creación se opone así a toda suerte de pesimismo ontológico: la realidad creada es, en cuanto tal, buena”⁸. Además, Ruiz de la Peña afirmará que ni el dualismo con toda su doctrina de un principio bueno y otro malo, o la interpretación fatalista o trágica de la realidad son compatibles con esta fe creacionista. En pocas palabras, existe el mal y el autor lo sabe, pero no se remonta al designio divino originario y de aceptar lo contrario implicaría volver a caer en las tesis dualistas⁹.

El origen del mal no es algo que podamos encontrar en el relato del Génesis 1, 1-2, 4a. Lo que sí podemos encontrar es que todo lo creado es bueno y que el hombre representa la cima de lo creado, pues es creado a imagen y semejanza de Dios. Ruiz de la Peña afirmará que la creación se corona con el surgimiento de un co-Creador. Esto hace posible que podamos notar la revelación de un Dios que crea no de una manera cerrada y conclusa, sino que ahí está el hombre para que con su trabajo perfeccione lo que ya se encuentra en la realidad¹⁰. Otros autores, como José Ramón Busto Saiz, hacen notar que es en medio de realidad creada, que además se percibe como buena, donde “el hombre se pregunta sobre la presencia del mal y del dolor en el mundo”¹¹.

Por otra parte, Ruiz de la Peña pone de relieve la idea de un Dios que no es particularista, sino que es universal, es decir, la manifestación de su amor y designios salvíficos no están referidos en último término a

⁷ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander⁶ 1988, 42.

⁸ RUIZ DE LA PEÑA, *Crear desde la experiencia del mal*, 315.

⁹ El Papa Benedicto XI, manifiesta que “La fe nos dice que no hay dos principios, uno bueno y uno malo, sino que hay un solo principio, el Dios creador, y este principio es bueno, sólo bueno, sin sombra de mal. Por eso, tampoco el ser es una mezcla de bien y de mal; el ser como tal es bueno y por eso es un bien existir, es un bien vivir. Este es el gozoso anuncio de la fe: sólo hay una fuente buena, el Creador. Así pues, vivir es un bien; ser hombre, mujer, es algo bueno; la vida es un bien” (BENEDICTO XVI, *El pecado original en la enseñanza de san Pablo*, Audiencia general del miércoles 3 de diciembre de 2008).

¹⁰ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 45.

¹¹ BUSTO SAIZ, *El problema del mal*, 176.

un pueblo en particular, sino que se extiende al cosmos entero. En este sentido, nuestro autor considera que la cosmogonía presentada en Gn 1 es abarcadora y no hay otra cosmogonía que se le pueda comparar. La creación desde una clave soteriológica¹² permite entender que el mundo que Dios ha creado no solo es bueno, ni es únicamente marco de la historia, sino que “es él mismo, historia y protagonista de la historia; existe también él para la salvación”¹³. Además, el amor juega un papel sumamente importante en la creación, de tal manera que permite revelar que “la realidad procede de una voluntad de donación gratuita, no de una voluntad de posesión o dominación, ni de un principio anónimo y sin rostro”¹⁴.

1.2. El origen del mal

Ya hemos visto que del relato sacerdotal de Génesis 1, 1-2, 4a, Ruiz de la Peña concluye que el autor sabe que el mal existe, pero su origen no se remonta al designio originario divino. Ahora bien, para poder responder a la pregunta ¿cuál es el origen del mal?, nuestro autor recurre a Gn 2, 4b-25. En este pasaje, Dios crea los cielos y la tierra, llama a la existencia al hombre en un mundo donde se le dan los condicionamientos necesarios para vivir. Así, Dios planta un Jardín en Edén, hace brotar de la tierra toda clase de árboles atractivos a la vista y buenos para comer, pero también planta el árbol de la vida en medio del jardín y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Y Dios coloca al hombre en el jardín con el propósito de labrarlo y cuidarlo. Pero aparece el mandato que da Dios al hombre: “de todo árbol puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, ciertamente morirás” (Gn 2, 16).

Ruiz de la Peña indicará que el relato yahvista (J) de Génesis 2, 4b-25 no tiene como principal tarea tratar el origen del mundo, pues ya se ha tratado, aunque de manera muy resumida en el versículo 4a. Lo que sí le interesa al redactor yahvista es responder al origen del mal. Por eso, el capítulo

¹² “Para el Génesis, el Salvador de Israel es el Creador del mundo; las preguntas originales del hombre se integran en la experiencia salvífica de Israel y solo a la luz de esta se puede leer cabalmente el relato de la creación. Se trata por tanto de un relato salvífico, y no meramente creatural” (ARMENDÁRIZ, Luis M., *Hombre y mundo a la luz del creador*, Cristiandad, Madrid 2001, 31).

¹³ RUIZ DE LA PEÑA, Teología de la *creación*, 47.

¹⁴ *Ibid.*

de Génesis 2 estaría redactado en función del capítulo 3 donde se muestra con más claridad todo el tema del pecado con la consiguiente ruptura de la armonía con Dios y la realidad¹⁵. Además, los capítulos 2 y 3 del Génesis proporcionan una teodicea elemental, es decir, el pecado se manifiesta como el que desencadena todos los desórdenes que aquejan a la creación¹⁶.

Por otro lado, nuestro autor reconoce que con la subordinación del capítulo 2 al 3, el relato yahvista hace su principal contribución, ya que conduce el relato de la creación del hombre hacia el relato del drama de la caída con naturalidad. También desde esta subordinación se puede apreciar la respuesta al problema del origen del mal: “el origen del mal tiene que ver con la responsabilidad personal del ser humano creado por Dios, que, a la vez que procede y depende de su Creador, tiene capacidad para afirmarse frente a él”¹⁷.

1.3. El drama de la caída en Gn 3

Del relato de Gn 3, Ruiz de la Peña indica que aquí la serpiente no es tan importante por lo que ella es sino por lo que dice, pues en definitiva el relato manifiesta la tentación por excelencia que consiste en: “la posibilidad de que el hombre se afirme autónomamente como absoluto, situándose así en el lugar de Dios, siendo como Dios”¹⁸. Nuestro autor entiende, que el pecado que consume tanto el hombre como la mujer no es un pecado cualquiera pues de la transgresión cometida “emerge la esencia condensada de todo pecado, en cuanto opción decisoria de la libertad del hombre frente a Dios”¹⁹.

Ruiz de la Peña expresa que la creación se ve afectada por un coeficiente de anormalidad, es decir, la culpa impone de alguna manera a la realidad una sobretasa de penalidad²⁰. Sin embargo, advierte que no se debe hacer una mala interpretación del relato yahvista, es decir, postular

¹⁵ *Ibid.*, 50.

¹⁶ RUIZ DE LA PEÑA, *Crear desde la experiencia del mal*, 315.

¹⁷ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios. Antropología Teológica actual*, Sal Terrae, Santander⁵ 1988, 29.

¹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 64.

¹⁹ *Ibid.*, 64-65.

²⁰ RUIZ DE LA PEÑA, *Crear desde la experiencia del mal*, 315.

que sin pecado no habrían existido tales calamidades como: el dolor físico, fatiga, o la muerte entendida biológicamente. Deducir todo esto sería malentender el relato, pues la intención del redactor yahvista es presentar una denuncia que consiste en la fractura que ha provocado la desobediencia del hombre en el plan divino. Para nuestro autor, lo que se encuentra a la base o raíz del desorden es el mal uso de la libertad humana²¹. El pecado no es solo falaz e ilusorio, sino que además nunca cumple lo que promete. Además, Ruiz de la Peña indica que el pecado es ante todo ruptura de la relación hombre-Dios. El pecado siempre tiene sus consecuencias.

Nuestro autor pone como ejemplo la muerte. Pero la muerte no puede ser entendida desde el texto como algo puramente biológico, porque comporta aspectos personales, no solo naturales. Por tanto, la muerte lejos de ser entendida como el deceso físico del hombre, debe ser comprendida teniendo en cuenta la polivalencia con la que el lenguaje bíblico utiliza los términos muerte – vida. Así, cuando se habla de la muerte se estaría refiriendo no solo al hecho biológico, sino que comporta también el estado teologal hombre-Dios²².

1.4. La reflexión sapiencial ante el mal

Como ya se dijo antes, el problema del mal está presente desde las primeras páginas de la Biblia, y la reflexión sapiencial no es indiferente al problema del mal. De los libros que pertenecen a la reflexión sapiencial: *Proverbios*, *Job*, *Eclesiastés*, *Eclesiástico* y *Sabiduría*, el que acapara toda la atención de Ruiz de la Peña es el *libro de Job*. Sin embargo, esto no quiere decir que en los demás libros no encontremos indicaciones referentes al mal y el sufrimiento humano.

Para una mejor comprensión de la literatura sapiencial²³ es importante recordar, que aquí la reflexión gira en torno al sentido de la existen-

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 316.

²³ “Con la revelación sapiencial se relaciona el tema de la revelación cósmica, es decir, a través de la creación, que representa una etapa bastante tardía de la revelación inspirada. Israel comprendió que Dios que suscitó a su pueblo de la nada de la esclavitud, suscitó también el cosmos de la nada. Su soberanía es universal: Con su palabra hizo el Señor los cielos y con el soplo de su boca todo lo que hay en ellos. Como la creación es la cosa dicha por Dios, es también revelación (Job; Prov; Sab; Sal; Rom 1, 16)” (LATOURELLE, René, “Reve-

cia humana, el hombre busca cómo comprenderse a sí mismo y también comprender su lugar en la creación, además, la pregunta por la presencia del mal y del dolor en el mundo surge en medio de la realidad creada que en su conjunto se percibe como buena²⁴. En este sentido, para Ruiz de la Peña, la literatura sapiencial presenta una nueva manera de comprender la doctrina de la creación, porque ya no se parte de una comprensión de la creación en clave soteriológica, sino que la creación es analizada en sí misma. El resultado es que la creación comienza a ser vista como una teodicea fundamental y como fundamento del orden moral que rige la vida de los pueblos. Nuestro autor afirma que “de lo que ahora se trata es no tanto de comprender la historia de Israel cuanto de esclarecer el misterio del mundo y de la condición humana”²⁵.

A) Job y Eclesiastés

Para Ruiz de la Peña, tanto el *libro de Job* como *Eclesiastés* son representaciones de la “crisis de sentido que desembocará en el interrogante supremo sobre el destino transmundo”²⁶. Nuestro autor sostiene que en el libro de Job la cuestión genérica del mal va a ceder el paso a la cuestión específica del mal sufrido por el inocente²⁷.

Todo parte del esquema retribucionista que tenía Israel: “Dios premia y castiga en esta vida con bienes o males temporales”²⁸. En efecto, en

lación”, en LATOURELLE, René - FISICHELLA, Rino - PIE-NINOT, Salvador, (eds), *Diccionario de teología fundamental*, San Pablo, Madrid, 2010, 1240).

²⁴ BUSTO SAIZ, *El problema del mal*, 176.

²⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 53.

²⁶ *Ibid.*, 55.

²⁷ “Llega un momento en los largos siglos del caminar sapiencial del Antiguo Oriente en el que la sabiduría va a caer en la cuenta de los límites de su propio hacer y va a reflexionar sobre la validez de sus propias afirmaciones y conocimientos. La sabiduría es movida a esta reflexión por la constatación de que en la creación y en la existencia del hombre hay parcelas de sinsentido. Entre otras: el dolor, la injusticia, el desorden social y, en último término, la misma muerte. ¿Qué queda entonces de ese mundo ordenado y armónico que según descubriría la sabiduría antigua Dios había creado? Precisamente esta es la pregunta que constituye el punto de partida de la reflexión del libro de Job. La cuestión que se encuentra planteada en el libro desde un punto de vista teórico existencial es la pregunta por el sentido del sufrimiento inmerecido del inocente, que afecta universalmente a los hombres, sean israelitas o no” (BUSTO SAIZ, *El problema del mal*, 180).

²⁸ RUIZ DE LA PEÑA, *Crear desde la experiencia del mal*, 316.

el *libro de Job* capítulos 4 y 5 encontramos que uno de los amigos llamado Elifaz se presenta convencido del esquema retribucionista y de la teología tradicional que sostiene que tanto el bien como el mal dependen en última instancia del hombre. En todo caso, el castigo que Dios manda a los hombres no tiene otro sentido más que medicinal y, como todo hombre, que habita sobre la faz de la tierra es pecador, necesita de alguna manera el arrepentimiento y la conversión.

Sin embargo, Job se convierte en ese personaje donde la historia, la vida y el pensamiento de los pueblos toma un giro diferente, pues la seguridad manifestada en la idea retribucionista termina por desvelar la debilidad de sus argumentos, es decir, “no siempre les va bien a los justos y mal a los pecadores”²⁹. Job lo tenía todo: casa, familia, tierras, ganados, etc. Pero es despojado de todas sus pertenencias, además, no tenía por qué sufrir las desgracias, ya que además de ser rico temía a Dios³⁰.

La tesis retribucionista parece encuadrar bien con todos aquellos que tienen todo y se consideran premiados por Dios; pero según nuestro autor, Job “es la más cabal representación del dolor del inocente, que se condensa en la pregunta del porqué: ¿por qué sufro precisamente yo? La secuencia culpa-castigo de la tesis tradicional no se da aquí”³¹. Por tanto, si Elifaz es el portavoz de una tesis donde el bien y el mal dependen del hombre, y el castigo tiene una función medicinal, Job sería el portavoz de una historia y una realidad que está llena de contradicciones y que no cuadra con la mentalidad tradicional.

Nuestro autor rescata el pasaje de Job 2, 9 donde se pone en escena una de las preguntas más desconcertantes de la mujer de Job: “¿todavía crees en Dios? maldice a Dios y muérete”. Sin embargo, el sufrimiento no ha sido capaz de provocar tal reacción en Job. Pero, para Ruiz de la Peña, “este brutal exabrupto de la mujer de Job anticipa con impar crudeza la primera y más extendida reacción que el mal provoca en la secularidad”³².

²⁹ *Ibid.*

³⁰ “Es la fe de Job: una fe a la que no le está permitido refugiarse en construcciones teológicas abstractas y tranquilizadoras, sino que está obligado, por el contrario, a aceptar el desafío de los hechos. Job se pone a la búsqueda de Dios, no a partir de las fórmulas creadas por la tradición, sino a partir de su mundo pleno de dolor” (MAGGIONI, Bruno, *Job y Cohélet. La contestación sapiencial en la Biblia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993, 26).

³¹ RUIZ DE LA PEÑA, *Creer desde la experiencia del mal*, 316.

³² RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, 159.

La valoración general que hace Ruiz de la Peña del *libro de Job* es la siguiente:

El poema de Job focaliza por primera vez con inaudita crudeza el ámbito más propiamente teológico de la cuestión del mal: el dolor sin por qué, el sufrimiento del justo no solo le afecta a él; afecta también y sobre todo a la identidad de Dios. Ante el dolor inexplicado, el creyente se pregunta quién y cómo es Dios³³.

Aspectos parecidos los vemos en otros comentaristas del *libro de Job* como Maggioni, que subraya que Job se rebela contra la idea de un orden moral que es regulado de manera mecánica, además se rebela contra un Dios que es un juez odioso, que hurga en el corazón del hombre. Pero Job en ningún momento destruye a Dios, lo que destruye es una religión falsa, un Dios muerto. Además, rechaza los esquemas retribucionistas, la aceptabilidad de un Dios que escruta despiadadamente³⁴. Por su parte, René Latourelle afirma que en el fondo no hay más que dos salidas: quedar desarmado y rendirse ante Dios, o bien rebelarse contra él. Además, afirma que:

En cierto modo, frente al mal es imposible no rebelarse. ¿quién no ha conocido esos hervores de tormenta que se expresan en las imprecaciones de Job? Esta angustia del mal es en nosotros una especie de fuerza oscura, dormida, pero siempre dispuesta a saltar, nunca perfectamente dormida³⁵.

Para Ruiz de la Peña, cuando nos acercamos al libro de Job no debemos hacerlo con la intención de encontrar una respuesta al “porqué” del mal, ya que esta pregunta queda en suspenso, lo que sí podemos encontrar es a un hombre que “ratifica su fe en Dios, una fe tanto más admirable cuanto que ha sido despojada de la confirmación empírica que le prestaba la explicación tradicional”³⁶. Por otra parte, estamos ante un Job que confirma su fe aun en medio de las dificultades y el dolor. A pesar de que ya

³³ RUIZ DE LA PEÑA, *Creer desde la experiencia del mal*, 316.

³⁴ MAGGIONI, *Job y Cohélet*, 30-31.

³⁵ LATOURELLE, René, “Mal moral”, en LATOURELLE, René- FISICHELLA, Rino- PIÉ-NINOT, Salvador (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, San Pablo, Madrid 2010, 851.

³⁶ RUIZ DE LA PEÑA, *Creer desde la experiencia del mal*, 316.

no tiene nada: familia y bienes materiales, él se entrega sin reservas y medidas ante la incomprendibilidad de lo que es Dios.

El dolor que provoca el mal y el sinsentido que genera, solo puede encontrar luz desde la confianza que se pone en Dios. A juicio de nuestro autor, “solo Dios posee el secreto de la creación y que la verdadera sabiduría solo en la comunión con Dios es alcanzable”³⁷. En definitiva, la postura de nuestro autor respecto a la creación y el misterio del mal en el acercamiento al libro de Job se puede resumir en tres puntos esenciales:

1) Lo creado se trasciende hacia Dios, en quien radica en última instancia el misterio del mundo. Ser criatura implica depender enteramente de Alguien suficientemente grande, justo y bondadoso como para merecer un crédito ilimitado. Significa también estar en disposición de recibirlo todo (el bien y el mal, la felicidad y el dolor, la vida y la muerte de sus manos).

2) El mal, sobre todo en la forma en que más incisivamente afecta al hombre (dolor físico y moral), se erige en la última frontera de nuestra comprensión del mundo y abona, como ningún otro argumento, la sospecha del sinsentido y, consiguientemente, de la no existencia de Dios.

3) El problema es de tal gravedad para una teología de la creación que no podía menos de quedar registrado en la reflexión sapiencial³⁸.

2. Del Deutero-Isaías (42.49.50.52-53) al Nuevo Testamento

Tras la lectura del libro del *Génesis* y el libro de Job podríamos concluir que nos podrían presentar una visión o explicación bastante satisfactoria con respecto al misterio del mal, pero resulta que no es así, ni la narración del Génesis ni Job son la última palabra³⁹. En el Antiguo Testamento, ni Job con su sufrimiento aterrador tiene una explicación de sus males, porque los sufre desde la inocencia y no puede darnos el sentido

³⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 55.

³⁸ *Ibid.*, 56.

³⁹ El Papa san Juan Pablo II indica que en Job el sufrimiento tiene carácter de prueba, pero “el libro de Job no es la última palabra de la Revelación sobre este tema, sino que en cierto modo es un anuncio de la pasión de Cristo” (JUAN PABLO II, san, Carta Apostólica “*Salvifici Doloris*” n. 11-12 (JUAN PABLO II, san, “*Salvifici Doloris*”, en GUERRERO, Fernando (ed.), *El magisterio pontificio contemporáneo I*, BAC, Madrid 1992, 936-937).

último para enfrentarnos con tan gran misterio. Ruiz de la Peña opta por acercarse así a la postura del siervo de Yahvé que contiene el relato de Isaías 42-53. En este relato, el Dios de Israel suscita a su siervo con una misión específica: promover fielmente el derecho (Is 42,3).

La opción que hace Ruiz de la Peña por el siervo de Yahvé tiene su razón de ser ya que, si el *libro de Job* revela que el “porqué” del sufrimiento no tiene explicación, pues queda en suspenso. El dolor del siervo que presenta el relato de Isaías 42-53, no solo tiene sentido, sino también un alcance redentor. Dicho alcance redentor no es posible desde una clave individualista, de quien tiene que soportar los sufrimientos, pues la redención se da desde y en la solidaridad.

En segundo lugar, nuestro autor pone de manifiesto que existe una nueva clave desde la cual se puede comprender el dolor, y no es otra que el “amor”. Esta clave que menciona nuestro autor está en consonancia con la línea que plantea san Juan Pablo II: “el amor es también la fuente más rica sobre el sentido del sufrimiento, que es siempre misterio”⁴⁰. Desde el amor, el siervo no muestra ninguna exigencia como Job, tampoco está interesado en conocer cuál va a ser su destino, pues no le interesa encontrar una respuesta al porqué del sufrimiento. Como dirá nuestro autor, le basta conocer el para qué y el cómo. Por eso, para Ruiz de la Peña, el que mejor encarna el papel de siervo doliente es Jesús de Nazaret. Por eso, a continuación, esbozaremos cómo Jesús se bate contra el mal.

2.1. Jesucristo, la plenitud de la Revelación y del sentido del sufrimiento

La Teología Fundamental tiene como objetivo mostrar la credibilidad de Jesucristo como plenitud de la Revelación. A juicio de René Latourelle, la Revelación que se nos da en el Nuevo Testamento constituye el eje central de la historia de la humanidad, porque “en Jesucristo, la Palabra interior en la que Dios conoce todas las cosas y se expresa totalmente, asume la carne y el lenguaje del hombre, se hace evangelio, palabra de salvación para llamar al hombre a la vida que no pasa”⁴¹.

⁴⁰ El Papa también menciona que “Cristo nos hace entrar en el misterio y nos hace descubrir la causa del sufrimiento en cuanto somos capaces de comprender la sublimidad del amor divino” (*Salvifici Doloris*, 13).

⁴¹ LATOURELLE, *Revelación*, 1241.

Para Ruiz de la Peña, el Nuevo Testamento es el anuncio de la salvación. Ahora bien, el mensaje de salvación se encarna en una persona histórica y concreta que se llama Jesús de Nazaret y que es la plenitud de la Revelación porque:

La fe cristiana sostiene que Dios ha proferido su palabra última, definitiva y supremamente reveladora en Jesús. Para decirlo con más justeza: la fe cree que ese Jesús es él mismo, la palabra de Dios en persona⁴².

Para nuestro autor, la Revelación así entendida adquiere un carácter Cristo-céntrico, porque Dios se revela en el Hijo tal cual es. Jesús es la manifestación más plena del amor de Dios. Es la respuesta a la pregunta por el sentido del sufrimiento⁴³, porque no se olvida de todos sus hijos que sufren las consecuencias del mal. Así, para nuestro autor, “Dios es el que no se limita a coexistir con el mal, sino que lo asume en su realidad divina”⁴⁴. Por eso, Jesús considerado como la plenitud de la Revelación, se convierte en la clave esencial para cualquier estudio sobre el mal.

Ruiz de la Peña dirá que: “la respuesta divina al misterio del mal y del dolor no va a ser pues, un discurso, como parecía esperar Job, sino toda una vida; la vida de su Palabra hecha carne”⁴⁵.

Uno de los temas mencionados por Ruiz de la Peña y que cobra gran importancia para la Teología Fundamental es el estudio de la salvación encarnada en una persona histórica y concreta llamada Jesús de Nazaret. Así, teólogos como Rino Fisichella en su obra *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*, nos dice que Cristo se convierte en el centro de la historia no por ser un hombre bueno que pasó haciendo el bien, sino porque él es la cima y la plenitud de la Revelación, es decir, Cristo representa un acontecimiento que no tiene parangón alguno en la historia de la humanidad. Por tanto, no solo es único, sino que también es

⁴² RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 166.

⁴³ “Cristo da la respuesta al interrogante sobre el sufrimiento y sobre el sentido del mismo no solo con sus enseñanzas, es decir, con la Buena Nueva, sino ante todo con su propio sufrimiento, el cual está integrado de una manera orgánica e indisoluble con las enseñanzas de la Buena Nueva. Esta es la palabra última y sintética de esta enseñanza: la doctrina de la Cruz como dirá un día san Pablo” (*Salvifici Doloris*, 18).

⁴⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *Creer desde la experiencia del mal*, 319-320.

⁴⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 166.

irrepetible, ya que, mediante él, Dios ha dirigido su palabra a los hombres⁴⁶. Además, subraya que Jesús es la plenitud de la Revelación porque su praxis de vida y no solo la predicación avala la definitividad de la Revelación⁴⁷.

2.2. Jesús es la salvación

Adolfo González Montes coloca la salvación como objeto de la Teología Fundamental y afirma que: “la teología fundamental pretende la fundamentación del hecho cristiano como resultado de una revelación redentora (salvífica) cuyas condiciones de posibilidad le es obligado indagar”⁴⁸. Por eso, en este apartado indagamos cómo Ruiz de la Peña aborda el tema de la salvación, pues es de gran importancia para poder entender su propuesta respecto al misterio del mal.

Ruiz de la Peña constata que desde una lectura detenida del Nuevo Testamento se pueden sacar dos conclusiones que iluminan algo fundamental de la persona de Jesús. Por una parte, en Jesús se realiza la salvación y, en segundo lugar, hay que repetir constantemente que Jesús es la salvación. Para nuestro autor, la vida de Jesús tiene algunos sellos distintivos en su predicación, uno de esos sellos es la parcialidad en favor de todos aquellos que son considerados nada para la sociedad, constantemente denuncia una sociedad que cada vez más produce estratos sociales bien diferenciados, y entre ellos se menciona a los pecadores, publicanos, prostitutas, leprosos, ignorantes⁴⁹.

Además, es una sociedad que está profundamente marcada por los legalismos religiosos y esto no hace más que excluir a todas aquellas personas que no actúan conforme a la ley al pie de la letra. Pero Jesús con su praxis de vida y predicación es capaz de reivindicar la dignidad y valor de los seres creados. Jesús se bate en una lucha constante contra el legalismo

⁴⁶ FISICHELLA, Rino, *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1989, 61-62.

⁴⁷ *Ibid.*, 64.

⁴⁸ GONZÁLEZ MONTES, Adolfo, “Salvación” en LATOURELLE, René- FISICHELLA, Rino-PIÉ-NINOT, Salvador (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo, Madrid 2010, 1305.

⁴⁹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Creación, Gracia, Salvación*, Sal Terrae, Santander 1993, 115.

de los fariseos que están siempre insistiendo en los ritos purificatorios y la práctica del ayuno, una práctica que es excluida mediante la presencia del Reino de Dios en acción⁵⁰.

Nuestro autor entiende que con todo esto no se quiere decir que se niegue utópicamente la existencia del mal, sino que Jesús mismo está constantemente resistiéndose a considerar alguna criatura de Dios como mala⁵¹. De hecho, Jesús está presente en aquellas situaciones límites del ser humano tales como la enfermedad y la muerte. Por eso, Él siempre estará a favor de los más necesitados, llegando a curar en sábado, sanando a los leprosos, ciegos, moribundos y a los que han muerto, devolviéndoles a la vida.

Todo esto conduce a considerar que Jesús de Nazaret no solo es aquel por quien fueron creadas todas las cosas, sino que también es el Salvador. Para Ruiz de la Peña, Jesús, además, de ser mediador de la salvación, lo es también mediador de la creación. Su postura parte del análisis de dos textos bíblicos: “para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por él” (1 Co 8, 6), el segundo texto es Colosenses 1, 15-20, donde se subrayan tres cosas importantes: 1) que Jesús es imagen de Dios invisible y por él fueron creadas todas las cosas, 2) Jesús también es anterior a todo, Él es el principio, 3) mediante Jesús, Dios reconcilia todas las cosas.

Nuestro autor extrae de los textos antes mencionados dos conclusiones. 1) “Si Cristo es el mediador de la salvación y por cierto el único mediador: 1 Tm 2, 5, ha de serlo también de la creación”⁵². 2) Si Cristo está al final como salvador, es porque está en el comienzo como creador. De ahí que tanto la función salvífica como la función creadora se involucren recíprocamente⁵³. Respecto a estas conclusiones, hay que recordar que, de la lectura del libro del *Génesis*, se constataba una creación basada en el amor, y se ponía de relieve la bondad de Dios. Sin embargo, Ruiz de la Peña señala que el problema del mal se convierte en una de las más serias dificultades con las que tiene que vérselas la doctrina de la creación, pues en definitiva el mal resulta incompatible. Sin embargo, nuestro autor

⁵⁰ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 65.

⁵¹ *Ibid.*, 66.

⁵² *Ibid.*, 70.

⁵³ *Ibid.*, 74.

afirma que el problema del mal será esclarecido bíblicamente por la soteriología y la escatología. También dirá que “para la fe en la creación, el mal no puede ser el núcleo central de lo real ni puede distorsionar la visión del mundo hasta el punto de relegar el bien a la periferia”⁵⁴.

Por otra parte, a juicio de nuestro autor, la salvación que anuncia Jesús tiene el carácter de gratuidad, pues es una salvación que brota no de la necesidad y el compromiso, sino desde el amor de Dios por los seres humanos. Si la creación brota del amor de Dios, tanto más lo será la salvación manifestada a través de su Hijo Jesucristo. Una salvación que trae un cambio de mentalidad para la tradición judía, que creía que la salvación consistía en la equidad de la justicia conmutativa: el hombre hace esto y Dios tiene que hacer lo propio. Sin embargo, en Jesús no vemos este tipo de salvación, la salvación que él trae es el “agraciamiento” de los más desgraciados⁵⁵. Latourelle considera que el contenido esencial de la Revelación es “la salvación ofrecida a los hombres bajo la figura del reino de Dios anunciado e instaurado por Cristo”⁵⁶. Ruiz de la Peña resume la salvación traída por Jesús en esa línea:

Así pues, durante su ministerio público Jesús ha proclamado con palabras y acciones una salvación atípica, insólita, que tiene su célula germinal en el amor. Un amor para el que la justicia suprema es aquella que se consume, no con el ajusticiamiento del reo, sino con su justificación. Un amor que regenera y endereza lo que la estricta justicia solo podría sancionar con una sentencia sumarísima y que, de este modo, suscita una existencia agraciada⁵⁷.

En la reflexión teológica de Ruiz de la Peña aparecen dos palabras claves que sirven de guía para la comprensión de la salvación. Por una parte, ya se ha visto que el amor es la columna vertebral y el cimiento desde donde se sostiene toda la vida de Jesús, pero, por otra parte, unido al amor aparece también la solidaridad. El argumento principal que aparece para introducir la solidaridad, es que “la solidaridad de Jesús con nosotros es redentiva, transmuta, invierte y sobrepaja las situaciones límites, porque hace posible nuestra solidaridad con él, y esa solidaridad con el

⁵⁴ *Ibid.*, 84.

⁵⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, Gracia, Salvación*, 117.

⁵⁶ LATOURELLE, “Revelación”, 1243.

⁵⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, Gracia, Salvación*, 118.

Hijo nos hace hijos, nos diviniza”⁵⁸. Por eso, se puede decir con toda seguridad y sin reservas que en Jesús no solo se realiza la salvación, sino que él mismo es la salvación, esta salvación que Jesús nos ofrece, se manifiesta claramente en las parábolas del reino y los signos que realiza.

3. La vida de Jesús y su combate contra el mal

Se podría llegar a pensar que Jesús al ser el Hijo de Dios, podría haber vivido una vida llena de confort, pero no hubiese sido consecuente con su ministerio, Él nace pobre, vive pobre y muere en la cruz. En los evangelios, tanto los sinópticos como en el de Juan, Jesús aparece casi siempre en acción, pues el ambiente que le toca vivir, muchas veces se torna hostil. La vida de Jesús es la de un itinerante comprometido con la causa del reino de Dios.

Para Ruiz de la Peña, Jesús no ha llevado una vida relajada y sin problemas, sino todo lo contrario, la vida de Jesús ha sido una lucha constante contra el mal. Esto lo muestran los evangelistas desde el momento en que fue bautizado y conducido por el Espíritu al desierto donde experimenta las tentaciones: convertir las piedras en panes, tirarse desde el alero del templo y que el diablo después de mostrarle los reinos del mundo le invitara a adorarle y a cambio le daría todo cuanto podía ver (Mt 4, 1-11).

También la lucha se manifiesta en los exorcismos que realiza. Así, en el evangelio de Marcos 1, 32-34, Jesús aparece curando enfermos y expulsando demonios, en san Mateo 8, 16 Jesús cura a muchos endemoniados y enfermos. En Lucas 4, 40-41 a Jesús le llevan muchos enfermos, les pone las manos y los cura, y expulsa demonios que al salir gritan afirmando que Jesús es el Hijo de Dios. Al subrayar esto, nuestro autor quiere dejar claro que Jesús en ningún momento banaliza el mal o se hace indiferente, sino todo lo contrario: “Jesús encara el mal a sabiendas de que es algo tremendamente serio, poderosamente devastador”⁵⁹.

Por otra parte, Ruiz de la Peña al presentar la vida de Jesús como una lucha contra el mal, nos deja claro que ya no se puede seguir reflexionando sobre el misterio del mal sacando a Dios del problema, pues en última ins-

⁵⁸ *Ibid.*, 123.

⁵⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 167.

tancia, el mal representaba no solo el alegato contra Dios sino también el descrédito de Dios, y en definitiva el mal se erigía como la roca del ateísmo. Adolphe Gesche indica que el ateísmo “manifiesta en definitiva una idea elevada de Dios. Honro más a vuestro Dios diciendo que no existe que diciendo que ha querido o permitido el mal”⁶⁰. Por otra parte, tampoco podemos seguir reflexionando acerca del mal bajo las antiguas propuestas de san Agustín, santo Tomás y Leibniz, ya que no hacían otra cosa más que dejar fuera a Dios del problema y declararlo inocente de toda responsabilidad culpable en el mal⁶¹.

Para nuestro autor sería más plausible seguir reflexionando sobre el misterio del mal si cambiamos de dirección y en vez de estar justificando y excluyendo a Dios, hacemos que la cuestión del mal pase por Dios. Así como dice Gesche que hay que plantear la cuestión en Dios, ya que “Dios-en-sí, al hacerse Dios-para-nosotros ha hecho del mal causa suya”⁶².

Ruiz de la Peña se inscribe en esta línea de reflexión planteada por Gesche, pues su reflexión tiene una base profundamente bíblica, ya que todo lo que podemos saber de Jesús y su combate contra el mal, parte de lo que nos presentan los evangelios. Producto de la lectura de los Sinópticos y del evangelio de Juan, Jesús responde con actitudes totalmente distintas a la que nos planteaba el *libro de Job*.

3.1. Las parábolas del Reino y los milagros, una lucha contra el mal

En este apartado presentaremos las parábolas del Reino como una manifestación de la acción salvadora de Dios. Su Hijo Jesucristo trae un mensaje que no solo se queda en palabras, sino que también se manifiesta a través de los milagros. Cada detalle de la vida de Jesús hace notar su lucha contra el reino de mal.

A) Las parábolas

La predicación sobre el Reino de Dios fue uno de los puntos fundamentales de Jesús. La presencia del Reino de Dios se manifiesta algunas

⁶⁰ GESCHE, Adolphe, *Dios para pensar. I. El mal-El hombre*, Sígueme, Salamanca 1995, 22.

⁶¹ *Ibid.*, 24.

⁶² *Ibid.*, 29.

veces mediante parábolas y otras mediante signos o milagros. Para Ruiz de la Peña, serán los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas) los que, de alguna manera, enuncian que uno de los temas principales del mensaje de Jesús es el Reino. Jesús trae un mensaje que es Buena Noticia, ya que se proclama no solo por la palabra, sino que va acompañado de acciones, todo esto permite comprender que el Reino de Dios ha irrumpido ya en su persona⁶³. Para entender esto, se debe partir de la convicción singular que nos ofrece el Nuevo Testamento: Jesús no solo es el principio, sino que también es el fin de la creación. Solo a partir de aquí, es como se puede decir que no solo estamos ante una respuesta al misterio del mal, sino que se:

Avanza la promesa de una victoria definitiva e irrevocable sobre el mal en sus diversas manifestaciones: el mal físico de la limitación, la caducidad, el dolor y la muerte; el mal ético del pecado; el mal estructural de la injusticia social, de la insolidaridad interhumana. Si Cristo es el fin único de todo lo creado, todo es redimible y salvable⁶⁴.

La respuesta que tiene Jesús ante el misterio del mal, parte principalmente del amor. Esta es una de las principales características de Jesús y, que Ruiz de la Peña no se cansa de mencionar. Jesús ama al hombre tal y como es, no se fija tanto en lo que hay de bueno y perfecto, sino en lo que resta de malo y deficiente, de ahí que Él simplemente ama. El amor que Dios manifiesta a través de su Hijo, se puede notar en las parábolas del Reino, pues aquí es donde aparece que lo más original de Jesús, no está tanto en traer un mensaje que sirve de correctivo para su pueblo, sino que su “anuncio tiene un carácter exclusivamente salvífico”⁶⁵. Por otra parte, en las parábolas destacan dos características fundamentales con respecto al Reino: en primer lugar, subrayan la gratuidad⁶⁶, es decir, en nin-

⁶³ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 233.

⁶⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 84.

⁶⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 235.

⁶⁶ John Fuellenbach aclara dos cosas respecto al reino de Dios: en primer lugar, puesto que el reino de Dios es Dios mismo, que ofrece su amor incondicional a su criatura y que da a cada una participación en su propia vida, debe entenderse como un don gratuito, al que no tenemos en modo alguno ningún derecho. Podemos aceptarlo solo como un don de amor de parte de Dios con actitud y acción de Gracias. En segundo lugar, aclara que el carácter de don del reino no hace a los seres humanos meros objetos pasivos. Las parábolas

gún momento depende del hombre y su libertad; en segundo lugar, manifiestan que los oyentes no pueden hacer caso omiso al mensaje de Jesús, por tanto, requiere de una decisión inaplazable⁶⁷.

Ruiz de la Peña analiza varias parábolas del reino, para mostrar la gratuidad de la salvación: a) la parábola del labrador paciente (Mc 4, 26-29), la parábola del grano de mostaza y de la levadura (Mt 13, 31-33). Todas estas parábolas hacen notar al oyente que el reino de Dios ha empezado ya. Además, la aurora de la salvación ilumina este mundo; b) las parábolas donde se muestra el amor como respuesta al misterio del mal, son las tres parábolas de Lc 15, más conocidas como las parábolas del perdón, pues las tres son una respuesta de Jesús ante las murmuraciones de los fariseos y escribas que le critican por llamar a pecadores y sentarse a comer con ellos.

En la parábola de la oveja perdida (Lc 15, 4-7) es donde Jesús pone de manifiesto la gran alegría que siente al encontrar una oveja perdida, y por ella es capaz de festejar con los amigos cuando la encuentra. La misma alegría se ve manifestada en la parábola de la dracma perdida (Lc 15, 8-10), cuando la mujer la encuentra convoca a sus amigas para que se alegren con ella. En ambas parábolas existe una constante en Jesús: siempre hay alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta o por lo perdido que se encuentra. La tercera parábola y quizás la más interesante es la del hijo pródigo (Lc 15, 11-31), pues aquí se manifiesta de una manera más palpable el amor que Dios tiene para todos los hombres, aunque el hombre se aleje de la casa paterna, Él siempre nos sigue amando, no importa el tiempo que tardemos, Él siempre estará esperando.

A juicio de Ruiz de la Peña, las tres parábolas manifiestan la predilección divina por los pecadores y en un bello párrafo dice lo siguiente: “Dios ama más a los menos dignos de ser amados porque son los más necesitados de su amor. Los más amados son los menos amables porque

de los talentos (Mt 25, 14-30) y del tesoro en el campo (Mt 13, 44) muestran que los seres humanos son también actores en el reino. Aquí el reino es puro don, pero viene asumiendo increíbles riesgos. La venida del reino de Dios es total y absolutamente obra de Dios, pero al mismo tiempo es también total y absolutamente obra de seres humanos (FUELLENBACH, John, “Reino de Dios”, en LATOURELLE, René-FISICHELLA, Rino, PIÉ-NINOT, Salvador (eds.), *Diccionario de Teología fundamental*, San Pablo, Madrid³ 2010, 1119).

⁶⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 235.

Dios ama, como crea desde la nada”⁶⁸. También dice que todas aquellas personas menos amables como los pecadores, publicanos, leprosos, pobres e ignorantes, son las más amadas por Jesús⁶⁹, pues se parte de la idea de que todas estas personas no pueden dar nada a cambio del amor que se les ofrece gratuitamente⁷⁰. Además, todas aquellas situaciones de marginación, exclusión, explotación, donde se manifiesta todo tipo de dolor tanto físico como psíquico, desde el amor de Jesús, se encuentran ahora en nueva situación, es decir, son acogidas y asumidas, pues se ve en ellas la posibilidad de esperar contra toda esperanza⁷¹.

Así, Jesús durante su vida pública denuncia constantemente la injusticia. Nuestro autor indica que la injusticia es de todos los males el responsable del dolor, que además está emparentada con el mal moral, el mal físico y el mal psíquico. Así, los pobres, los enfermos, pecadores y leprosos son abrazados por Jesús, ya que la “injusticia es el mal social por excelencia; es el mal estructural que corroe y degenera anchísimos estratos del tejido comunitario”⁷².

B) Los milagros

Para Ruiz de la Peña no solo las parábolas del reino son un combate contra el mal, sino que también están los milagros. De hecho, él mismo afirma que Jesús: “Se bate contra el mal, realizando curaciones milagrosas que justifica como las “obras de Dios”, “del que me ha enviado” (Jn 9, 3-4), sugiriendo así que también Dios se alía con él en su confrontación con el dolor”⁷³.

Ruiz de la Peña, en su libro *Teología de la creación*, señala que los sinópticos nos hablan de diversas curaciones de Jesús. Por ejemplo, el evan-

⁶⁸ *Ibid.*, 243.

⁶⁹ “La autocomunicación de Dios pone de manifiesto el pecado del hombre y ofrece al hombre dejarse determinar desde la donación de Dios. Esta autorrevelación como amor es perdón del pecado, el cual acontece en la autocomunicación de Dios y supone una transformación en el hombre. Así pues, el perdón expresa la prioridad del amor de Dios, que se da sin condiciones, y significa un cambio en el hombre” (DOMÍNGUEZ, Emilio J. Justo, *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2013, 108).

⁷⁰ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 168.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² RUIZ DE LA PEÑA, *Creer desde la experiencia del mal*, 296.

⁷³ *Ibid.*, 317.

gelio de san Mateo nos presenta la curación de un impedido en el día sábado (Mt 12, 9-14); dichas acciones estaban prohibidas por la ley, pero a Jesús no le importa, pues ante todo está la persona humana que es más importante que un animal. Otro ejemplo será la curación de un endemoniado ciego y mudo (Mt 12, 22-50). En san Marcos encontramos también varios ejemplos de curaciones, uno de ellos es la curación del ciego de Jericó, que al enterarse de que era Jesús, gritaba que tuviera compasión de él (Mc 10, 46-52). En el evangelio de san Lucas, encontramos más ejemplos de las curaciones que Jesús hacía en sábado como la curación de la mujer poseída por Satanás desde hace dieciocho años (Lc 13, 16).

En los sinópticos hay muchos milagros que no están referidos a la superación de las limitaciones corporales como la mano paralizada, la ceguera, o la expulsión de demonios. También encontramos otros milagros que están relacionados con la muerte y el dolor que provoca en los seres queridos. Por ejemplo, san Lucas nos narra el detalle que tiene Jesús con una viuda en Naín, ya que esta mujer había perdido a su único hijo, con una sola palabra “levántate”, Jesús le devuelve la vida y lo entrega a su madre (Lc 7, 11-17). Este relato tiene gran trascendencia, porque la muerte del hijo representaba también la muerte en vida para su madre.

En estos ejemplos podemos corroborar lo que ya antes hemos indicado, la lucha y victoria de Jesús sobre el mal en sus diversas manifestaciones: el mal físico de la limitación, la caducidad, el dolor y la muerte; el mal ético del pecado; el mal estructural de la injusticia social, de la insolidaridad interhumana. Si Cristo es el fin único de todo lo creado, todo es redimible y salvable⁷⁴. En pocas palabras, a juicio de Ruiz de la Peña, se nota que la salvación que trae Jesús es redentiva⁷⁵.

Para nuestro autor, los milagros⁷⁶ “significan la instauración del Reino de Dios. Jesús cura en sábado porque así se cumple el destino sal-

⁷⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 84.

⁷⁵ Para Olegario González de Cardedal, “la propuesta de redención tiene por tanto que legitimarse inexorablemente frente a esos poderes que podríamos sintetizar en estos tres: sufrimiento, pecado, muerte. O si se prefiere, digamos sin más: el mal” (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, “Boletín de soteriología 1980-1986”, en *Salmanticensis* 34 (1987) 192).

⁷⁶ César Izquierdo define el milagro del siguiente modo: “el milagro es un prodigio sensible, que tiene lugar al mismo tiempo en el orden cósmico y en un contexto religioso, realizado por una intervención gratuita del poder misericordioso de Dios, y que muestra su carácter de signo de la presencia y acción salvífica del mismo Dios entre los hombres” (IZQUIERDO, César, *Teología Fundamental*, EUNSA, Pamplona⁴ 2015, 381).

vífico de ese día, y con él, de la entera creación”⁷⁷. En el evangelio de san Mateo 12, 22-37, se puede corroborar la idea planteada por nuestro autor, ya que presenta a Jesús diciéndole a los fariseos, que si él expulsa a los demonios con el Espíritu de Dios es porque ya ha llegado a ellos el Reino de Dios.

3.2. La cruz: crisis del mal

Según Ruiz de la Peña, Jesús no solo responde con el amor en su combate contra el mal, sino que también responde con la fe. El final de la vida de Jesús representa también un combate contra una realidad despótica que parecía insalvable. Desde la postura de nuestro autor, Jesús conocía los dos modelos veterotestamentarios: la pregunta del “porqué” de Job y el que pregunta “cómo y para qué” del Siervo de Yahveh. Obviamente Jesús opta por el siervo que no exige una explicación, pues en su vida experimenta a Dios como *Abbá*. Solo desde la profundidad de esta experiencia es cómo se puede comprender que “Jesús ha creído en Dios desde el porqué sin respuesta empírica posible. Ha creído en Dios no a pesar o al margen de, sino desde la experiencia del mal”⁷⁸. Jesús se da cuenta que en el mundo hay mucho mal, pero pese a todo esto, su Dios siempre sigue siendo *Abbá*⁷⁹.

La fe basada en la confianza profunda se convierte en el punto fundamental de la entrega de Jesús, aunque él mismo no comprenda el mal que padece. La fe adquiere tal relevancia en la praxis de Jesús⁸⁰ que sin

⁷⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 66.

⁷⁸ *Ibid.*, 168.

⁷⁹ Schillebeeckx subraya tanto esta experiencia, que llega a considerar que “la evidencia del *abbá* es claramente la fuente del carácter peculiar del mensaje y la praxis de Jesús, las cuales, si prescindimos de esa vivencia religiosa, pierden su autenticidad, su significado y su contenido” (SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesús. La historia de un viviente*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, 242).

⁸⁰ Martín Gelabert considera que la fe cristiana no ofrece soluciones al misterio del mal, pero sí ofrece orientaciones para enfrentarse con él, y aunque el mal no sea susceptible de explicaciones, eso no quiere decir que debamos resignarnos pasivamente ante él, sino que es necesaria una praxis de resistencia contra el mal tomando como ejemplo a Jesús, pues “Jesús no estaba de acuerdo con el sufrimiento. Se turbó ante su propio sufrimiento (Lc 22, 44) y se conmovía ante el mal que azotaba a los demás” (GELABERT BALLESTER, Martín, “El mal como estigma teológico. ¿Un signo de interrogación en el discurso sobre Dios?”, en *Moralia* 22 (1999) 216).

ella no puede obrar milagros, de hecho, en todas las curaciones, siempre está presente la fe. La fe en Dios como Abbá, le lleva a entregarse sin reservas al destino doloroso que padece en la cruz y, aunque no tenga ninguna explicación del porqué como lo exigía Job, sabe que el dolor que padece tiene un sentido salvífico. Nuestro autor lo expresa así: “sabe desde la oscuridad de la fe que el dolor solidario y amorosamente asumido no será en vano, que esa entrega no ocurrirá a fondo perdido, sino que pondrá en marcha un dinamismo salvífico”⁸¹. En esta misma línea, Latourelle indica que “no hay más cita decisiva con el mal que la de Getsemaní y el Gólgota. A la locura de la rebeldía y del mal no hay más respuesta que la locura de la cruz”⁸².

Por otra parte, para Ruiz de la Peña, la cruz no representa el hecho puntual donde ocurre la salvación, para él toda la vida de Jesús es salvífica. Como ya hemos visto, Jesús combate el mal con el amor que se manifiesta en las parábolas y los milagros que realiza, además se solidariza con los marginados y necesitados. La cruz representa la crisis del mal, porque ahí su entrega confiada lejos de ser un mero sacrificio ritual, es un sacrificio existencial. En la cruz, Jesús asume “no ya una humanidad abstracta, sino la humanidad pobre, desdeñada, pecadora, se hace en él solidaridad que integra en su proyecto de vida las situaciones-límite necesitadas de salvación”⁸³.

Una de las actitudes más destacadas de Jesús es que no se resigna ante la presencia del mal, lo combate hasta el punto de entregar su vida en la cruz. Por eso dirá Ruiz de la Peña, que Jesús no se ha comportado como un asceta sino como un místico. La diferencia que existe entre ambos es abismal, pues mientras que el asceta no cree en una victoria sobre el mal y busca cómo domesticarlo para convivir con él, el místico por el contrario cree profundamente en la victoria sobre el mal, porque confía y cree en Dios. El místico tiene algo que no posee el asceta:

No aspira a la ataraxia o a la apatía, porque no se resigna pasivamente al mal. De otro lado, sabe que él solo no se basta para vencerlo, pero confía en recibir como don la cuota de victoria que no puede cobrar como conquista. Y esta certidumbre le inclina a afirmar y amar una realidad que, de otra forma tendría que ser renegada. El símbolo de esa realidad en su

⁸¹ RUIZ DE LA PEÑA, *Creer desde la experiencia del mal*, 317.

⁸² LATOURELLE, René, *El hombre y sus problemas*, 345.

⁸³ RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, Gracia, Salvación*, 119.

figura actual, es la cruz. Pero el místico sabe que se trata de una realidad en éxodo, cuyo destino es la resurrección⁸⁴.

En definitiva, el amor y la fe llevados hasta el extremo son las dos respuestas al misterio del mal. El amor es el desencadenante de la presencia de Jesús entre nosotros y su entrega confiada, así lo manifiesta el evangelio de san Juan 3, 16: “tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único”. Desde la cruz se puede notar que Dios no es indiferente a los problemas y el mal que padece la humanidad. Toda la vida de Jesús hasta la cruz nos muestra claramente, que Dios interviene en la historia, no para burlarse de las calamidades, infortunios o desgracias que provoca el mal, sino que como dirá Ruiz de la Peña, “el Dios verdadero es un Dios sim-pático, con-sufriente, no apático, y ya está en escena, no causando, enviando o permitiendo el mal, sino sufriendolo en mí y conmigo”⁸⁵.

Desde esta perspectiva, hay que resaltar que nuestro autor está en la misma línea de reflexión de los teólogos de la Teología Fundamental. Así, Latourelle también resalta la importancia que tiene el amor y describe con audacia intelectual que “la cruz de Cristo y la muerte de Dios es el colmo de la sinrazón, la victoria más asombrosa y más alucinante de las fuerzas del mal sobre aquel que es la vida, el poder”⁸⁶. Pero aquí no acaba todo, las fuerzas del mal no han ganado la batalla contra Jesús, pues desde la cruz se nos muestra una revelación⁸⁷ sumamente importante que consiste en un amor que se impone al mal. Dicha imposición no tiene necesidad de darse por la fuerza o por un exabrupto de poder, sino que se da

⁸⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 169.

⁸⁵ *Ibid.*, 170.

⁸⁶ LATOURELLE, René, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1984, 354.

⁸⁷ Ángel Galindo García también considera que la respuesta de Dios al mal es la Cruz de Cristo, pero el reconocimiento que en la cruz ha sido superada toda la potencia del mal mediante la autodonación plena de amor del Hijo de Dios, necesita de la fe o de una razón iluminada por la fe. Por eso, este autor considera que agarrarse a la incomprendibilidad de Dios frente al mal significa ponerse bajo la guía de Jesús crucificado con los ojos de la fe y prepararse para comprender desde tal ladera el abismo del mal y el amor (GALINDO GARCÍA, Ángel, “La recuperación del sentido desde el problema del mal y desde la vulnerabilidad de Dios”, en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario – FERNÁNDEZ SANGRADOR, Jorge Juan (eds.), *Coram Deo. Memorial prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, Kadmos, Salamanca 1997, 118-119).

más bien por “un exceso de amor que consiste en recibir la muerte de manos de la persona amada y sufrir el castigo que se merece con la esperanza de convertir al amor en su amor rebelde”⁸⁸.

Otro teólogo como Gisbert Greshake, en su obra *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, considera que es en el acontecimiento de la vida y muerte de Jesucristo, donde se manifiesta verdaderamente que Dios se introduce en nuestra historia humana de dolores, es decir, el Dios que se manifiesta sufre con nosotros para superar desde dentro los dolores⁸⁹. Además, asegura que Jesús no se bate contra el mal con la violencia sino desde la cruz, por eso dirá que “la cruz fue, pues, la consecuencia de su esfuerzo y su compromiso contra el dolor”⁹⁰.

Ruiz de la Peña mencionará que Dios no viene a suprimir el mal, sino que lo muestra asumible, “desvelándome que incluso en ese mal hay sentido o, mejor, que a través de esa noche oscura amanece ya la aurora de la salvación”⁹¹. Latourelle lleva esto al ámbito de la religión, de tal manera que el cristianismo no es una religión que suprima el mal, el pecado o la muerte, también dirá que no es una religión del consuelo ni de distracción, sino que es una religión de conversión, y esto solo es posible desde el amor que “abre una brecha en el imperio del mal y de la muerte, que se abre hacia la vida eterna”⁹².

3.3. El misterio pascual

La muerte de Jesús en la Cruz, representó para sus discípulos una crisis existencial, pues ¿cómo es posible que el que se presenta como el camino, la verdad y la vida, tenga que morir? Ruiz de la Peña se pregunta ¿cómo puede ser salvadora una vida entregada, si esa vida se acaba y se agota? La muerte se convierte en la piedra de tropiezo que pone en duda la evidencia salvífica de Jesús y de su obra⁹³. Es decir, en última instancia lo que está en juego es la credibilidad de Jesucristo como salvador. De

⁸⁸ LATOURELLE, *El hombre y sus problemas*, 354.

⁸⁹ GRESHAKE, Gisbert, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, Sígueme, Salamanca 2008, 81.

⁹⁰ *Ibid.*, 82

⁹¹ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 170-171.

⁹² LATOURELLE, *El hombre y sus problemas*, 355.

⁹³ RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, Gracia, Salvación*, 120-121.

hecho, la duda está presente en los mismos discípulos de Jesús. El evangelista san Mateo presenta que después de la muerte de Jesús, los once discípulos fueron al monte que les había indicado, y al verlo se postraron, pero algunos dudaron (Mt 28, 16-17).

Jesús, con su muerte en la cruz asume el dolor humano, un dolor que venía venciendo desde su vida pública. Según Ruiz de la Peña, la dimensión salvífica de Jesús y sus obras, lo único que puede convalidarlas y reivindicarlas es la resurrección. A la luz de la resurrección es como se puede comprender la vida y obra de Jesús, además, se puede concluir que “el amor que es auto-donación no se borra y desaparece sin dejar huella, sino que, en su amparada impotencia, termina revelándose como más fuerte que todo, más fuerte incluso que la muerte”⁹⁴. Es decir, la muerte que es considerada como el mal por excelencia no tiene la última palabra.

Nótese una vez más, que el amor juega un papel muy importante y se corrobora lo que Ruiz de la Peña nos dice, “la respuesta de Jesús ante el mal es el amor y la fe”⁹⁵. El amor es tan importante que Rino Fisichella dice que: “Si el creyente pone como signo de credibilidad el amor que se manifiesta en la muerte, esto es solo porque su profesión de fe ha nacido de la novedad del anuncio pascual”⁹⁶. En pocas palabras, la salvación consiste en la vida que Jesús entrega por cada uno de nosotros, pero como dirá Ruiz de la Peña “la vida entregada conduce a la muerte de quien la entrega, pero no puede acabar en la muerte”⁹⁷.

La muerte no es el final para Jesús y tampoco puede ser el final de cada uno de los seres humanos, pues, así como Jesús recupera su vida mediante la resurrección, así también nosotros podemos recuperar la vida acogiendo desde la libertad que comprende la fe y el amor, la salvación. Así, la secuencia vida-muerte-resurrección genera la salvación. El amor de Jesús que se muestra hasta el extremo y que asume solidariamente nuestra condición, es capaz de redimirnos.

Para Ruiz de la Peña, la resurrección no significa la simple liberación o la pura negación de lo negativo, sino que significa la afirmación de lo

⁹⁴ *Ibid.* 121.

⁹⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 168.

⁹⁶ FISICHELLA, Rino, “Credibilidad”, en LATOURELLE, René-FISICHELLA, Rino-PIÉ-NINOT, Salvador (eds.), *Diccionario de Teología fundamental*, San Pablo, Madrid³ 2010, 220.

⁹⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, Gracia, Salvación*, 121.

que en el ser humano late de positivo: “el amor y la vida, como ingredientes básicos de la existencia agraciante y agraciada”⁹⁸. Desde esta perspectiva se puede decir que “la resurrección, respuesta del Padre a la cruz del Hijo, es el comienzo de la superación de todos los dolores. Superación como eliminación y como elevación creadora de sentido”⁹⁹. Además, la imagen que nos muestra Jesús de Dios como Abbá inspira confianza y deseo de acercarse, porque sabemos que no estamos solos ante las angustias, temores y dolores que el mal provoca a lo largo de los siglos.

Para Ruiz de la Peña, la secuencia muerte en la cruz-resurrección están mutuamente relacionados, porque no puede existir un tratamiento reduccionista de la salvación, es decir, la salvación no puede ser tratada desde la cruz o solo desde la resurrección¹⁰⁰. Por un lado, si se parte solo desde la cruz se corre el riesgo de poner un velo a la desmesura de poder. Además, no solamente puede ser ciega sino también sorda al gemido de aquellos que constantemente están siendo aplastados¹⁰¹. Por otro lado, nuestro autor afirma que una soteriología que se base nada más en la resurrección, en la filiación divina y en la gloria sería un sarcasmo. De este modo, “todo el caudal de sufrimiento destilado por milenios de historia quedaría sin redimir. El salvador de este mundo y de esta humanidad no puede ignorar las sobredosis masivas de dolor acumuladas a lo largo del proceso histórico”¹⁰².

Para César Izquierdo, también tanto la muerte de Jesús como la resurrección forman una unidad, sin la resurrección la muerte significaría no

⁹⁸ *Ibid.*, 122.

⁹⁹ GISBERT, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, 84.

¹⁰⁰ “En el Nuevo Testamento se encuentra claramente la confesión de que Jesús ha muerto por nosotros, por nuestros pecados (cf. 1Ts 5, 10; Rm 4, 25; 1Co 15, 3). En correspondencia con la tendencia neotestamentaria, en la historia de la teología se ha producido una progresiva concentración de la soteriología en la muerte de Jesús en la cruz. La teología contemporánea, sin desplazar la centralidad de la cruz, ha abierto el horizonte de comprensión. Por un lado, se entiende la muerte desde el conjunto de la vida de Cristo. Toda su vida tiene una dimensión salvífica: su biografía concreta (misterios de la vida de Jesús), su actividad ministerial (curaciones, exorcismos, cercanía a los pecadores) y su misterio pascual (muerte, resurrección y envío del Espíritu). El misterio de Cristo se entiende como un acontecimiento que es a la vez revelación de Dios, su comunicación personal y la salvación de los hombres” (DOMÍNGUEZ, Emilio J. Justo, “Soteriología alemana contemporánea. Temas y autores”, en *Estudios Eclesiásticos* 89 (2014) 197).

¹⁰¹ RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, Gracia, Salvación*, 129

¹⁰² *Ibid.*

solo el final de la predicación sino también de la obra realizada durante su vida terrena. Además, indica que “la muerte real de Jesús es condición de una resurrección también real; la resurrección, por su parte, es un desmentido de la muerte porque muestra que no tiene esta la última palabra”¹⁰³

4. El Dios que se revela en Jesús es un Dios que no nos abandona

Hay que decir que la vida, muerte y resurrección de Jesús mostrará que ya no estamos ante una Teodicea que aborda el mal declarando la inocencia de Dios. Estamos ante una teología cristiana que se atreve a decir que Dios también sufre el mal de la humanidad. No lo evita, sino que lo carga en sus hombros, por eso dirá Ruiz de la Peña que “el evangelio cree al hombre capaz de inferir el mal a Dios y proclama a Dios a alguien que ha sufrido ese mal”¹⁰⁴. Nuestro autor está convenido que, si continuamos con la reflexión que nos ofrece la Teodicea sobre un Dios deísta, la pregunta sobre el mal no tendrá en última instancia ninguna respuesta posible. Por otra parte, el ateísmo con su propuesta: existe el mal, luego no existe Dios, tampoco contribuye al esclarecimiento del mal. En cambio, si somos capaces de acoger la propuesta teológica cristiana, nos daremos cuenta que esta imprime al tema un sesgo rigurosamente inédito, que muchas veces sorprende por la manera cómo se ha realizado en la historia de la humanidad, y se puede decir que:

El mal no es problema a solucionar antes de creer en Dios; el mal es la situación en que Dios se nos ha revelado tal cual es; como aquel que lo vence asumiéndolo solidariamente y transmutándolo en semilla de resurrección. El mal deja así de ser un problema soluble teóricamente para convertirse en un misterio a esclarecer vivencialmente¹⁰⁵.

Para Ruiz de la Peña, nuestra realidad es asumida con toda seriedad por Jesús, de tal manera que el mal no queda trivializado y tampoco Dios queda al margen del sufrimiento humano. De esta manera se muestra al creyente que la “fe no impone una teoría; nos propone una praxis. El pro-

¹⁰³ IZQUIERDO, *Teología Fundamental*, 490-491.

¹⁰⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 171.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 173.

blema del mal no es solo un problema especulativo, exige convergencia de pensamiento, acción y... transformación espiritual de los sentimientos”¹⁰⁶.

Si el mal es la situación en la que Dios se ha revelado tal cual, porque nos revela su amor pleno enviando a su Hijo, incluso llegando a padecer la muerte y una muerte en cruz, eso quiere decir que las lágrimas y el grito del hombre no se extienden al vacío del mundo, sino que hay alguien que le escucha y ve las situaciones límites. En última instancia, el grito desgarrador del dolor humano debe estar dirigido no tanto al Dios de la razón, sino al Dios de la revelación. Ruiz de la Peña indica que “alguien tiene que solidarizarse con todo el clamor de los siglos y asumirlo, para mostrar que también ahí cabe la salvación”¹⁰⁷. En esta misma línea Luis M. Armendáriz afirma que “hay que dar lugar a que Dios Padre se revele así mismo en la historia de la salvación y, muy en particular, en la encarnación de su Hijo. Él es el que tiene sus oídos abiertos al clamor del mundo”¹⁰⁸.

Ruiz de la Peña aclara que la fe no está referida a explicar el sufrimiento del mundo, sino que nos enseña cómo podemos sobrellevarlo, teniendo la esperanza profunda de que el sufrimiento no es el fondo último de lo real, pues tenemos a un Dios que “no se limita a coexistir con el mal, sino que lo asume en su realidad divina”¹⁰⁹. En todo caso, Dios no necesita que nadie lo defienda del mal que es una realidad, pues él mismo responde con la encarnación de su Hijo, y responde para mostrar que el hombre no es el único que se siente interpelado, sino que “también Él, como nosotros, se ve interpelado y agredido por el *mysterium iniquitatis*”¹¹⁰.

De este modo, podemos decir que el Dios cristiano nunca abandona a sus criaturas, porque Dios es “un tú que conmigo integra el nosotros sujeto paciente de dicho mal. La expresión “Dios y el mal” reviste de esta suerte, un sentido nuevo; ya no aúna en simple yuxtaposición dos magnitudes mutuamente extrañas”¹¹¹. Al estar convencidos del no abandono de Dios, sino que es el Enmanuel que está con y para nosotros, entonces es cuando podemos decir que el mal no es invencible, sino que como ya

¹⁰⁶ RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander 1995, 306.

¹⁰⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación*, 129.

¹⁰⁸ ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo*, 266.

¹⁰⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 307.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, 307-308.

hemos visto en los apartados anteriores, Jesús lo ha combatido, lo ha sufrido y deslegitimado. A esto, Ruiz de la Peña agrega que “su aparente derrota (la cruz) ha sido su real victoria (la resurrección)”¹¹².

Desde esta perspectiva, se puede alentar a los cristianos a afrontar de una nueva forma el mal en el mundo, eso sí, abrazados a un Jesús que desde su vida enseña dos cosas sumamente importantes: a) creer desde la experiencia del mal es creer desde la esperanza en una victoria sobre el mal, victoria que se lleva a cabo desde la vida, la cruz y la resurrección. El mal no queda sin respuesta, pues la respuesta se da desde el amor y la fe. Todo ello permite entender que “el mal no es la última palabra, ese crucificado convalida su credibilidad en tanto en cuanto es también y para siempre, aquel a quien el Padre resucitó de entre los muertos”¹¹³. b) También Jesús enseña que creer desde la experiencia del mal, es alinearse contra el mal experimentado, de tal manera que creer desde la cruz es alinearse contra toda forma de crucifixión.

El cristiano no está solo ni abandonado, el Dios del amor camina a la par con él aun cuando menos lo espera, interviene en la historia cuando menos se lo imagina. La vida no deja de tener sentido porque haya mucho mal en el mundo, deja de tener sentido cuando quitamos a Dios del camino, o cuando en el intento de abrazarnos, nosotros nos hacemos a un lado.

5. Conclusiones

En este artículo hemos hecho un largo recorrido desde el relato del Génesis hasta el abajamiento de Jesucristo y nos permite concluir que:

1) El relato del Génesis manifiesta que todo lo que sale de las manos del creador es siempre bueno. Cuando decimos que la creación es buena, la doctrina cristiana se opone a toda suerte de pesimismo ontológico. Por eso, Ruiz de la Peña concluye que la existencia del mal no se remonta al designio originario de Dios, así no se vuelve a caer en el error de las propuestas dualistas, pues no existen dos principios uno bueno y otro malo, sino que Dios es el único principio creador y es bueno. En todo caso, el

¹¹² *Ibid.*, 308.

¹¹³ RUIZ DE LA PEÑA, *Creación*, 173.

pecado es el que provoca el desorden en la creación y el origen del mal tiene que ver con la responsabilidad del hombre creado por Dios.

2) En cuanto a la reflexión sapiencial, el hombre necesita comprender el misterio del mundo y su humanidad. La humanidad estaba acostumbrada al principio retribucionista de premio y castigo. La experiencia de Job echa por tierra esta manera de pensar, pues él sufre injustamente y no encuentra una respuesta al porqué de su sufrimiento. Por eso, nuestro autor indica que una respuesta al “porqué del mal” no es algo que podamos encontrar en la experiencia de Job, lo que sí podemos encontrar es a un hombre que aun en medio del sufrimiento y el dolor ratifica su fe en Dios.

3) La novedad que nos propone la reflexión bíblica del Nuevo Testamento es que el mal presente en el mundo tiene su mayor contrincante en Jesús de Nazaret. Jesús es la manifestación amorosa de un Dios que se acuerda del hombre y que envía a su Hijo Jesucristo. La credibilidad del Dios de la fe cristiana se muestra en la entrega sin reservas de su Hijo, de un Hijo que cree en su Abbá no a pesar o al margen de, sino desde la experiencia del mal.

4) La respuesta de Jesús al mal se da desde la experiencia fundamental y fundante del amor y de la fe. La respuesta de Jesús no es la indiferencia al dolor humano, al contrario, se bate en una lucha constante contra el mal provocado por la injusticia, la apatía y el abuso de poder, etc. Para Ruiz de la Peña, la verdadera experiencia de Dios que nos transmite Jesús no es la de un Dios apático o sadomasoquista, sino el Dios que se compadece y consufre. Y Jesús es ese místico que cree en la victoria sobre el mal porque cree en un Dios digno de crédito.

5) Las parábolas de Jesús, los milagros y su misterio pascual son el signo más creíble de que Dios intervine en la historia humana y asume el dolor que provoca el mal. Jesús es la esperanza y el que nos enseña a esperar, pues la esperanza en la victoria quebranta el fatalismo del mal.

Jesús, Cristo

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA

Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid

Resumen: La figura de Jesucristo ha dividido la historia en un antes y un después: *ante Christum, post Christum*. Su resurrección marca el día principal de la semana, que ritma trabajo y descanso, *dominicus*, “del Señor”. Las palabras que le identifican, mesías y Cristo, se han insertado en todas las lenguas del mundo. Sus primeros discípulos han nombrado grandes urbes de todo el orbe: San Petersburgo, Sao Paulo, Santiago, San Juan. La Biblia, particularmente el Nuevo Testamento, es el libro más leído e influyente de todos los tiempos. Los creyentes le consideran “luz de las naciones” (Lc 2,32)... ¿Por qué resulta tan decisiva dicha personalidad?

Palabras claves: Jesús de Nazaret, muerte, resurrección, cristología.

Abstract: The figure of Jesus Christ has divided history into a before and after: *ante Christum, post Christum*. His resurrection signs the main day of the week, which rhythms work and rest, *dominicus*, “of the Lord”. The words that identify him, messiah and Christ, have been included in all the languages of the world. His first disciples have named great cities around the planet: Saint Petersburg, Sao Paulo, Santiago, San Juan. The Bible, particularly the New Testament, is the most widely read and influential book of all time. Believers consider him “the light of the nations” (Lk 2,32)... Why became this character so decisive?

Keywords: Jesus of Nazareth, death, resurrection, Christology.

Tal vez osemos interrogarnos sobre la persona y significado de Jesucristo. Pues vaya valentía, es algo que ya adelantó él: “¿quién dice la gente que soy yo?” (Mc 8,27). Esta pregunta tiene dos mil años, se dice pronto, pero a lo largo de todo ese tiempo no ha perdido un ápice de actualidad, ha permanecido viva, “flotando en el viento”, como el verso de la canción del premio Nobel Bob Dylan. Hoy como ayer la cuestión sigue vigente: quién es, qué entraña ese hombre y ese nombre. Y ayer y siempre suscitará reacciones contrapuestas, no dejará de ser “señal de contradicción” (Lc 2,34).

1. Jesús de Nazaret

Se llamaba *Yeshu^a*, derivación aramea del hebreo *Yehoshu^a*, que significa “Yahvé salva”, lo que se interpretó como un vaticinio exacto de su persona, por lo que se le aplicará también la profecía del *Immanuel*, “Dios con nosotros”, que indicaba lo mismo (Mt 1,21-23). Procedía de Nazaret, en la región de Galilea, lugares ambos grises y medio paganos, en disputa desigual con la noble Belén, cuna del rey David, en la región de Judea, que sobrenombra la nación, por lo que se le desplazará al espacio de mayor prestancia. Desde luego, ni punto de comparación: de Belén se aguardaba que saliera el mesías; de Nazaret, en cambio, “¿puede salir algo bueno?” (Jn 1,45); además, qué te puedes esperar de “Galilea de los gentiles”, profecía antigua citada como vigente (Mt 4,15). Nació 5 o 6 años antes de sí mismo, aunque parezca un chiste de Gila, “en tiempos del rey Herodes” (Mt 2,1), que había muerto el año 4 antes de Cristo. Moraleja, las apariencias engañan, entonces, ahora y mañana: de lo más feo, menos recomendable y altamente inseguro puede brotar lo atrayente, la inspiración, la salvación.

A la pregunta de Jesús los discípulos le transmiten que hay división de opiniones: “unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas” (Mc 8,28). En cualquier caso, quedaba claro para todos que era un *profeta*. El profetismo es una institución muy apreciada en el pueblo israelita, como los monjes para el budismo o los hechiceros en el animismo. Los profetas son los que aplican la palabra de Dios a la vida, los que actualizan la voluntad de Dios. Nada más importante para los creyentes: en tiempos adversos “buscarán en vano el oráculo del profeta” (Ez 7,26).

Jesús comenzó profetizando el reinado de Dios. Les anunciaba que “está cerca” (Mc 1,15), muy cerca, tanto que realmente “ya está entre vosotros” (Lc 17,21). Es decir, la manifestación de Dios se realiza siempre a nuestro alrededor, lo que hace falta es que seamos capaces de verlo, percibirlo en la belleza de la creación, “las aves del cielo... los lirios del campo...” (Mt 6,26); en la alegría de la convivencia, “todos vosotros sois hermanos” (Mt 23,8); en la felicidad del corazón, “volviendo a ser como niños” (Mt 18,3).

Esta presencia del reino de Dios era para Jesús sobre todo “buena noticia”, *evangelio*. Tanto lo resaltaría que esa palabra llegó a resumir su actividad entera, condensó el conjunto de su historia: “comienzo del evangelio de Jesucristo”, escribe Marcos al iniciar la narración de los hechos sobre su persona. Era buena noticia porque hablaba del inmenso amor de Dios, que nos envolvía como la atmósfera, “hasta los cabellos de vuestra cabeza tenéis contados” (Lc 12,7). Un amor paterno y materno que favorecía a los desfavorecidos, en justa compensación, como hacen los padres con sus hijos más necesitados, aunque quieran a todos igualmente, “no he venido a llamar a justos sino a pecadores” (Mc 2,17), “hay más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión” (Lc 15,7). Un amor misericordioso, que perdonaba constantemente para darnos otra oportunidad, incluso setenta veces siete (Mt 18,22), modo matemático de decir siempre. Un amor que va más allá de nuestros cálculos, como sucede con el publicano y el fariseo (Lc 18,9ss), pues se dona enteramente aunque ya le debemos mucho (Mt 18,23ss). Un amor tan tierno que podemos dirigirnos a Dios como los niños llaman a su padre, *ab-ba*, pa-pa, aunque suene extraño, irreverente, cursi...

También se trasluce con nitidez la percepción común que lo tenía por *maestro*. Se lo aplican constantemente y toda clase de personas, desde los discípulos hasta los fariseos, pasando por la gente del pueblo (Mc 4,38; 12,14; 5,35). Incluso aparece la palabra en arameo, *rabbi* –“que significa maestro”, traduce Jn 1,38–, literalmente “mi excelencia”, tratamiento respetuoso reservado a los sabios, de donde provendrán los rabinos, las autoridades tras destrucción por los romanos del segundo Templo de Jerusalén y la desaparición del sacerdocio. Advertían además en él un magisterio distinto, auténtico: “enseñaba con autoridad” (Mt 7,29), esto es, desde la ejemplaridad y experiencia personales.

En su didáctica usaba un método infalible: contaba historias. La facundia actual lo consideraría teología narrativa y la crítica literaria lo asemejaría a los cuentos populares. Los evangelios las han llamado simplemente *parabolaí*, comparaciones. Como los cuentos de toda la vida, las parábolas transmiten un mensaje sencillo mediante un relato colorista. Se trata de grabar bien una idea recurriendo a un revestimiento llamativo: el padre y dos hijos, uno rebelde y otro sumiso, donde el padre amará siempre a ambos, aunque no sean lo que parecen (Lc 15,11ss); unos viñadores tempranos y otros tardíos, a los que el dueño pagará lo mismo, bien que suene injusto, por la generosidad de este y la disponibilidad de los segundos (Mt 20,1ss); el pastor de muchas ovejas, que por preocuparse de todas, buscará mismamente a una solita que se le pierda (Mt 18,12ss)... Las parábolas son el modo en que Jesús describe el reino de Dios, la benevolencia de Dios, para que todos lo comprendan y lo recuerden.

Remataba su saber con sentencias profundas sobre problemas de la vida humana. Algunos de estos apotegmas devendrán legendarios. Cuando le preguntaron si había que pagar impuestos a un Estado invasor e infiel (hoy diríamos: a un gobierno que no he votado), respondió: si os concede dinero (hoy nos diría: si os otorga un sueldo), pagad, “al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mc 12,17). Le trajeron a una adúltera notoria, que la Ley mandaba lapidar, lo que resultaba cruel, así que, qué hacer, saliese por donde saliese quedaría atrapado: “el que esté sin pecado que tire la primera piedra” (Jn 8,7), no condenéis en otros lo que tampoco vosotros podéis cumplir. Otro dicho celeberrimo: “es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el reino de Dios” (Mc 10,25); pasado el susto reconocemos el dilema insoluble entre los bienes y el bien, el dinero está reñido con la virtud, quien posea riquezas qué más va a querer, se perderá en su orgullo y egoísmo, despreciará la amistad y la familia, la salud y la honradez, la felicidad interior... en conclusión: “no podéis servir a Dios y al dinero” (Lc 16,13).

Jesús sorprendió igualmente a todos como *taumaturgo*. Ciertamente, sus devotos agrandaron sus milagros: en la multiplicación de los panes una versión narra que eran “unos cuatro mil” (Mc 8,9), pero por si acaso otra dirá que más bien “como cinco mil hombres” (Lc 9,14), y la última añadirá, no sea que se queden cortos, que “unos cinco mil hombres sin contar mujeres y niños” (Mt 14,21). De todas maneras resulta innegable la condición taumatúrgica de Jesús, pues está intrínsecamente ligada a su esencia his-

tórica: la proclamación del reino y el choque con las autoridades (Mt 12,22ss).

Se perciben dos especies de milagros. Por un lado, prodigios o fracturas de las leyes naturales: multiplicación de los panes, conversión del agua en vino, caminata sobre las aguas, tempestad calmada... Son los que más se recuerdan, dada su espectacularidad. Por otro, curaciones y exorcismos: leprosos, epilépticos, sordos, mudos, ciegos, tullidos... Pues bien, la mayoría de los milagros de Jesús relatados en los evangelios corresponden a los segundos, 25 de 30 a ojo de buen cubero, único modo de contarlos dadas las duplicaciones, además de que si se escribieran todos no cabrían en el mundo (Jn 21,25). Esto significa que en sus milagros Jesús no se reivindica a sí mismo, sino más bien reflejaba la presencia del reino que había venido a anunciar, reino de Dios que es gracia y liberación, que se expresa como sanación. Por eso, los sinópticos los llaman “energías” (*dunámeis*) y el evangelio de Juan los entiende como “signos” (*semeía*). Nunca los designan según se solía como “portentos” (*térata*).

Llama particularmente la atención el comentario del evangelista sobre la visita de Jesús a su tierra: “no hizo allí muchos milagros a causa de su falta de fe” (Mt 13,58). De manera que la fe es condición *sine qua non* de las curaciones. Lo que denota que los milagros tienen un intenso componente de sugestión. “Tu fe te ha curado”, dice Jesús varias veces (Mc 5,34), pues “todo es posible para el que cree” (Mc 9,23), una fe fuerte será capaz de mover montañas (Mc 11,23).

2. Murió por nosotros

Como consecuencia de su actividad anterior Jesús resultó también, definitivamente, un profundo *reformador*, tanto en lo religioso como en lo social. “No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15,24), decía sobre su misión, nombrando 12 cabezas entre sus discípulos para representar el nuevo Israel que pretendía crear: “Vosotros que me habéis seguido en la regeneración os sentaréis en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel” (Mt 19,28). Devendría un pueblo transformado, sostenido por la seguridad del favor de Dios, propulsado por el gozo de la fraternidad.

Su renovación religiosa, en la estela del reino de Dios y su solicitud paterna, implicaba el reconocimiento de cada persona como hijo de Dios, como valor absoluto. Ante ello decaía todo lo demás. Por ejemplo la tradición, el conjunto de normas del Antiguo Testamento: la sacralidad del sábado está al servicio del hombre y no al revés (Mc 2,27), el ayuno penitencial no cabe en la alegría de bodas del amor divino (Mc 2,19), la impureza que separa de Dios no reside en los alimentos sino en la negrura del corazón (Mc 7,14ss), las tradiciones fosilizadas claman al cielo si se anteponen a la caridad (Mc 7,1ss). Y por ejemplo el culto, el detallado ceremonial de sacrificios, ofrendas y libaciones desplegado en el templo de Jerusalén: es más importante la compasión que la liturgia, “misericordia quiero y no sacrificios” (Mt 9,13); el engranaje económico del santuario era “una cueva de ladrones” (Mc 11,17); es mejor un culto existencial que ritual, “adorar en espíritu y verdad” (Jn 4,24).

Desestimar la Ley y el Templo, sea por lo que sea, era una afrenta mayúscula para la piedad judía: ¡eran los pilares de la fe! Cómo se atrevía siquiera a tocar la Ley, destello de la voluntad de Dios: “fue dicho... pero yo os digo...” (Mt 5,21ss). Cómo osaba perdonar los pecados sustituyendo la excelsitud del Templo: “levantaré otro no hecho por hombres” (Mc 14,58). ¿Pero quién se creía, Dios? *Ecce unde*, he ahí la respuesta. “Está blasfemando, ¿quién puede perdonar pecados sino solo Dios?” (Mc 2,7), pensaban todos. La suerte quedará rápidamente echada, buscarán matarle porque “se hacía igual a Dios” (Jn 5,18). Al final, dictará sentencia el Sannedrín: “Ha blasfemado... Es reo de muerte” (Mt 26,65). Pero Judea era un país sometido al imperio romano, no tenía potestad para disponer de la pena capital. Se colará aquí la otra revolución, esta social, que supuso la figura de Jesús. Si ya era excesiva una revolución, dos ni te cuento.

La religión siempre ha tenido connotaciones colectivas, fija la relación con Dios, pero expresada comunitariamente. Así que la renovación religiosa de Jesús conllevará inevitablemente la renovación social. El reino de Dios exultaba por la manifestación de la divinidad en cuanto Padre. Esto significará que, como todo buen padre, Dios amará a todos sus hijos por igual, sin distinción, pero por eso mismo antepondrá a los que más lo necesitan (los otros le enorgullecerán más). Las bienaventuranzas resaltan precisamente esto: “bienaventurados los pobres... los que sufren... los perseguidos por buscar la justicia... pues de ellos es el reino de los cielos” (Mt 5,3ss). Los golpeados por el infortunio son los preferidos de Dios.

Esto engrana ajustadamente con la tradición profética: “en ese pondré mis ojos, en el humilde y el abatido que se estremece ante mis palabras” (Is 66,2).

Siendo Dios padre de todos, todos los hombres son hermanos y como tales deberán comportarse. No es un sentimiento, no es un buen propósito: es una obligación de fe. No es nunca sencillo, no es siempre agradable: es simplemente un compromiso diario. Jesús pedía un amor fraterno incondicional (de principio), universal (sin exclusiones) y continuo (perdonando siempre), incluyendo a los enemigos (Lc 6,27). Él lo ejemplificaba acogiendo a pecadores, adelantándoles el perdón, atendiendo a pobres y enfermos, rechazando que sufrieran castigo divino (Lc 13,1ss), dignificando a los infieles extranjeros, a los que alababa por su fe (Lc 7,9), realizando a mujeres y niños, entonces un cero a la izquierda (Mt 18,3). Jesús rescataba a los marginados y desafortunados, mostrando en su persona la misericordia de Dios.

Paternidad divina compasiva y hermandad humana generosa, la misericordia es la clave de la revolución social de Jesús. El principio misericordia. Consiste en aupar a los que han tenido peor suerte en la vida, porque son nuestros hermanos e iguales, porque son los primeros ante Dios y hemos de cumplir su voluntad. Todos los hombres somos prójimos recíprocamente, todos precisamos de los demás ordinariamente y debiéramos esmerarnos cuando nos necesitemos de modo especial, cuando a alguien le vengan mal dadas, lo que nos puede alcanzar a todos.

Una alianza de desheredados, excluidos y despreciados por la sociedad es una amenaza temible para cualquier poder constituido. No tienen nada que perder, son una masa incontable, serán una fuerza invencible. Solo necesitan un líder que aúne y coordine la pujanza desbordante. Si a esto añadimos el ambiente de rechazo al poder imperial opresor... Musitaban entre ellos: “si sigue así, todos creerán en él, vendrán los romanos y destruirán el lugar santo y la nación”. Hasta un antiprofeta como Caifás lo supo profetizar: “conviene que muera uno por el pueblo en vez del pueblo entero” (Jn 11,48ss). Las autoridades religiosas judías no gastarían mucha saliva para convencer a las autoridades civiles romanas del peligro latente de alguien que predicaba y practicaba la fraternidad de los olvidados, todos ellos preciosos para Dios, incluso preferidos por Él, “vuestros nombres están escritos en el cielo” (Lc 10,20).

“Está alborotando al pueblo, prohíbe pagar tributo, dice que es Cristo Rey” (Lc 23,2). Jesús estuvo yendo entonces de Herodes a Pilato, de mal en peor. Una conspiración judeo-romana le sentenció. No deja de ser curioso que la Iglesia siempre haya recordado la perfidia judía, injustamente generalizada, al tiempo que ha trascordado la responsabilidad imperial, aunque fuera lavándose las manos, hasta el punto de establecer su capitalidad en Roma.

La cruz era un suplicio atroz, reservado a esclavos y rebeldes políticos que atentaban contra el orden establecido (y la religión), el encuadre que mereció Jesús a los poderes mundanos. El letrero de la cruz lo explicaba todo: *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*. Había entrado en el peligroso juego de redentor, de salvapatrias, y había sido devorado por él.

Los discípulos no podían entenderlo. Uno que había predicado el amor sin distinciones, que había curado a los enfermos, que había consolado a los dolientes, que “había pasado haciendo el bien” (Hch 10,38), ¿cómo podía haber sido ejecutado como el peor criminal? Nadie podría entenderlo. Estaba más allá de la razón y el perdón. Ni siquiera ante Dios... Un momento, “para Dios nada hay imposible” (Lc 1,37), quizá en Él pudiera entreverse algún resquicio de sentido, solo Dios podría revertir la maldad humana. Es más, el absurdo era tan evidente desde el punto de vista humano, que tenía que haber algún significado... oculto... en Dios. No podía ser como era, tenía que ser de otro modo.

“La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros pecadores, murió por nosotros” (Rm 5,8). El amor de Dios había sido el núcleo de los hechos y dichos de Jesús, todo lo que realizó y aseveró remitía inequívocamente a ese precipitado de diafanidad. Tenía que ser pues la clave explicativa de todo lo sucedido. La bondad divina debía esplender incluso en el final abominable de su enviado.

“Murió por nosotros”. Esta frase lapidaria podía tener un contenido simple, descriptivo: murió por nuestra culpa, por la injusticia humana; pero en realidad era una revelación: murió por nuestras culpas, compensó nuestra iniquidad. Pereció por defender nuestra dignidad de hijos de Dios e igualdad de hermanos, nuestro derecho a la alegría de sabernos queridos y a la esperanza de merecer juntos un mundo mejor. Murió por nuestra salvación.

3. Cristo resucitado

La luz de la resurrección, la acción reparadora de Dios sobre Jesús, permitió encajar las piezas, comprender lo incomprensible, justificar lo injustificable. Al fin y al cabo, “no es un Dios de muertos, sino de vivos” (Mc 12,27).

La experiencia pascual debió ser una implosión deslumbrante en la conciencia de los discípulos, un unguento balsámico en sus corazones llagados. Era algo impensable, increíble, inenarrable... encima empezaron a asegurarlo algunas mujeres... Muchos se resistían a aceptarlo, “no acababan de creer por la alegría” (Lc 24,41), demasiado bueno para ser verdad. Y sin embargo su brío apretaba sin freno: “es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón” (Lc 24,34). Este se convertirá en la piedra (*képhas*) de edificación de la Iglesia, será para siempre Pedro (*Képhas*).

Las apariciones de Jesús son las narraciones subjetivas y contradictorias de una convicción firme y unánime: “está vivo... ha resucitado” (Lc 24,5s). Y el mundo entonces cambió, resultaba distinto, tenía sentido... Los poderes humanos lo habían condenado a la ignominia pero la omnipotencia divina reivindicaba su figura, “está sentado a la derecha de Dios” (Rm 8,34), rige el universo entero, “Dios lo exaltó por encima de todo y le concedió el nombre sobre todo nombre” (Flp 2,9).

Cuando Jesús inquirió a los discípulos sobre sí, la opinión que el pueblo se hacía tal vez no le importaba tanto, él no añade ningún comentario sobre el asunto; pero encerraba otra pregunta en la recámara: “y vosotros ¿quién decís que soy yo?” Esa era la cuestión. No bastaba la respuesta de la gente: “un profeta poderoso en obras y palabras” (Lc 24,19), emergía con fuerza un nuevo resplandor: “tú eres el Cristo” (Mc 8,29), el mesías, el ungido, el elegido, el hijo de Dios. Será la marca distintiva de los discípulos, el sello definitorio de su experiencia: Jesús es el Cristo. Y así “recibieron el nombre de cristianos” (Hch 11,26).

Los destellos deslumbrantes se precipitaban encadenadamente, quizá desordenadamente pero aclarándose unos a otros. La certeza incommovible de Jesús como el Cristo le concederá asumirlo como nombre propio: Jesucristo, hasta el punto de casi apagar el anterior. Pablo apenas le llamará de otro modo. Era pues el enviado decisivo de Dios, por tanto, el Hijo, “el unigénito” (Jn 1,14.18), sin comparación, igual que entre los apóstoles Pablo adquirirá la antonomasia: el Apóstol. “Cuando se cumplió el

tiempo, Dios envió a su Hijo” (Gál 4,4). A fin de cuentas así había hablado el mismo Jesús, diferenciando entre “mi Padre y vuestro Padre” (Jn 20,17), denotando una conciencia especial de filiación.

Siendo el legado escatológico divino, su palabra será igualmente definitiva, eterna, la voz misma de Dios: “en el principio existía la Palabra... y la Palabra era Dios” (Jn 1,1). Jesús, en su doctrina y acciones, en su misión y destino, era la revelación de Dios: “nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11,27). La revelación es un medio divino que tiene como fin la salvación, y la persona y mensaje de Jesucristo será justamente esto en su plenitud, “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). Incluso su muerte en principio absurda y detestable quedaba aclarada, se hacía inteligible, como salvación: “tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna” (Jn 3,16). La pasión de Jesús se encuadraba en un plan, brillaba como redención, como rescate de nuestra postración, “fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo” (Rm 5,10).

Esta profusión de fognazos iluminadores desemboca en una sentencia tajante: “Jesús es Señor” (Rm 10,9). Este apelativo se reservaba para los grandes gobernantes, los reyes y emperadores, los amos del mundo, y el Antiguo Testamento lo aplicó a Dios cuando por respeto se dejó de pronunciar su nombre, cuando leían *Yhwh* pronunciaban *Adonay*, “Señor”. Por tanto, llamar así a Jesús es confesar su divinidad. Como afirmó Tomás apóstol, injustamente famoso como incrédulo, cuando el resucitado le mostró la herida del costado y el agujero de las manos: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20,28). Él es el dueño de la creación y el centro de la historia, “origen, guía y meta del universo” (Rm 11,35).

Sobrevino entonces la sofisticación cultural. La inicial creencia en Jesucristo como Dios y hombre a la vez conducía a una contradicción irresoluble. ¿Cómo se puede ser al mismo tiempo infinito y finito, perfecto e imperfecto, dulce y amargo? El principio de no contradicción es una obviedad antigua, el ser en cuanto ser no puede ser no ser, recordando el modo enrevesado que aprendimos en secundaria. A medida que los cristianos iban predominando en la sociedad grecolatina, la cuestión de Jesucristo ampliaba su trasfondo, ensanchaba el enigma. Ya no bastaba la densidad soteriológica del redentor e hijo de Dios, la depuración intelec-

tual pedía saber cómo se puede aunar en la misma persona la divinidad y la humanidad. La filosofía lo llamaría imposibilidad metafísica, pero la teología, que argumenta desde la fe, buscará la respuesta. El problema es que la teología supone la filosofía, el dogma implica la razón... Pues he ahí la solución: la fe evangélica tendrá que incorporar la lógica helenista.

Los Padres de la Iglesia, mayormente obispos formados en la filosofía clásica, indagaron sin pausa en el misterio, tanto más cuanto que las teorías radicalmente racionales, como el arrianismo, rebajaban a Jesucristo a su mera humanidad. La fe rechazaba fervientemente esa reducción como herética, intolerable.

San Agustín será uno de los Padres que entrevió la salida del laberinto. Para ello supo recurrir a la cumbre de la creación: el ser humano, para él como para los antiguos el escalón más próximo a la divinidad. Había empleado ya esa estrategia en su libro *La Trinidad*: el alma posee tres facultades distintas, memoria, inteligencia y voluntad, que se influyen y condicionan intrínsecamente, sin dejar de ser la misma alma... así sería analógicamente el Dios Trino...

Utilizará pues la misma elaboración respecto a la cristología. El hombre es una dualidad esencial de cuerpo y alma en una unidad accidental terrena, como pensaban en su tiempo, en la que el alma supone la identidad y el criterio de conducta mientras el cuerpo hace de instrumento necesario de reconocimiento y de acción. De modo semejante habría que pensar a Jesucristo, Agustín tanteaba el terreno pisando suave: sería una dualidad sustancial de hombre y Dios (dos naturalezas) en una unidad temporal externa (una persona). Como la unidad humana está dirigida por el alma, la unidad de Cristo estaría dirigida por la naturaleza divina (*Cartas* 137,9-11).

El concilio de Calcedonia, el año 451, caminará por esa misma ruta para zanjar la discusión: "Siguiendo a los santos Padres enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo, perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre... dos naturalezas sin confusión ni cambio ni división ni separación... en una sola persona..." (DH 301s).

Hoy nos queda algo lejos este lenguaje, nos resulta poco menos que un trabalenguas y un rompecabezas. Habría que trasponer el espíritu de Calcedonia a la mentalidad moderna, sin traicionar a ninguno. La teología

lo llama evolución de los dogmas: expresar el contenido original en términos comprensibles en cada época, conservar el fondo variando la forma.

Entonces podríamos decir que Jesucristo compone dos realidades (naturalezas) en una sola manifestación (persona), que en esa limitación humana se ha encarnado la salvación divina. De todos modos, su figura ha sido, sigue y seguirá siendo un misterio inaccesible para nosotros, como todo lo que tiene que ver con Dios. Siempre estará fuera de nuestro alcance.

En todo caso, su vida, enseñanza y significado son nuestro horizonte. En él nos brilla la esperanza: el amor de Dios es más fuerte que el mal y la muerte. En él nos alienta el bien: la fraternidad es nuestra tarea, el criterio último de comportamiento.

En el XXV aniversario de la muerte del teólogo Yves Congar (1904-1995)

ENRIQUE SOMAVILLA RODRÍGUEZ¹

Resumen: La vida del P. Yves Marie-Joseph Congar, OP, fue desde el principio un conjunto de sobresaltos continuos. Un hombre intelectual, un cristiano comprometido, un religioso abnegado y obediente, un teólogo brillante, un cardenal efímero. La larga vida de Yves Marie-Joseph Congar, OP, transcurrió siempre de manera muy agitada, tras una serie de exilios que marcaron profundamente su existencia: Jerusalén, Roma y Cambridge. Su combate a favor de la *Nouvelle théologie*, le valió los sinsabores de sus superiores desde el Santo Padre, la Curia romana, la Sagrada Congregación del Santo Oficio, los Maestros Generales de la Orden de Predicadores, OP y su propia comunidad religiosa. Vivió desde una fe comprometida, sincera e inquebrantable en Jesucristo. Padeció la cárcel y los campos de concentración alemanes. Fue un férreo defensor de la eclesiología del Pueblo de Dios, de la vocación de los laicos y del ecumenismo.

¹ Es doctor en Teología Dogmática y en Derecho, licenciado en Estudios Eclesiásticos, Máster en Doctrina Social de la Iglesia, Máster en Relaciones Internacionales y Protocolo, Máster en Derecho de la Unión Europea, Diploma de Estudios Avanzados en Derecho (DEA). Es Profesor ordinario de Teología en el Centro Teológico San Agustín CTSA (afiliado a la Pontificia Universidad de Salamanca), donde imparte diversas asignaturas: *Análisis Político y Económico*, *Sacramentos de Iniciación cristiana*, *Misterio de Dios*, *Cristología*, *Iglesias Orientales*, *Ecumenismo*, *Doctrina social de la Iglesia*. Profesor de *Teología cristiana de las religiones: relaciones interreligiosas*, *Teología de la Comunicación*, en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid ETAV (Centro Agregado a la Facultad de Teología del Norte, sede de Burgos). Profesor de *Derecho Eclesiástico del Estado*, en El Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, en San Lorenzo de El Escorial (Madrid) adscrito a la Universidad Complutense y Profesor del *Máster de Protocolo* en la Facultad de Derecho de la UNED.

Palabras Clave: Yves Congar, *Nouvelle théologie*, Concilio Vaticano II, Ecumenismo, Laicos.

Abstract: Life of P. Yves Marie-Joseph Congar, OP, it was from the beginning a set of continual startles. An intellectual man, a committed christian, a self-sacrificing and obedient religious, a brilliant theologian, a fleeting cardinal. The long life of Yves Marie-Joseph Congar, OP, it always happened in a very agitated way, after a series of exiles that they marked deeply its existence: Jerusalem, Rome and Cambridge. His combat in favor of the *Nouvelle Théologie*, I was worth the troubles from his superiors from the Pope, the Roman Curia, the Sacred Congregation of the Holy Office, the Master Generals of the Order of Preachers, OP and your own religious community. He lived from a committed faith, sincere and unshakable in Jesus Christ. He suffered from jail and the German concentration camps. He was a staunch defender of ecclesiology of the People of God, of the vocation of the Laymen and from Ecumenism.

Keywords: Yves Congar, *Nouvelle théologie*, Vatican Council II, Ecumenism, Laymen.

1. Introducción

Como quien dice, poco a poco hemos entrado de lleno en el siglo XXI, del tercer milenio cristiano. Si el siglo pasado, se concluía con un universo mundializado, no solo Occidente, sino todo él, su comienzo había sido muy accidentado pues había tenido la llamada Gran Guerra o Primera Guerra Mundial y había soportado una pandemia de gripe, mal llamada española, pues lo más concluyente fue que se inició al finalizar la guerra ante el gran movimiento de la desmovilización de las tropas contendientes, el trasiego de las masas de población en Europa, forzó la propagación inmediata del virus de la influenza H1N1 con gran agresividad, llevándose a más de 40 millones de hombres y mujeres, en las dos olas de 1918 y 1920 respectivamente. La realidad hoy es bien parecida.

Así nos encontramos ante la perspectiva de la actual pandemia del virus COVID19 llamado científicamente SARS-COV-2, con una incidencia muy superior a aquella y con un futuro nada prometedor dado que la segunda ola es todavía mucho más mortífera que la primera, en la medida

que vamos conociendo sus estragos no solo en Europa: Italia, Gran Bretaña, Francia, Alemania, España, sino también en América: EE.UU., Brasil, Argentina, Colombia, etc. Asia, especialmente India y China y finalmente Japón y Australia. Sin duda, se trata de un hecho especialmente significativo ante una situación ambivalente pues la incidencia de la tendencia ilimitada que tienen las decisiones de índole o de carácter científico-técnico, tanto en el mantenimiento de la vida como incluso en su posible diseño, son una novedad histórica, que no puede omitir la reflexión teológica responsable, la adecuada moral objetiva con sus principios generales o la discusión ética clarificada en la actuación social, asumida por nuestra misma sociedad. Si en aquel momento, la Iglesia mantuvo a flote la línea de la reflexión teológica basada en la neoescolástica, abanderada por Jacques Maritain, y plasmada en la línea de santo Tomás de Aquino, OP, para exigir el tributo del pensamiento cristiano a la obra del pensamiento eclesial, la *Nouvelle Theologie*, propuso cambios estructurales esenciales, que dejaban de lado la ortodoxia de la escolástica, por un retorno a las fuentes, Sagrada Escritura, Tradición de los Padres de la Iglesia y un substrato filosófico capaz de ser comprendido por todos. Fueron indudablemente los recios aires conciliares. Hoy, ante el presente desafío, al que nos enfrentamos, se precisa de aquella vuelta al dialogo con el mundo, con el pensamiento, con la ciencia, con la sociedad, con el hombre que, sostuvo san Pablo VI, como eje de la vertebración del Concilio Ecu­ménico Vaticano II y de todo su extraordinario pontificado.

La visión de un nuevo talante, que a veces parece no haberse asumido por la comunidad cristiana, le ha ido impidiendo seguir por el camino del desarrollo teológico con mayor fuerza, ímpetu y decisión y mantener posiciones más audaces. Las líneas fundamentales por donde se ha movido dicha teología, especialmente después de la celebración conciliar, con unos planteamientos diversos, dinamizando la teología como fueron las siguientes: En primer lugar, la visión y la acción de Karl Barth, ante la opción de una teología liberal, asumiendo la trascendencia de Dios y la viabilidad de poder aceptar su designio. En segundo lugar, la concreción que lleva adelante Dietrich Bonhoeffer, al afirmar que el cristiano acompaña a Dios en la pasión de Cristo y en su pasión por el mundo. En tercer lugar, el giro antropológico-trascendental como es el método realizado por Karl Rahner con hermenéutica teológica del mundo y de la praxis. En cuarto lugar, el proceso de historización y de dialectización de Johan Baptist Metz,

desde el ámbito católico y Jürgen Moltmann, desde el ámbito protestante, como representantes de la teología política, de la esperanza, en su versión crítica y más moderna. En quinto lugar, la idea conciliar, desarrollada por Eduard Schillebeeckx, de que fuera del mundo, no hay salvación, es decir, desde la encarnación solidaria en él. En sexto lugar, la denostada opción preferencial por los pobres y los jóvenes, recogida por la Iglesia latinoamericana en la conferencia de Puebla, como una perspectiva no solo vital, sino también epistemológica de cualquier teología que quiere ser verdaderamente cristiana y aplicada por san Juan Pablo II para toda la Iglesia. En séptimo lugar, la acción mantenida por Gustavo Gutiérrez, de que la teología es el acto segundo y que los llamados transcendentales de la teología son la contemplación, el cara a cara con los pobres y los jóvenes y la praxis de la liberación. En octavo lugar, la utilización del marco de la realidad como lugar teológico, vital, primordial y esencial que lleva adelante de forma sistemática la teología de Jon Sobrino. En noveno lugar, la superación progresiva de la teología liberal y del sistema escolástico, como una totalización objetivadora del misterio cristiano, a veces, desposeyéndole del propio sentido del misterio. En décimo lugar, la permanente pretensión panorámica de la teología, que partiendo de la precomprensión doctrinal puede dificultar la formulación de preguntas auténticas y respuestas audaces.

No nos olvidemos, la teología no responde preguntas, más bien te replantea las cuestiones más profundas para que cada uno busque las respuestas, a la luz de la Palabra de Dios, la contemplación, así la reflexión teológica ahondará en el pensamiento humano para poder reflejarlo en la praxis cotidiana. Hoy en día, es necesario tener en cuenta, que la reflexión teológica debiera discurrir por los meandros de la búsqueda de la verdad, de la auténtica identidad cristiana, realizada a la luz de la conciencia crítica, pues es uno de los signos más actuales; por un sentido crítico de las instituciones eclesiales, ahondando en una mayor fundamentación bíblica y teológica; por un trabajo por el ecumenismo mediante un verdadero sentido favorable a la reconciliación mutua de todas las Iglesias cristianas, de Oriente y de Occidente, separadas del tronco común en los siglos XI y XVI; por una apuesta decidida por la sensibilidad y la inquietud de hombres y mujeres de nuestra sociedad, que tratan de llegar por el diálogo y la paz entre las grandes religiones que llevan la paz en el mundo; por la opción de una ética exigente y auténtica que pueda verificar la construcción de una sociedad nueva, en estos tiempos de fuerte mundialización y

de tinte secularizador. Congar optará por el laicado². Esto será una labor que tendrán que plantearse muchos teólogos del siglo XXI, si quieren ser significativos de su tiempo. Nosotros ahora, estudiaremos la gran figura teológica del siglo XX, Yves Marie-Joseph Congar³, reputado teólogo y religioso dominico.

2. Biografía de Yves Marie-Joseph Congar, OP: realidad de una vida

El P. Congar, OP, nació durante el pontificado de san Pío X (1903-1914) y falleció en el de san Juan Pablo II (1978-2005). Una vida dura, entregada y ejemplar entre dos grandes pontificados marcados por las discusiones teológicas de las épocas respectivas. Sin duda, un hombre intelectual, un cristiano comprometido, un religioso abnegado y obediente, un teólogo brillante, un cardenal efímero. Congar había nacido el 13 de abril de 1904 en Sedan, ciudad perteneciente a la subprefectura del departamento de Ardenas⁵. Sedan se encuentra cerca de la frontera con Bélgica y Alemania, por donde fue invadida Francia en mayo de 1940 por las tropas alemanas y murió el 22 de junio de 1995 en París a los 91 años. La larga vida de Yves Marie-Joseph Congar, OP, transcurrió siempre de manera muy agitada, tras una serie de exilios que marcaron profundamente su existencia. Había ingresado primeramente en 1921, con diecisiete años en el Instituto católico de París, que regentaban la Orden carmelitana.

Más tarde, en 1925, ya con veintidós años, sus pasos se dirigen hacia los dominicos, los grandes predicadores de la Orden de santo Domingo, en el noviciado de Amiens, donde emitiría su profesión simple al año siguiente. De ahí pasa a los estudios filosófico-teológicos en el Estudio General de los dominicos, *Le Saulchoir*. A partir de 1932 comienza a impartir clases, siendo su primer encargo el de la eclesiología. Su ordenación presbiteral se remonta a 1930, a la edad de veintiséis años. El tema de la unidad de la Iglesia será, sin duda, la cuestión dominante durante toda su vida y al que dedicaría todos sus desvelos. Será a partir de 1937 cuando comienzan a

² Cf. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Pamplona 1996.

³ Cf. J. FARMERÉE - G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Madrid 2019, pp. 251-269.

⁴ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un Teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 11-12.

⁵ Cf. Y. CONGAR, "Enfances ardennaises", en *La Grive* (octubre-diciembre 1963), pp. 14-16.

aparecer las publicaciones, vistas siempre de reojo por la Sagrada Congregación del Santo Oficio, ante las eventuales opiniones poco o nada ortodoxas vertidas en ellas. La primera publicación conocida como *Cristianos desunidos: Principios de un ecumenismo católico* en el año 1937, y la de *Verdadera y falsa Reforma en la Iglesia* en 1950, el acoso y derribo de Congar se hacen insufribles, ante las grandes censuras de las que fue objeto.

Hombre de una enorme capacidad y profundidad teológica, discípulo del célebre Jacques Maritain (1882-1973) que se empeñó en el comprometido camino del ecumenismo, en un tiempo en el que Roma distaba y mantenía distancias siderales sobre tales cuestiones. La obra de *Jalones para una teología del laicado* en 1953, *Situaciones y tareas pendientes de la teología* en 1967; *la Iglesia desde san Agustín hasta la época moderna* en 1970 y el *Diario de un teólogo 1946-1956*, de 2000, lo expresan todo. Hombre de diálogo profundo, sincero e intenso, proporcionó al hombre, a la sociedad y a la Iglesia, la capacidad de poder entenderse con su alrededor y que buscaba permanentemente la vuelta a las fuentes del cristianismo y al necesario diálogo con las grandes corrientes del pensamiento del siglo XX, como fiel propuesta para el encuentro entre todos, cristianos, judíos y musulmanes. Muchos de sus pensamientos se encuentran recogidos en las diversas constituciones, decretos y declaraciones del Concilio Vaticano II. Será a partir de 1937 cuando comience a dirigir la colección *Unan sanctam* con un éxito rotundo y amplio prestigio internacional. Los problemas con la Iglesia se iniciaron desde el principio en el mismo año de 1937, ante la línea dura mantenida por Pío XI, sobre la cuestión ecuménica, dado que, para él, el único ecumenismo válido era la vuelta, sin condiciones, a la Iglesia madre y que, hincados de rodillas, pidieran perdón en las escaleras de acceso a la Basílica de San Pedro. No existían más alternativas a tal cuestión, manteniendo graves penas para los disidentes católicos.

Habría un paréntesis durante los años de la Segunda Guerra Mundial 1939-1945, que provocó la ruptura de todo⁶; no obstante, será en el año 1939, al ser movilizado como ayudante médico del ejército francés cuando se produzca la reacción. El año 1940 fue tomado prisionero por los alemanes y es llevado a Mainz y Berlín y más tarde durante su estancia como

⁶ Cf. Y.-M. CONGAR, "Appels et cheminements 1929-1963", en *Chrétiens en dialogue*, p. XXII.

prisionero en campo de concentración alemán en Colditz, prisión de alta seguridad y en Lübeck, puerto alemán en el Báltico, al coincidir con más de doscientos camaradas⁷, aparecen sus posturas críticas sobre el nazismo⁸. Una vida repleta durante cinco años, conviviendo con judíos, disidentes, ateos, gitanos increyentes, homosexuales y comunistas, compartiendo los mismos trabajos forzados⁹. Finalizada la guerra, tras la liberación de París, fue condecorado con los máximos honores de la III República Francesa; pero él se sintió un hombre más, siendo presbítero católico y profesor de teología, tras su vuelta a *Le Saulchoir* para proseguir de nuevo su vida como profesor universitario, pero la situación en Roma, no había cambiado. El Centro de Estudios se establece en la antigua abadía benedictina de Bélgica, *Le Saulchoir*. De ahí vino, posteriormente, el nombre dado a su Centro de Estudios en París. El P. Congar se posiciona muy claramente con los nuevos movimientos eclesiales y sociales. Estos serán los rasgos más salientes de toda su obra: compromiso con el mundo obrero, valoración del laicado, búsqueda ecuménica, reforma o transformación de las estructuras de la Iglesia. Roma no cambiaba, más bien condenaba cualquiera de esos movimientos postbélicos. Roma no se fiaba de tales opiniones tan anómalas, respecto a la visión tradicional de la misma.

Ya no era Pío XI sino Pío XII (1939-1958) el que estaba pilotando la nave de la Iglesia. De nuevo, tales acechanzas vuelven al entorno de Yves Congar, OP. Ni la experiencia de la guerra había hecho cambiar los duros postulados de la teología tradicional escolástica a una visión algo más benévola y complaciente, sino más bien se mantuvo dura e intransigente durante todo el pontificado, acerca de la postura de Congar sobre la Iglesia. Eran los mismos postulados del anterior pontificado de no admitir, bajo ningún concepto, que otras religiones pudieran compartir parte de la verdad.

Todo quedó dinamitado ante la publicación de la ya aludida obra de *Verdadera y falsa Reforma en la Iglesia*, que Roma censuró de manera inmediata. De forma automática quedó suspendido de las clases, de la enseñanza, de las cátedras, de las publicaciones y sus posibles traducciones. No

⁷ Cf. Y.-M. CONGAR, "Mon témoignage", en *Journal d'un théologien (1946-1956)*, París 2000, p. 44.

⁸ Cf. Y.-M. CONGAR, "Appels et cheminements 1929-1963", en *Chrétiens en dialogue*, p. XL.

⁹ Cf. Y.-M. CONGAR, *Une vie pour la vérité*, p. 94.

era la primera que esto ocurría con otros magníficos teólogos, como Pierre Teilhard de Chardin, SJ (1881-1955), entre otros. Francia iniciará con Yves Congar, OP, su andadura de la *Nouvelle Théologie* junto con otros grandes teólogos como Jean Daniélou, SJ (1905-1974), Henri de Lubac, SJ (1896-1991), Marie Dominique Chenu, OP (1895-1990), como movimiento de renovación de la teología católica. Para los tiempos que corrían, todos ellos eran demasiado avanzados, en sus posturas y pensamiento teológicos. Para Yves Congar, OP, la teología tiene la responsabilidad crítica y creativa de sumarse a la sabiduría y al significado de la fe en estilos y formas que ayuden en cada época a encontrarse con el Señor Jesús y vivir como sus primeros discípulos. La teología se encarga de la mediación de la Buena Nueva del Evangelio, de tal manera, que pueda informar a cada comunidad cristiana de la respuesta más idónea ante los nuevos desafíos y perspectivas concretas en medida que aparecen en la historia de la humanidad.

Con las censuras, monitum y advertencias llegarán las fuertes disensiones dentro de la Iglesia y las propias grandes Órdenes religiosas, que se pliegan, con evidentes divisiones internas, ante posibles revanchas de la Sagrada Congregación. El día 20 de diciembre de 1949, el Santo Oficio hace pública una nueva instrucción *Ecclesia catholica*, en la que determina su postura contraria a todo el movimiento ecuménico y a la misma participación de la Iglesia católica en el creado, no hacía demasiado tiempo, *Consejo Mundial de las Iglesias*, en la ciudad de Ámsterdam, el año anterior. La salida de *Le Saulchoir* es solo una cuestión de tiempo. Tiempo determinado, preciso y medido. Lamentablemente el pontificado de Pío XII, decaía progresivamente en estos aspectos, después de haber sido uno de los más apoyados debido a la estricta neutralidad de la Santa Sede, en el conflicto bélico, el apoyo explícito para salvar las vidas de muchos judíos y el socorro prestado a todos los contendientes.

Quienes tienen que llevar adelante los dictados de la Sagrada Congregación de Estudios y del Santo Oficio son los Maestros Generales de la Orden de los Predicadores o dominicos que intervienen en estos años decisivos, para el P. Congar son: Martín Gillet (1929-1946); Manuel Suárez (1946-1954) y Michel Browne (1955-1962)¹⁰. La primera sanción llegó en

¹⁰ Cf. <https://www.dominicos.org/quienes-somos/historia-de-los-dominicos/maestros-y-capitulos-generales/>. Visto 30-10-2020.

1952. En 1954, los tres provinciales franceses son destituidos. Igualmente, el Maestro General de la Orden de los Predicadores recibe la orden sobre el P. Yves Congar. Pío XII, contrario a la nueva visión teológica y opuesto a todo este movimiento, opta por la vía drástica y toma decisiones muy concluyentes y exige la salida del Estudio general de *Le Saulchoir* y así comenzará el largo exilio, primero en Oriente Medio, en Jerusalén con la prohibición expresa de enseñar, donde escribiría *El misterio del Templo*, que sería publicado en 1957. Tras un pequeño paso por París, tiene que salir rápidamente a Roma y en diciembre de 1954 es sometido al examen de sus primeras obras como *Cristianos desunidos: Principios de un ecumenismo católico*, *Verdadera y falsa Reforma en la Iglesia* y *Jalones para una teología del laicado*, vuelve a su tierra para esperar la sentencia que llega más tarde en Cambridge en 1956 para vivir un tiempo de soledad, desamparo y permanente desazón¹¹. A finales de 1956 es trasladado a Estrasburgo. En 1960 es nombrado consultor de la Comisión teológica preparatoria del Concilio Vaticano II, que se entera mediante un artículo en el periódico *la Croix*, el 20 de julio, en el que participará como experto entre 1962 y 1965, y donde redactará su *Diario del concilio*. San Juan XXIII le encomendará trabajar en los más importantes documentos del Concilio Vaticano II, junto a otros famosos teólogos considerados avanzados como son Joseph Ratzinger o Henri de Lubac. San Juan Pablo II lo elevó al cardenalato en 1994. El P. Yves Marie-Joseph Congar, antes bien, pensaba, estudiaba y actuaba en consecuencia. Mantenía el dedo sobre los renglones torcidos de Dios y esperaba mejores tiempos, pero siempre respetando las decisiones superiores, aunque no entendiese ni comprendiese nada. Y de eso se trataba. Tenemos que ser críticos, pero permaneciendo dentro de la Iglesia. Al fin y al cabo, como decía san Pío X, cuando algo es de Dios, tarde o temprano desaparecen las trabas u obstáculos que suelen aparecer en la vida de cada uno. El P. Yves Congar, paso a paso, lo fue entendiendo. Como telón de fondo en su obra aparece la reflexión presidida siempre por una loable preocupación ecuménica y el amor a la Iglesia de Jesucristo. La libertad teológica¹² siempre estuvo en su corazón, desde el principio hasta el final de su trayectoria.

¹¹ Cf. J. FARMERÉE - G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Madrid 2019, pp. 39-40.

¹² Cf. D. BLAKEBROUGH, *El cardenal Congar o la libertad teológica: ensayo sobre su comprensión del Espíritu Santo*, Salamanca 1995.

3. El primer exilio: Jerusalén en el nuevo horizonte

En el Diario de un teólogo (1946-1956), Yves Marie-Joseph Congar, OP, trata de describir su situación ante este primer contratiempo, como él lo denomina y el inicio de su llamado primer exilio. Es necesario partir de sus propias palabras cuando habla de la virtud de la paciencia, al afirmar no tener demasiada cuando está esperando el tranvía, y concluye: “En las cosas pequeñas soy impaciente: no sé esperar un autobús. Pero en las grandes cosas, creo ser paciente, con una especie de paciencia activa (...). Es una cierta cualidad del espíritu, o más bien del alma, arraigada en la convicción profunda y existencial, en primer lugar, de que es Dios quien dirige el juego, y cumple a través de nosotros un designio de gracia y, luego, de que para todas las cosas grandes es necesario un cierto tiempo de maduración (...). Quienes no saben sufrir no saben esperar. Los hombres impacientes, que quieren tener enseguida el objeto de su deseo, tampoco saben esperar. El sembrador paciente, que confía su grano a la tierra y al sol, es la imagen misma de la esperanza”¹³. La reacción a todas estas medidas impuestas por Roma, y asumidas y toleradas por la Curia General de la Orden dominica desde su cúpula y recogida por la propia Curia provincial, fue vivida con un profundo sentimiento de máximo dolor, incluso de cólera y padeciendo graves episodios de ansiedad, pero su reacción fue siempre la de obedecer. Prueba de que había realizado un noviciado impecable. Es preciso recordar que Congar había sufrido en sus carnes cinco años como prisionero de guerra en cárceles y campos de concentración en Alemania. Su progresivo aislamiento dentro de la Orden fue manifiesto e implacable. Aquí salen las ruindades, las envidias malsanas, las posturas intransigentes, las graves faltas de sensibilidad y sobre todo la ausencia de la caridad. Desgraciadamente, el P. Congar fue sometido a un exilio forzoso y al destierro implacable por sus posturas a favor del ecumenismo, del diálogo con las demás Iglesias y comunidades eclesiales, en un momento histórico en que la Iglesia se consideraba a sí misma como la sociedad perfecta, jerárquicamente organizada y sin ningún tipo o necesidad de reforma, en el contexto de la sociedad. Congar trabajará progresivamente en la defensa, desde la reflexión teológica, del papel del laico como

¹³ Cf. Y. CONGAR, “Llamadas y caminos 1929-1963”, en *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Barcelona 1967, 12-56: especialmente 49.

fiel cristiano, desde la perspectiva eclesiológica del Pueblo de Dios. Su revalorización acerca del papel desempeñado por los miembros de la Iglesia, sobre la realidad bautismal como eje vertebrador de la misión de la Iglesia, que ha de estar al servicio del mundo¹⁴. Por eso llegará a definir al laico como “el hombre para quien las cosas tienen valor; para quien su verdad no está absorbida y abolida por una referencia superior. Porque para él, cristianamente hablando, lo que se trata de orientar hacia lo absoluto es la realidad misma de los elementos mundanos cuya figura es transitoria”¹⁵. También la campaña orquestada, por ambientes hostiles a cualquier innovación, provocó desde determinados sectores y ambientes católicos, se extendiera como un reguero de aceite denuncias muy sistemáticas contra la corriente denominada *Nouvelle théologie*, que surge en 1946 tras la Segunda Guerra Mundial y que culminará a comienzos de los años cincuenta. Las líneas sostenidas tanto por el P. Congar como por el P. Chenu y otros teólogos, entraban en grave y sonora contradicción con la publicación de la ya famosa encíclica *Humani generis*¹⁶, que hacía estragos en dichas corrientes de pensamiento por su línea tradicional. No fue el único¹⁷.

Jerusalén se presenta como una posible salida para el desarrollo de su quehacer teológico. Ante la pérdida de interés por el hombre, aquella Iglesia previa a la convocatoria del Concilio, se proyectaba una línea de vuelta a los tiempos fundacionales o de los primeros cristianos. Sin duda, la Iglesia se expandió rápidamente en medio de un mundo pagano, gentil, debido a saber sacar partido de la hostilidad inicial, vencéndolo más por su propio testimonio que por cualquier tipo de condena. Pareciera que esa pérdida por el interés de lo plenamente humano, por el hombre, puesto que ellos dan y crean muchas, determinadas y ciertas incomodidades, se habría optado por la calma, el sosiego, y el orden establecido para la institución como el funcionamiento más adecuado, pues la pregunta estaba en el ambiente: ¿son los hombres para el orden o es el orden para los hombres? No sería mantener una postura inmovilista. Es el modelo

¹⁴ Cf. S. MADRIGAL, *Yves Congar, un retrato teológico*, Madrid 2009, pp. 1-14.

¹⁵ Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1965³, p. 43.

¹⁶ Cf. PÍO XII, Encíclica *Humani generis*, en AAS 42 (1950) 561-578.

¹⁷ Cf. J. MARTÍNEZ GORDO, “Tres teólogos perseguidos y diferentemente rehabilitados: Y. M. Congar, B. Häring y K. Rahner”, en *Scriptorum Victoriense* 60 (2013) 89-132.

de una Iglesia que mira más de puertas adentro que de puertas afuera. No se debía mirar hacia afuera, pues se podía contaminar con las ideas modernistas y liberales de la época. En ese momento la Iglesia padecía de un fuerte e impresionante dolor de tortícolis de tanto mirar hacia atrás. Pareciera querer volver a los tiempos de san Pío X y de León XIII. Era todo un proceso involucionista en toda regla¹⁸. Esta era la angustia vivida por el P. Congar y negada ciegamente por la Curia romana. La teología de Congar se abre al ecumenismo y respira por todos sus poros una nueva dimensión. Visitando la explanada del Templo, en Jerusalén, tiene la inspiración de la obra de *El misterio del Templo*, donde lleva adelante sus impresiones sobre el misterio de la inhabitación de Dios en su pueblo, desde el Génesis hasta el Apocalipsis. El libro no se pudo publicar por la censura hasta tres años más tarde, en 1958. Lo que Roma pretendió siempre era una sola cosa, que no era otra que la afirmación de su autoridad¹⁹. Lo demás estaba en función de dicho ejercicio. Lo que se jugaba más bien era el autoritarismo vigente en los dicasterios que la autoridad propia del Santo Padre o de la misma Iglesia. La suprema autoridad de la Iglesia había decidido su alejamiento del mundo intelectual y del pensamiento. De modo parecido ya había procedido de idéntica manera con otros como Teilhard de Chardin, SJ. cuyas ideas y opciones eran un tanto audaces e inusitadas para los tiempos que corrían. Una anécdota referida al 24 de abril de 1952, ante los vientos que corrían en Roma, tras una visita realizada por el P. Congar al obispo de Saint Dié, Émile Blanchet en 1940, y que es rector del Instituto Católico, desde 1946, le recibe amablemente y en la conversación le expone su caso. Le responde que irá a Roma y se verá con Alfredo Ottaviani, asesor del Santo Oficio. La respuesta de Ottaviani a Blanchet es que pueda ser un error de la traducción del francés al italiano, lo que ha podido determinar tales dificultades. Cuestión dudosa para una respuesta de un miembro de la Sagrada Congregación del Santo Oficio. Lo alega con una frase puesta en labios de monseñor Giovanni Battista Montini, siendo sustituto de la Secretaría de Estado, que desempeñaba desde 1937, que más tarde estaría al frente de la subsecretaría de Asuntos Eclesiásticos Ordinarios, el 29 de noviembre de

¹⁸ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Iglesia ¿A dónde vas?", en X. ALEGRE - O. TUÑI - J. I. GONZÁLEZ FAUS - J. RAMBA, *Iglesia, ¿de dónde vienes, a dónde vas?*, Barcelona 1989, pp. 73-94: especialmente 74-75.

¹⁹ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, p. 473.

1952, que dice así: “*Lo que, en París es una hipótesis, en Madrid es una teoría, y en Buenos Aires una doctrina*”²⁰. Sorprende tal afirmación cuando los episcopados español y argentino tenían una impronta un tanto intransigente y su desconfianza respecto a lo que viniese de Francia. Congar trató de llevar adelante las ideas de *Le Saulchoir* que era cultivar un trabajo intelectual con un espíritu de fidelidad innovadora, que se debía nutrir tanto de la savia proveniente de las propias raíces medievales como de aquella que procede de los desafíos de la historia presente²¹.

Al ser retirado de la docencia en 1954, va a residir en la famosa Escuela Bíblica de Jerusalén desde donde orientará toda su labor a comprender la idiosincrasia judía y musulmana. Establecerá líneas de trabajo para ampliar su visión sobre las religiones y sus posibles conexiones con el cristianismo. Su objetivo fue siempre trabajar a favor del diálogo y de la colaboración, la radical voluntad de llegar a la verdad ante hechos claros y determinantes, la fidelidad a la Sagrada Escritura, a la liturgia y a los grandes Padres de la Iglesia, entre ellos san Agustín y la doctrina agustiniana del Maestro interior²².

Toda esta línea de trabajo venía de atrás. Por influencia de Mandonnet la crítica histórica introducida por el P. Lagrange en la Escuela Bíblica de Jerusalén comienza a aplicarse al estudio de santo Tomás de Aquino, OP, otorgando al Centro de Estudios de *Le Saulchoir* un rasgo muy característico. Esta iniciativa es confirmada en 1921 por el P. Thessling, Maestro General de la Orden, como respuesta al programa de especialización previsto por la *ratio studiorum* de la Orden de Predicadores²³. El Instituto será canónicamente aprobado en 1937 por el decreto de la Sagrada Congregación de Estudios “que establece en *Le Saulchoir* las dos facultades de Teología y Filosofía según la Constitución apostólica de Pío XI “*Deus scientiarum Dominus*”²⁴ en 1931. Para Yves Congar, en la Iglesia, las reformas que han tenido éxito son las que se han hecho en función de las necesidades con-

²⁰ Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, p. 229.

²¹ Cf. M. D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, París 1985, p. 111.

²² Cf. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, París 1950, Madrid 1953, p. 366.

²³ Cf. M. D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, París 1985, p. 113.

²⁴ Cf. Pío XI, Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*, en AAS 23 (1931) 241-262.

cretas de las almas, así lo describe el cardenal Kasper en una entrevista de Gianni Valente²⁵. Toda la obra del P. Congar atraviesa la tensión de los dos ejes: por una parte, la tradición; de otra la situación de la Iglesia de su tiempo. El servicio a la Iglesia y a la fe creyente se manifestó mediante la exposición actual enraizada en la fuerza de la riqueza patristica.

De esta manera, en el tiempo de Jerusalén, tiene todavía presente los hechos recientes por los que ha tenido que caminar. El proceso de destrucción de la persona que se realiza en estos procesos inquisitoriales, el aislamiento del entorno, el desenraizamiento, la acusación no formal, las medidas de seguridad, la inseguridad jurídica, el secreto, los consejos interesados, la hipocresía y la radical soledad se muestran en palabras de quien es la víctima. Pero en el fondo lo más impresionante es el profundo dolor de quien no comprende el ensañamiento, del que no sabe de qué se le acusa y de quien considera en conciencia que no ha errado, pero se ve inculcado por todas partes²⁶. Es la vuelta a empezar, porque en realidad la situación del exilio de Oriente Medio le ha servido para acercarse, a través de la Biblia, de las demás posturas creyentes e intentar clarificar los hechos y las actuaciones de los demás. Se acercará poco a poco, lo tenía prohibido, a la visión del pueblo judío y cómo se ha manifestado Dios en la Historia de la Salvación. Algo verdaderamente portentoso, pero a la vez silencioso, de alguna manera como se desarrolla su existencia. Igualmente, al mundo musulmán que mantiene igual que la tradición judía, la importancia de Jerusalén, como paradigma de la vivencia y la experiencia religiosa. No hay que olvidar que todavía está muy fresco la fundación del Estado de Israel en 1948, con la experiencia de una guerra y otra en ciernes en 1956. Además de la inexistencia de relaciones entre la Santa Sede e Israel, lo que dificultaba muy claramente la convivencia entre los contendientes²⁷.

4. El segundo exilio: Roma locuta causa finita

Nada más llegar de Jerusalén, pasadas algunas semanas, el P. Congar es requerido urgentemente por la Sagrada Congregación del Santo Oficio.

²⁵ Cf. http://www.30giorni.it/articoli_id_78041_12.htm Visto 31-10-2020.

²⁶ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 471-472.

²⁷ Cf. Con distintas consultas en https://www.religiondigital.org/cultura/Yves-Congar-perseguido-rehabilitado-necesito_0_2243475673.html Visto 30-10-2020.

La situación en noviembre de 1954, a la llegada a la Ciudad eterna, vive de nuevo la atmósfera irrespirable que ya conocía de los años anteriores. Son las nubes de las medidas restrictivas que se imponen y el acentuado y progresivo aislamiento al que es sometido de nuevo, por imposición del Santo Oficio y de parte de sus superiores ante el miedo que suponía una llamada de la Congregación. Evidentemente era necesaria la aclaración de los temas cuestionados derivados de sus ya conocidos escritos como *Cristianos desunidos: Principios de un ecumenismo católico, Verdadera y falsa Reforma en la Iglesia y Jalones para una teología del laicado*, ante las denuncias anónimas. La situación personal del P. Yves Congar se hacía cada día más insostenible. Recordaba cómo a partir de 1946, ante el conflicto permanente con la Santa Sede, la Orden le impuso un riguroso silencio con fuertes medidas disuasorias y muy restrictivas. Se acordaba de los sucesos acaecidos desde 1937 con la edición de *Cristianos desunidos: Principios de un ecumenismo católico*, que hicieron suspender la nueva edición que estaba a punto de salir. Todo se volvía a repetir como una danza de acechanzas contra los nuevos brujos del siglo XX. El clima enrarecido, ante tal incertidumbre no hacía la espera más sosegada. Después de los años de prisión, durante la guerra, llegaban otros de un fuerte desasosiego personal. Esto no ayudaba a nadie, ni a él, ni a los dominicos que se debatían entre posturas encontradas.

Congar trata de vivir en Roma, en este segundo exilio, la búsqueda solo de Dios, con el vivo deseo de convertirse y acercarse a Él, cada vez más y más intensamente y de esa manera alcanzar la paz y la renovación más auténtica. La aportación de la Iglesia a la sociedad se encuentra en el orden teológico y sobrenatural²⁸. Este es el auténtico principio teológico para llevar adelante la verdadera reforma. Es necesario sumarse a la apertura de los anhelos, proyectos y los sufrimientos de nuestro mundo. Es preciso el discernimiento y el sentido de la comunidad cristiana mediante la integración de la tradición, que es la verdadera objetividad teológica sugerida por el Espíritu²⁹. Durante esta etapa, pondrá de manifiesto y hará de ello su protesta contra aquellos métodos empleados por los silencios de la Congregación, que equiparará a los empleados por los escribas, en

²⁸ Cf. J. BOSCH, *A la escucha del cardenal Congar*, Madrid 1994.

²⁹ Cf. P. NGUYEN VAN HUONG, *La persona e la missione dello Spirito Santo nella pneumatologia di Yves Congar*, Romae 2009.

tiempos de Jesús y los seguidos por la policía política alemana de la Gestapo, que él conocía perfectamente por su estancia en la Alemania nazi. Se encuentra ante un gran pesimismo antropológico de Roma, que se mezcla en las personas y apalanca los avances de la sociedad.

El pesimismo y la amargura se van apoderando del P. Congar ante las opuestas visiones de la eclesiología católica que más bien representan los estamentos de la Curia romana, sin capacidad de escuchar ni de dialogar. Se encuentra en un callejón sin salida aparente. Se trata de una gran tormenta interior que no le impide la denuncia bien clara sobre el absolutismo romano. Sin paliativos de ningún tipo advierte que la única certeza es lo que le viene bien al rito, que se perpetúa, se celebra y se perfecciona. Rito de la máxima autoridad de la Iglesia, que lo expresa mucho mejor que el rito de autoridad de la Curia romana. No se corta ni un pelo al afirmar que las Congregaciones representan y son parte del ordinario. Afirma que son la parte superior de este magisterio, el cual, por su parte, reside en la administración pontificia. Entonces ¿dónde está la Iglesia de Cristo?

Esa pregunta fundamental para todo buen ecumenista es su gran desafío: la única, la santa, la católica y la apostólica, es decir la que rezamos y confesamos en el credo niceno-constantinopolitano. Para Yves Marie-Joseph Congar tales elementos son que constituyen la Iglesia y le dan la nota de ser o no Iglesia y, por supuesto de ser la Iglesia. Será desde estos elementos formales o notas cómo la propia Iglesia comprende a las demás Iglesias y Comunidades eclesiales³⁰. El itinerario ecuménico no es otra cosa que restaurar la unidad perdida de todos los cristianos, de Oriente y de Occidente. Esto no es más que el regreso a la única Iglesia, fundada por Jesucristo. De aquí que, la eclesiología del P. Congar se fundamenta sobre dos elementos claves de índole eclesiológico: el del Cuerpo místico de Cristo, que había sido recogido por san Pablo en la carta a los Corintios, es decir Cristo, cabeza y la Iglesia su cuerpo místico, en donde todos somos parte de Él: su hechura divina, y no somos nada si Él, pero Él quiere que todos vivamos y sintamos con Él, el ser Iglesia. Ante esta experiencia, no existe ninguna situación eclesial con un punto de llegada definitiva, y así obliga a la Iglesia a ser siempre necesitada de reforma (*semper reformanda*) tal como se la definía en los primeros siglos. Dado que Jesús ya lo

³⁰ Cf. G. FLYNN, *Yves Congar: theologian of the church*, Dudley 2005.

anunció, que los hombres nunca reconocerán a Dios por la excelencia de las estructuras eclesiales, sino más bien, por el amor de los cristianos³¹. Puesto que las estructuras eclesiales aun siendo necesarias para el desarrollo y la labor de la Iglesia, se hacen enormemente pasajeras, relativas, según los tiempos a los que han de servir y poder ser temporales y circunstanciales. Congar lo vio claramente desde el principio cuando lo había planteado ya desde su obra *Verdadera y falsa Reforma en la Iglesia*, tema que Roma no resolvería hasta la celebración conciliar.

Su estancia en Roma es de por sí asfixiante desde todo punto de vista. Su pregunta por la Iglesia y su futuro le atormenta continuamente. Las diferentes opciones que formula a finales de 1954, expresan hasta qué punto se encuentra contra las cuerdas, sin demasiadas alternativas y sin un mínimo margen de maniobra. Será el momento de tomar opciones. ¿Cuáles? Es preferible desaparecer, hacerse ortodoxo, salir de la disciplina eclesial³². Se trata de un drama existencial que le perseguirá durante toda su existencia, que venía de los tiempos de la guerra. El año 1954 es el de la gran purga. Las graves denuncias realizadas a la Orden de Predicadores, por parte entre otros, de los obispos franceses, acarrea la intervención del P. General Manuel Suárez, OP. El antiguo nuncio en París, cardenal Valerio Valeri³³, actual prefecto de la Congregación de Religiosos, presenta el escrito, manifestando que, en adelante, los Provinciales de las Provincias francesas, serían nombrados directamente por Roma. El desasosiego que se produce, es manifiesto. La intromisión de los obispos franceses en la vida religiosa es clara, pero en los dominicos se hace mucho más patente. El motivo de esas misivas del episcopado francés a Roma, son las posturas recurrentes de que la vida religiosa es decadente y la de los dominicos es

³¹ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Iglesia ¿A dónde vas?", en X. ALEGRE - O. TUÑI - J. I. GONZÁLEZ FAUS - J. RAMBA, *Iglesia, ¿de dónde vienes, a dónde vas?*, Barcelona 1989, pp. 73-94: especialmente 90-91.

³² Cf. J. FARMERÉE - G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Madrid 2019, pp. 42-43.

³³ Valerio Valeri había sido nuncio en París desde el 11 de julio de 1936 hasta diciembre de 1944. La política del General De Gaulle, de no aceptar ningún diplomático que hubiese participado en la representación del régimen de Vichy y el conflicto de los 30 obispos, acusados de colaboracionistas con dicho régimen enturbió las relaciones entre París y la Santa Sede. Le sustituiría monseñor Angelo Roncalli, Delegado apostólico en Grecia y Turquía, el 31 de diciembre de 1944. Valerio Valeri fue nombrado prefecto de la Congregación de Religiosos el 17 de enero de 1953.

una podredumbre. Las alarmas suenan en la Orden de los Predicadores con gran estruendo. Pero el daño también proviene de las propias filas dominicas³⁴.

Antes de regresar a Francia, a mediados de 1955, se encuentra sumido en la gran decepción y pesimismo. Los superiores siempre le han convocado para notificarle temas desagradables. Trata de explicar las puertas que se han ido cerrando delante de sus ojos. Está abatido, desolado, entristecido y tentado de dejarlo todo. En tal situación se agarra desesperadamente a la oración con Jesús en el huerto de los olivos. Con Cristo en la agonía de Getsemaní. En la Cruz, colgado del madero con Jesús. Se ve como un proscrito, condenado y ajusticiado. Solo lo superará desde la contemplación del Cristo resucitado.

Será determinante la postura adoptada por el arzobispo Jean Julien Weber de la sede de Estrasburgo³⁵, que ayuda al P. Yves Congar a regresar a Francia, no precisamente a París, sino ofreciéndole su diócesis. Me han destruido. Todo aquello en lo que he creído y a lo que me he dedicado, ahora me lo impiden: ecumenismo, enseñanza, conferencias, apostolado sacerdotal, prensa, congresos. Me han reducido a nada. Es como ser muertos en vida. En el campo de concentración tenía camaradas para conversar y eso me ayudaba a vivir. Aquí hasta he llegado a llorar en esta soledad sin salida³⁶.

La crisis que había aparecido anteriormente en 1952, estalló en el P. Congar definitivamente en 1954, cuando el poder de la Curia romana, exigió a los sacerdotes católicos franceses que trabajaban como obreros en la periferia de París, se mantuvieran en su carácter sagrado más tradicional, sin entrelazar su ministerio ni su vida con los problemas de la clase obrera, cada día más orientada hacia los postulados de un socialismo real o compromiso histórico con los comunistas, poco acordes con la visión de la Curia respecto a la vivencia del cristianismo y del presbiterado como vocación eclesial³⁷. Esa fue la salida airosa que se exigió al P. Yves Congar, dado que había apoyado claramente a todo este movimiento social-polí-

³⁴ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 263-264.

³⁵ Cf. J. FARMERÉE - G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Madrid 2019, p. 44.

³⁶ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 473-474.

³⁷ Cf. R. M. BEAL, *In pursuit of a "total ecclesiology": Yves Congar's De ecclesia, 1931-1954*, Washington D.C. 2009.

tico en la Francia de los años cincuenta. Las represalias, como ya hemos visto anteriormente, no se hicieron esperar y el destierro, llamado exilio, volvió a otearse en el horizonte intelectual del P. Yves Marie-Joseph Congar, OP. Sigue en sus recuerdos, el alejamiento de su patria, la soledad de Jerusalén, el aislamiento pretendido, la falta de vida comunitaria, muchas jornadas sin ver a nadie, la habitación vacía, exilio, incomunicación con los problemas de la humanidad. Aquí se puede percibir cómo afloran los sentimientos y los rasgos de su personalidad como el encuentro con los demás, los intercambios, la capacidad para el encuentro. Mientras, la Curia en su labor de inspección, saca adelante el tema de la autoridad de Cristo, solapado detrás de la autoridad de la Iglesia. Aparecen en el gran pontificado de Pío XII, tres grandes encíclicas: *Mystici Corporis Christi*³⁸ de 29 de junio de 1943, *Divino afflante Spiritu*³⁹, de 30 de septiembre de 1943 y *Mediator Dei*⁴⁰, de 20 de noviembre de 1947, a pesar de que la más conflictiva para el P. Congar en todo su proceso, sería la encíclica *Humani generis*⁴¹ de 12 de agosto de 1950, sin quitar fuerza a todas las anteriores. Roma vive en su propio mundo, un mundo reducido a la obediencia⁴². El mundo y la realidad de sus problemas, no existen para ella⁴³.

5. El tercer exilio: Cambridge, la soledad de la “obscuridad” y de la “nada”

El Maestro General de la Orden de Predicadores, el P. M. Browne, le destina a Cambridge sin ofrecerle ninguna clase de explicación. En realidad, se trata de una medida que recibe como una sanción directa de la Sagrada Congregación del Santo Oficio. El P. Congar trata de no demorar la partida, pero aduce que tiene una serie de compromisos. De manera exacta el 3 de noviembre de 1955, el P. Carpenter, a la sazón Prior Provincial le llama a la habitación del P. Prior y le dice: He recibido esto para usted. Es el destino a Cambridge. Su argumento es que no sabía nada de

³⁸ Cf. Pío XII, Encíclica *Mystici Corporis Christi*, en AAS 35 (1943) 193-248.

³⁹ Cf. Pío XII, Encíclica *Divino afflante Spiritu*, en AAS 35 (1943) 297-325.

⁴⁰ Cf. Pío XII, Encíclica *Mediator Dei*, en AAS 39 (1947) 521-595.

⁴¹ Cf. Pío XII, Encíclica *Humani generis*, en AAS 42 (1950) 561-578.

⁴² Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 327-328.

⁴³ Cf. Con distintas consultas en https://www.religiondigital.org/cultura/Yves-Congar-perseguido-rehabilitado-necesito_0_2243775606.html Visto 31-10-2020.

todo ello. Su reproche al P. Provincial fue que había obedecido siempre perfectamente. Parece que el destino lo sabía desde unos meses antes, solo que se trataba en principio de Oxford. Por el contrario, las condiciones de Cambridge, son muy escasas. Esta situación durará hasta diciembre de 1956. Serán los tres exilios de su vida: Jerusalén, Roma y Cambridge. No es una comunidad propiamente dicha, sino una casa con bastantes reducciones⁴⁴. Lleva la prohibición expresa y absoluta de entrevistarse con los anglicanos.

En este tiempo vuelve a aflorar el tema de *Cristianos desunidos: Principios de un ecumenismo católico*, mediante su reflexión sobre la actividad ecuménica. Para él, es su vocación verdadera, donde él se encontraba en su ambiente, donde había sido un pionero, pero le han hecho la vida imposible. Su postura crítica al nazismo, le hizo desarrollar una línea de oposición fuerte y activa durante el resto de su vida, unida al estudio histórico-teológico sobre el primado romano, que le desencantó, pues el primado no era Roma, a partir de una ponencia en el Centro *Istina*, que se filtraría y llegaría a oídos del cardenal Guiseppe Pizzardo, secretario de la Sagrada Congregación del Santo Oficio (16-02-1951 hasta 12-10-1959) y prefecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades (14-03-1939 hasta 13-01-1968), y este se lo pidió al P. Maestro General de la Orden el P. Browne, por carta el 19 de septiembre de 1955. Pizzardo destacó siempre por estar, en contra de la línea de actuación del movimiento obrero sacerdotal francés.

En el fondo toda esta situación le vuelve todavía mucho más crítico. Es obligado a dejar *Le Saulchoir* y sus numerosas actividades por tercera vez en menos de dos años; se encamina a Cambridge donde llegará el 6 de febrero 1956. De nuevo la tristeza por dejar el Centro de Estudios de *Le Saulchoir*. La tradición de la Orden de los Dominicos y la inspiración de los padres Gardeil, Mandonnet y Lemonnyer, imprimieron al Centro un sello muy característico: ante todo, cultivar el trabajo intelectual con un ejemplar espíritu de fidelidad innovadora, que provenía tanto de la savia de las propias raíces medievales como de aquella que llegaba de los desafíos de la historia más actual⁴⁵. Esto le supone encontrarse herido,

⁴⁴ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 444-445.

⁴⁵ Cf. M. D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, p. 111.

destrozado e intenta adaptarse a la situación que se le impone, desde la fe y en la fe, obedecer a Dios, sin saber dónde vamos⁴⁶. Le duele *Le Saulchoir* y mucho. Ha sido todo para él. Desprenderse de nuevo es un duro golpe a su vocación intelectual. Además, fue concluyente la acción emprendida por la Orden de Predicadores cuando el P. Mandonnet introduce en el *Saulchoir* los estudios históricos, que luego darán lugar a la creación de un Instituto de Estudios Medievales. El interés por la historia se explica, en primer lugar, por las mismas exigencias del trabajo teológico. Pero, además, porque precisamente en el Medioevo, se constituyó la teología católica latina y particularmente el pensamiento del Doctor Angélico⁴⁷.

Después de estar en el oasis de su patria, el P. Congar vuelve de nuevo a Cambridge a primeros de septiembre de 1956. Vuelve a experimentar el sentimiento de vacío interior y ausencia de todo. No hay nadie y no hay nada. El cielo encapotado típico del norte y propio de una parte de Francia, se le vuelve irresistiblemente insoportable en suelo británico. El viento, la lluvia, el clima desapacible y hostil. Exactamente igual en el ámbito de lo personal, solo el aislamiento que rodea, sin ninguna amistad, nadie con quien poderse comunicar, el desasosiego amargo de soledad y del llanto. Aparece la necesidad ontológica de amar y ser amado⁴⁸. Es decir, disfrutar de la compañía de las personas a los que amo y por los que soy amado; con los que tengo cosas en común; y comunión en aquello que se ama, de lo que se vive, aquello que se desea, que se realiza. Su pregunta constante es cuándo se volvería a encontrar con los que ama o cuándo dejaría de ser separado de todo lo que me puede hacer más feliz⁴⁹.

Siendo hombres de carne, con un corazón de carne. Si Dios es lo primero, lo esencial, si la cruz es la ley fundamental, ni Dios ni la cruz nos prohíben ser hombres, y sufrir legítimamente cuando se nos arranca aquello de lo que y para lo que cualquier hombre está hecho. La cruz, siempre la cruz. Se trata de la pura nostalgia que dialoga con la cruz. Desde aquí se asume el *vacío* y la *ausencia*. Aquellos nubarrones solo se pueden afrontar desde la obediencia bíblica, la pobreza espiritual y la aceptación de la voluntad de Dios. Pero a veces la unión a la cruz discurre por los celos

⁴⁶ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, p. 448.

⁴⁷ Cf. M. D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, p. 113.

⁴⁸ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 465-466.

⁴⁹ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, p. 466.

y suspicacias que su misma teología mantiene, porque es la exigencia por el servicio a la verdad de manera tan expresa. Nunca tirará la toalla, seguirá desde la fe en Jesucristo, su camino lleno de crisis, estancamiento y desamparo. Se encuentra en este itinerario con la necesidad de responder si dicho camino es viable para servir a Dios y a la verdad⁵⁰, porque la Verdad es Dios, sin seguir las directrices de Roma⁵¹. Se sigue manteniendo porque la verdad se impone por su propia fuerza.

La depresión ya había aparecido anteriormente, pero se agudiza definitivamente en Cambridge. En conversación con el P. Provincial, antes de partir a su nuevo destino, le dice “que un hombre, hoy, puede ser destruido, y que están a punto de destruirme así; porque, digo, un hombre no se reduce a la superficie de su piel; está hecho de sus actividades, de sus afectos, relaciones, compromisos, y también de su reputación. Todo esto, sin embargo, se está triturando en y por tercera vez⁵² y, además, sin que pueda adivinarse el fin. Porque el único fin posible es la muerte”⁵³. El dolor en su vida, que estuvo siempre presente, fue la obediencia en grado de heroísmo que había ejercido ante sus superiores, el día que decidió emitir su profesión en la Orden de Predicadores, fundada por santo Domingo de Guzmán en 1217. Mediante la Bula *Religiosan vitam*⁵⁴, el papa Honorio III, el 22 de diciembre aprobaba la Orden de los frailes Predicadores. Esta situación le mantiene en la desolación pues Cambridge le sume en la obscuridad y en la nada, afirmando que solo le queda el alma. Se me ha prohibido todo, se me ha retirado todo⁵⁵, se trata de una experiencia desde el despojamiento interior pero que le servirá posteriormente para llevar a plenitud su compromiso intelectual y su capacidad de diálogo de que dará cuenta en el futuro que se avecina, aunque todavía un poco lejos.

Tengo que ser de nuevo cristiano. Se trata de una vida de gran abnegación y sacrificio. Ello exige un gran recurso de vivencias espirituales. Un camino de fecundidad. Se lleva adelante una vida de gran calidad cuya

⁵⁰ Cf. J. FARMERÉE - G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Madrid 2019, pp. 43-44.

⁵¹ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 466-467.

⁵² La tercera etapa del exilio es Cambridge, después de Jerusalén y Roma.

⁵³ Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, p. 445.

⁵⁴ Cf. TH. RIPOLL, (ED.) OP, *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, (1729-1740), Vol. I, pp. 1-17.

⁵⁵ Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, p. 446.

transparencia es inapelable. Son muchos los hombres que vivieron al límite como Péguy, Claudel o Maritain⁵⁶. Su grandeza proviene de la fe. Llega a comprender la comunión de la cruz de los hombres. Es volver a la sabiduría de la cruz. Son muchos amigos los que me animan, me dan confianza, que están conmigo, me quieren y lo demuestran⁵⁷. Me he comportado excesivamente como el *ángel luchador*, cuando pensaba casi exclusivamente en mi trabajo. Nunca he apelado a mi persona. Ahora, reducido a nada, sin nadie alrededor mío, sin nadie a quien amar, necesito caminar por los servicios más humildes de amor y, de otra parte, asumir cada vez que se me ofrece la posibilidad, entregarme de verdad y amar. Comprendo perfectamente la necesidad ontológica del hombre de amar, ser amado, de comunicarse. Era estar dominado por un amor muy crítico. Demasiado comprometido, pero que no he sabido saborear mi tiempo para otras muchas actividades necesarias para cualquier hombre, como perder el tiempo con los demás compañeros. Es mi gran equivocación. Es preciso darme cuenta de estar y acompañar a los que quiero, con los que tengo esperanzas en común. Mi fe tras meses de estancia en Cambridge se ha ido diluyendo poco a poco. Necesito reiniciar una nueva vida desde la fe y la esperanza contra toda desesperanza⁵⁸.

Toda esta reflexión pone de manifiesto su capacidad de autocrítica y su asociación a la cruz de Cristo como único baluarte donde agarrarse. Étienne Fouilloux, en su libro de *Diario de un teólogo (1946-1956)*, habla de tres unidades posibles: de emisión, de acción, y unidad de tiempo, a falta de la unidad de lugar. Ofrece a la posteridad un testimonio inequívoco sobre algunas peripecias vividas, como las negociaciones llevadas a cabo treinta años antes sobre la incorporación de observadores católicos a la Asamblea constitutiva del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ámsterdam en 1948; respecto a la unidad de acción, no es un hombre refinado en su redacción, sino más bien un profesor. Su pensamiento se consigna con mayor rapidez en los encuentros, en las informaciones. Tales redacciones vivas aportan una claridad decisiva sobre la investigación teológica en el ocaso del pontificado de Pío XII⁵⁹. Sobre la unidad de tiempo, se re-

⁵⁶ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 467-468.

⁵⁷ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 468-469.

⁵⁸ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 469-470.

⁵⁹ Los últimos años del Pontificado de Pío XII, fueron de una acusada decadencia, debido a su estado de salud, muy deteriorado a partir de 1954. Es el prototipo de una ad-

fieren al decenio entre 1946 y 1956. Decisivo en la vida del P. Congar por las sospechas continuas sobre la ortodoxia de sus escritos. Congar sale adelante mediante una resistencia interior muy cercana a la rebelión, pero manteniendo su obediencia intacta. Congar con estos diarios reconstruye con suma agudeza la vida de la Iglesia en una época de gran incertidumbre por los tiempos cambiantes⁶⁰. No olvidemos nunca que la Divina Providencia siempre se encuentra presente en nuestras vidas⁶¹. Es simple decirlo y lo plasmo aquí antes que entremos en la fase decisiva de su vida, con el cambio proporcionado por aquellos sucesos o acontecimientos que acaecen en nuestra existencia⁶² y se concatenan en aquella vivencia poco positiva del P. Congar y que darán un giro de 180° en su proyección teológica.

6. El nuevo horizonte teológico y ecuménico: El Concilio Vaticano II

El 5 de julio de 1960 Yves Marie-Joseph Congar era nombrado consultor de la comisión teológica preparatoria del Concilio Vaticano II. Como vulgarmente se dice, se enteró por el periódico. Expresamente por *La Croix*, el día 20 de julio de 1960, para gran sorpresa, que he sido nombrado experto en el Concilio⁶³. No da crédito a lo que sus ojos leen. Pasada la tempestad, en 1961, Congar escribiría: “He consagrado mi vida al servicio de la verdad. La he amado y la amo todavía como se puede amar a una persona”⁶⁴. Participó profundamente en el Concilio Vaticano II entre 1962 y 1965, además de las comisiones preparatorias del mismo. Después del Concilio Vaticano II, su teología se convirtió en un extraordinario empuje para la eclesiología y el ecumenismo.

ministración en manos de la Curia romana, cuando aparecen los signos de la falta de autoridad papal.

⁶⁰ Cf. É. FOUILLOUX, “Presentación general”, en Y. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, pp. 17-18.

⁶¹ Cf. Con distintas consultas en https://www.religiondigital.org/cultura/Yves-Congar-Tercer-Cambridge-rehabilitacion_0_2243775610.html Visto 01-11-2020.

⁶² Congar pasó de apestado y proscrito durante el pontificado de Pío XII, a estar con otros grandes teólogos sospechosos por seguir los criterios de la *Nouvelle Théologie* a participar en el Concilio Vaticano II.

⁶³ Cf. J. FARMERÉE - G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Madrid 2019, pp. 44-45.

⁶⁴ Cf. <https://es.zenit.org/2001/03/25/yves-congar-el-silencio-heroico-de-un-teologo/> Visto 31-10-2020.

Toda la trayectoria del P. Yves Marie-Joseph Congar, ha sido una verdadera prueba de fe, se puede decir que una prueba muy difícil, casi insuperable, que le servirá para afianzar más si cabe, su opción desde el seguimiento de Jesús. Contra todo pronóstico, es rehabilitado por el papa san Juan XXIII y le pone al servicio de los trabajos preparativos del inesperado Concilio como un presagio de los nuevos aires que circulan por Roma. Su participación como experto, irá de la mano de otros teólogos decisivos para el adecuado rumbo de la asamblea conciliar: Joseph Ratzinger, Karl Rahner, Henri de Lubac, Marie-Dominique Chenu, Jean Daniélou, Hans Urs Von Balthasar, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Karol Wojtyła. Sería más tarde cuando Congar escribe poco después un interesante informe con su testimonio personal acerca del Concilio en *Mon Journal du Concile, 1960-1966* publicado en París 2002. A partir de entonces se reconoce a Yves Congar como uno de los teólogos más significativos del siglo XX. Había tenido que pasar mucho tiempo para tal reconocimiento. Pasaron tres exigentes exilios y tres duras sanciones por parte de la Congregación al P. Congar, OP, para llegar a la formidable rehabilitación de la denominada *Nouvelle théologie* tras la convocatoria conciliar de 1959, por el papa san Juan XXIII, quedando superada la *Humani generis* de Pío XII de 1950.

Las noticias corren de inmediato por toda Francia. Por fin, el día 12 de noviembre de 1956, recibe una misiva del Maestro General P. Miguel Brown, OP, en la que se le destina a uno de los conventos de Francia. Su viaje y su trayectoria, en este caso, finalizará no en París, como era su deseo, sino en Estrasburgo, ante la persistencia de las sospechas. No podemos olvidar cómo todas sus obras habían pasado por las manos de la censura pontificia. A pesar de todo, es recibido con gran entusiasmo por los mismos hermanos dominicos, como si vieses lo que se venía encima. Mayor comprensión tuvo el arzobispo Jean Julien Weber de Estrasburgo, que mantenía en su memoria muy claramente el recuerdo de la represión antimodernista. Esta época, llegará hasta su regreso definitivo al Centro de Estudios de *Le Saulchoir*, y se prolongará por el tiempo de unos once años aproximadamente hasta los inicios del año 1968. Con su humor ardeniense, propio de su región natal, manifestará a algún colega que, a partir de ese momento, los hermanos de hábito le proporcionaron una habitación *normal*, retirándole de la más mísera que había ocupado hasta ese tiempo. Salía de nuevo, el hombre forjado en las grandes dificultades,

la guerra, la vida de prisionero, la cárcel, los campos de concentración, la persecución de su misión intelectual, la censura, el desapropio personal, la soledad, la amargura, la falta de apoyo, la dejadez comunitaria, la insensibilidad, la inseguridad, la incomprensión, el anonimato, la incomunicación y la desvinculación por parte de sus superiores. El miedo a Roma recelaba a las Órdenes religiosas.

El Concilio se inauguraba oficialmente el 11 de octubre de 1962, con el discurso⁶⁵ del papa Juan XXIII. Durante este tiempo conciliar florecen las obras de carácter más íntimo como el *Diario del concilio*, un trabajo que, juntamente con el *Journal de la guerre (1914-1918)* y el *Diario de un teólogo (1944-1956)* son las tres referencias esenciales y fundamentales para comprender lo más profundo de su vida y de su obra. El hecho del nombramiento tuvo en él, ciertas dudas. Se tiene todavía como sospechoso, y la incertidumbre del proceso le da vueltas en su cabeza. Al final accede. No siempre se participaba activamente sino más bien cuando se le solicitaba su opinión concreta. No era una cuestión baladí⁶⁶. Era necesario nadar y saber guardar la ropa. En la primera sesión conciliar no participa o lo hace escasamente. Los cambios se producen a partir de la segunda sesión de 1963⁶⁷. Se compromete en la redacción de diversos documentos⁶⁸ tales como *Dei Verbum*⁶⁹, *Lumen Gentium*⁷⁰ y *Gaudium et spes*⁷¹, con su famoso esquema XIII. Además, lo haría igualmente en *Presbyterorum ordinis*⁷², *Ad gentes*⁷³, *Nostra aetate*⁷⁴ y *Dignitatis humanae*⁷⁵.

⁶⁵ Cf. JUAN XXIII, Discurso de apertura del Concilio Vaticano II: *Gaudet Mater Ecclesia*, en AAS 54 (1962) 786-795.

⁶⁶ Cf. J. FARMERÉE - G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Madrid 2019, pp. 45-46.

⁶⁷ Con distintas consultas en https://www.religiondigital.org/cultura/Yves-Congar-Tercer-Cambridge-rehabilitacion_0_2243775610.html Visto 01-11-2020.

⁶⁸ Cf. J. FARMERÉE - G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Madrid 2019, p. 46.

⁶⁹ CONCILIO VATICANO II, Constitución *Dei Verbum*, en AAS 58 (1966) 817-830.

⁷⁰ CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen Gentium*, en AAS 57 (1965) 5-67.

⁷¹ CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et Spes*, en AAS 58 (1966) 1025-1115.

⁷² CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, en AAS 58 (1966) 991-1024.

⁷³ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad Gentes divinitus*, en AAS 58 (1966) 947-990.

⁷⁴ CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra aetate*, en AAS 58 (1966) 740-744.

⁷⁵ CONCILIO VATICANO II, Declaración *Dignitatis humanae*, en AAS 58 (1966) 930-941

Todo ello recogido en un largo recorrido de tiempo. Habían sido muchos años de trabajo sin descanso ni físico ni psíquico. Influyó la diseminación y la propaganda de ideas. Por eso sus grandes aportaciones están en el ecumenismo, la reforma de la Iglesia, y la vocación de los laicos⁷⁶. Trata de trabajar con los demás teólogos, pero al mismo tiempo tiene el sentido de lo posible, de lo viable y cree que lo mejor es enemigo de lo bueno. Se esfuerza en el trabajo, a veces agotador pero reconfortante. Al igual que Jean Daniélou, cree necesario tener un texto viable, consecuencia de una larga dedicación y estudio⁷⁷. Pero no se confunde respecto a las maniobras y los partidismos que surgen, pero no participa en ninguno de ellos ni de los distintos grupos o clanes existentes. Servirá, ante todo, al Concilio⁷⁸ y nada más que al Concilio. No obstante, se mantuvo alerta. La postura en principio de Yves Marie-Joseph Congar, OP, respecto a la misma convocatoria conciliar, no era nada halagüeña, debido a que san Juan XXIII, mantuvo en principio toda la estructura de la Curia: el cardenal Alfredo Ottaviani siguió al frente de la Sagrada Congregación del Santo Oficio, monseñor Domenico Tardini, que había sido prosecretario de Estado, junto con Giovanni Battista Montini, en los últimos años de Pío XII, eran designados nuevos cardenales en el primer cónclave, siendo elevado Tardini a la secretaría de Estado. Congar lo manifestaría de una manera muy elocuente: *O esto es una locura –y por tanto una catástrofe absoluta– o es obra del Espíritu Santo, en este caso, cualquier cosa es posible*⁷⁹.

Tuvo siempre la gran sensación de que la Iglesia debía renovarse, pues esa fue una constante en la historia de la misma. Es necesario concretar la Buena Noticia y buscar la sintonía que la Iglesia ha ido perdiendo con la sociedad. El Concilio evidentemente promovió la renovación espiritual, la acción misionera, la transformación institucional, el diálogo con los demás, el ecumenismo, el diálogo con las otras religiones, el papel de los laicos. Añade que siguen existiendo los problemas como la transmisión de la fe, la separación entre fe y vida, la cultura en parte secularizada y la necesidad de la renovación y la adecuación para el diálogo con el mundo, el discerni-

⁷⁶ Cf. J. FARMERÉE - G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Madrid 2019, pp. 47-48.

⁷⁷ Cf. H. LEGRAND, “Yves Congar (1904-1995): une passion pour l’unité”, en *Nouvelle revue théologique* 126 (2004) 201.

⁷⁸ Cf. J. FARMERÉE - G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Madrid 2019, pp. 48-49.

⁷⁹ Cf. <http://catequesis.lasalle.es/C/Congar%20Yves.html>. Visto 04-11-2020.

miento del sentido colegial y la vida en común, integrando la tradición eclesial. El sentido del Concilio Vaticano II sería uno de los hitos más grandiosos de la historia de la Iglesia⁸⁰. Este trabajo tuvo un gran desarrollo por la actividad de las propias comisiones preparatorias como posteriormente la propia acción del Concilio⁸¹. Congar fue un hombre adelantado a su tiempo, aunque fuese el mismo Concilio el que se pusiera en su ruta. Sin duda, un hombre de fe honda, profunda, exigente, radical, que le hizo sufrir lo indescriptible por seguir siendo fiel a la Buena Noticia. A pesar de grandes dificultades que sobrellevaba, siempre creyó que el Evangelio iluminaría su fe y se abriría paso ante las zancadillas que soportó estoicamente de la Curia y proyectará su pastoral intelectual desde el seguimiento más humano, más religioso, más espiritual, más creíble, más auténtico del mensaje de Jesús.

Yves Marie-Joseph Congar fue un teólogo del silencio heroico. Él con algunos otros teólogos como Joseph Ratzinger y Henri de Lubac intentaron encontrar una mejor comprensión de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia mediante un necesario retorno a las fuentes y una actualización más adaptada a los tiempos; otros como Karl Rahner, John Courtney Murray buscaron la manera de integrar la teología dogmática con el pluralismo y la libertad religiosa, el orden político de la sociedad con la experiencia humana. Rahner nunca fue invitado a ninguna de la Comisión de sacramentos⁸² que participaba con José Ramón Bidagor Altuna, SJ y Marcelino Zalba Erro, SJ. Otro caso paradigmático fue Henri de Lubac, que para defender sus posturas y la de otro gran jesuita, Pierre Teilhard de Chardin⁸³, se sentía acusado como ante cualquier tribunal.

Entre todos ellos, teólogos proscritos durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, consiguieron llevar adelante los objetivos del Concilio Ecuménico Vaticano II, como fueron: en primer lugar, profundizar el

⁸⁰ Cf. J. S. MADRIGAL TERRAZAS, *Tiempo de Concilio: el Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri Lubac*, Santander 2009.

⁸¹ Cf. J.S. MADRIGAL TERRAZAS, J. S., *El Concilio día a día: documentos e informaciones oficiales del Vaticano II: primera sesión del 11 de Octubre a 8 de Diciembre de 1962*, Santander 2009.

⁸² Cf. J. S. MADRIGAL TERRAZAS, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, pp. 25-45.

⁸³ Cf. J. S. MADRIGAL TERRAZAS, *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander 2009, pp. 41-59.

desarrollo de la fe católica; en segundo lugar, establecer una renovación moral de la vida cristiana de los laicos; en tercer lugar, establecer la disciplina eclesial más conveniente a las condiciones y necesidades de los tiempos presentes; en cuarto lugar, emprender el pertinente diálogo con las otras Iglesias separadas de Oriente y Occidente; en quinto lugar, buscar los puntos de encuentro con las demás religiones, especialmente las monoteístas: judaísmo e islamismo. Esto suponía, lo que se pretendió desde sus inicios, el diálogo con el mundo, la sociedad y los hombres. Se intensificó buscando la adecuación del fondo y la forma, de los tiempos y los espacios en todas las acciones. No se definió ningún tipo de dogma ni se manifestaron condenas; se desarrollaron los nuevos lenguajes acomodándose en un marco más abierto, distendido y vivencial.

7. Congar desde la perspectiva eclesiológica

Su punto de partida será la *recepción* que recoge el proceso por el cual un elemento esencial, que asume como suyo con determinación, que no se ha dado a sí mismo y al mismo tiempo reconoce en lo promulgado una opción que conviene a su existencia. Es algo muy distinto a lo que los escolásticos reconocen como obediencia. Esa recepción otorga un aporte propio de consentimiento, del juicio y manifiesta la vida de un cuerpo que pone en juego toda clase de recursos⁸⁴. La obra de Yves Marie Joseph Congar, OP, tiende a mantener una tensión entre dos puntos: de un parte la tradición y, de otra, la situación actual de la Iglesia. Ya se ha comentado que el servicio a la Iglesia lo sostuvo siempre en forma. Servir a la comunidad eclesial y a la fe inquebrantable en Jesucristo, en toda su riqueza. Jugó un papel determinante en la eclesiológica del siglo XX y del Concilio Vaticano II. Todos los aspectos del estudio, fueron tratados con una gran erudición, con el marco de una excelente cultura y un preciso juicio crítico. También el Concilio Vaticano II asumió con todas las consecuencias la cuestión de la recepción. Confirma la validez al prever el caso de una iniciativa colegial, surgida de los obispos⁸⁵.

⁸⁴ Cf. Y. CONGAR, "La recepción como realidad eclesiológica", en *Concilium* 77 (1972 Jul-Ago) 57-85: especialmente 57-61.

⁸⁵ Cf. Constitución *Lumen Gentium* 22, que puede compararse con el Decreto *Christus Dominus* 4.

Lo sorprendente fue que Yves Congar, OP, que había partido de la eclesiología de santo Tomás de Aquino, OP, llegó a la necesidad de proponer al Concilio, el camino para que la misma Iglesia fuese y se presentara como el itinerario más idóneo para llegar a Dios, asumiendo su propia realidad eclesial y proponiendo el diálogo con la sociedad y el mundo. En el análisis de Congar se percibe claramente la conjunción de dos temas muy importantes eclesiológicamente hablando: uno sería el concepto de Cuerpo místico de Cristo, que ya anuncia el apóstol Pablo en la primera carta a los Corintios (1 Cor. 12, 12-14), donde la Cabeza es Cristo y nosotros los miembros, la Iglesia su Cuerpo místico, y todos son parte de Él y de esta manera somos Iglesia; de otro, ese Cuerpo místico aparece en el sentido bíblico como el nuevo Pueblo de Dios, que está en marcha y va caminando hacia la salvación, pero al mismo tiempo va organizando la ciudad humana, estando siempre en camino hacia la salvación definitiva⁸⁶.

La Iglesia como algo vivo, es progreso y continuidad. A la comunidad cristiana le afecta tanto la continuidad como el progreso. Al ser un ser vivo y superior, las funciones tienden a especializarse, de tal manera que existen partes de la Iglesia que son órganos de mayor funcionamiento mientras hay otros que son órganos de continuidad. De esta manera, las novedades e iniciativas provienen de la periferia, es decir, de las fronteras de la Iglesia. Si los órganos centrales establecen los mecanismos de adhesión a la unidad y la continuidad, ejercen los carismas y aseguran su apostolicidad, son en el cuerpo criterios de vida en la Iglesia una y apostólica. Si hiciésemos la distinción entre estructura de la Iglesia y su vida, su jerarquía cumple esencialmente en la Iglesia la misión de continuidad, de sus bases, principios, misión de conservar la estructura esencial⁸⁷. Por esas razones, la línea de adaptación ha de verse como un movimiento de la Iglesia para hacerse con los principios de renovación de la misma. Por tanto, de la edificación de la Iglesia como comunidad cristiana solo hay una fuente que es Jesucristo. Cabeza de la que el cuerpo recibe toda su existencia, su vida y su crecimiento, piedra fundamental⁸⁸.

⁸⁶ Cf. <https://www.clubdellector.com/entrada-de-blog/la-eclesiologia-de-yves-congar> Visto 05-11-2020.

⁸⁷ Cf. Y. CONGAR, *La reforma en la Iglesia. Criterios históricos y teológicos*, Salamanca 2019, pp. 61-62.

⁸⁸ Cf. Y. CONGAR, *Por una Iglesia servidora y pobre*, Salamanca 2014, pp. 70-71.

8. Congar desde la perspectiva del laicado

El tema del laicado, su teología, su dimensión, la importancia que tenía en Congar fue decisiva desde el principio de su trabajo y vocación dominica. Sus inicios son de los años treinta del siglo XX. Antes del desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Tras el impulso del P. Marie-Dominique Chenu, OP, tomó cuerpo el estilo de desarrollar la teología por la vía de la Palabra de Dios que requiriera a los hombres en la misma historia⁸⁹. De ahí siguiera el fundamento teológico a la nueva concepción de la Iglesia, que tomaba fuerza mediante todo el movimiento litúrgico. Congar manifestará siempre que la mitad de la teología que sabía se lo debía a la liturgia. Influyó de manera decisiva Odo Casel (1886-1948), benedictino de la Abadía de María Laach que estudió en profundidad la liturgia cristiana.

Congar estudió la vocación y el papel de los laicos desde el principio de sus estudios formativos de filosofía y teología. Entroncando con la idea del Cuerpo místico de Cristo, desde su eclesiología con el nuevo Pueblo de Dios, estos laicos debían anunciar, desde sus vidas santas, iluminar sus propios ambientes familiares, profesionales, sociales, personales, culturales, económicos y políticos, mediante la luz del Evangelio siendo sus anunciadores. Así lo resumió en su obra *Jalones para una teología del laicado*, escrito en 1953: la salvación cristiana engloba y asume la liberación en todos esos órdenes, y así otorgándoles plenitud y profundidad en la trascendencia⁹⁰. Desde el punto de vista teológico, la reflexión y el pensamiento de Congar, mantiene su gran audacia y su actualidad hoy en día. Otro filósofo que describe la potencialidad de la vocación laical es, sin duda, Jacques Maritain, como hombre comprometido, como ferviente católico y de fe sincera. Fue una de las influencias más notables durante el siglo XX. San Pablo VI, fue un gran admirador suyo. El compromiso personal de Yves Marie-Joseph Congar, OP, con el desarrollo conciliar y la sinodalidad⁹¹ fue extraordinario.

⁸⁹ Cf. <https://es.zenit.org/2001/03/25/yves-congar-el-silencio-heroico-de-un-teologo/> Visto 31-10-2020.

⁹⁰ Cf. <https://www.clubdellector.com/entrada-de-blog/la-elesiologia-de-yves-congar> Visto 05-11-2020.

⁹¹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, “El fundamento teológico de la sinodalidad”, en *Scripta theologica* 48 (2016) 645-665.

Se puede destacar los estudios que recogen especialmente el tema de los laicos en la Iglesia. Se trata de cuatro documentos: en primer lugar, la constitución *Lumen gentium*, de manera particular en el capítulo 4, de los números 30-38, expresa el ser y la misión del laico en la Iglesia; en el capítulo 2, habla del Pueblo de Dios, en el capítulo 5, describe la vocación universal a la santidad; en segundo lugar, la constitución *Gaudium et spes*, nos presenta el diálogo de la Iglesia con la sociedad, el mundo. De aquí abre la puerta a los laicos en los amplios lugares y espacios de acción, sobre todos los aspectos de la vida; en tercer lugar, el decreto sobre el apostolado de los laicos, recogido en *Apostolicam actuositatem*, dedicado integrante a ellos. También el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes divinitus*, pone de manifiesto en la exigencia ineludible que los fieles cristianos poseen en la evangelización, en la proclamación y en la promoción humana. Los laicos poseen una función real, profética y comunitaria en la Iglesia⁹². Su gran dedicación fue poner al descubierto su vocación porque los laicos, aunque parezca mentira, después de dos milenios, son también Iglesia. Este descubrimiento puso en jaque a la teología tradicional; no fue fácil ponerlo por escrito en los distintos documentos del Concilio. La Iglesia había tardado mucho tiempo en darse cuenta y descubrirlo.

9. Congar desde la perspectiva del ecumenismo

El tema del ecumenismo ha sido siempre la asignatura pendiente de la Iglesia y de los planes de formación de los seminarios y centros teológicos. Congar lo aprendió de manera muy natural, entre otros motivos por la trayectoria de su familia, de la formación recibida, la capacidad de sintonizar de manera cordial, amable y abierta para tener amistades de toda condición: ateos, agnósticos, protestantes, ortodoxos, judíos, etc. Su vida dio muchas vueltas a lo largo del tiempo. Su procedencia francesa, de un lugar que hace frontera con Alemania, la experiencia de ambas guerras mundiales. Sus contactos durante el tiempo de prisión que le puso en contacto con judíos, anglicanos y reformados hicieron crecer en él, la necesidad del encuentro, del diálogo, de la unidad de todos los cristianos que le conduciría irremediabilmente a la cuestión ecuménica con toda la fuerza

⁹² Cf. CONGAR, Y., “*Jalons pour une théologie du laïc*”, Paris 1954, pp. 314-487.

de su compromiso religioso. No era cuestión que los demás, los otros, volvieran a casa, pidieran perdón y expiasen sus culpas. Congar trató siempre de buscar los canales del diálogo para poder encontrar la plena verdad de la Iglesia⁹³.

El Concilio Vaticano II, introdujo una eclesiología de comunión, de manera imperfecta, del mismo que asumió una pneumatología, igualmente de modo imperfecto, pero real. Una y otra se han aplicado al problema ecuménico que, junto con el mundo, con toda su amplitud, ha sido el horizonte de trabajo. Es más, al hablar de los demás cristianos clarifica: “*Se añade a esto la comunión en la oración y en otros bienes espirituales, incluso una verdadera unión en el Espíritu Santo. Este actúa, sin duda también en ellos y los santifica con sus dones y gracias*”⁹⁴. El ecumenismo, según el Concilio y que san Pablo VI retomó, es el de la comunión imperfecta. Sus posibilidades y sus consecuencias están más allá de haber sido agotadas, porque el Espíritu Santo sigue trabajando, mucho más que todos nosotros⁹⁵. Por otra parte, hay que admitir que un ecumenismo católico no puede olvidar nunca que la Iglesia de Cristo y de los apóstoles existe, y a partir de ella, tendiendo a valorizar los recursos de su catolicidad, intentando integrar y respetando todas las variedades legítimas⁹⁶. Congar siguiendo a san Agustín aduce: “*la catolicidad es como el ramaje de un gran árbol vitalmente enraizado sobre la unidad del tronco, no como conjunto de ramas cortadas que se amontonan alrededor del árbol*”⁹⁷. El lunes 16 de noviembre de 1964, conocida como semana negra del Concilio. Ante esta situación se han hecho muchas modificaciones del texto sobre ecumenismo, tienen constantes consideraciones y modificaciones al texto ya presentado. El cardenal Pericle Felici, al frente de la secretaría general y de los trabajos conciliares, anuncia el miércoles que la votación definitiva será al día siguiente. Congar la llamará mañana catastrófica desde el clima

⁹³ Cf. <https://es.zenit.org/2001/03/25/yves-congar-el-silencio-heroico-de-un-teologo/> Visto 31-10-2020.

⁹⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen Gentium*, 15, en AAS 57 (1965) 19-20.

⁹⁵ Cf. CONGAR, Y., *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*, Salamanca 2012, pp. 61-62.

⁹⁶ Cf. CONGAR, Y., *La reforma en la Iglesia. Criterios históricos y teológicos*, Salamanca 2019, p. 119.

⁹⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermón* 46, 8, 18: PL 38, 280-281.

ecuménico. Congar advertirá que deseando contentar a todos, los hermanos separados, dudan de nosotros. La única alternativa es clara: seguir trabajando⁹⁸. Por fin el día 20, en la Congregación general, entre otros documentos, queda aprobado el texto *De Oecumenismo*, con 2129 votos, 2054 a favor, 64 en contra, 6 *iuxta modum* y 5 nulos⁹⁹.

10. Balance

El P. Yves Marie-Joseph Congar, OP, fue un hombre ejemplar desde la perspectiva de un religioso entregado y llevado por una profunda vida de fe. Un hombre perteneciente al siglo XX, que aprendió a discernir los signos de los tiempos en la experiencia de las dos guerras mundiales, sufrimiento, refugiados, desplazados, víctimas, opresiones que necesitaban una palabra de aliento por parte de la Iglesia católica. De aquí, apareció una gran documentación del magisterio social, iluminados por la misericordia. De hecho, se puede afirmar, que es uno de los grandes teólogos que influyeron en la renovación teológica y eclesial del Concilio Vaticano II. Para eso tuvo que llevar adelante una vida de fe exigente, pero asumida desde la propia experiencia en numerosas ocasiones negativas y contrarias a la esencia del Evangelio. Un proceso destructivo para cualquier persona como la soledad, el aislamiento, las acusaciones, el sistema inquisitorial, la falta de seguridad jurídica, la hipocresía, la delación, el menosprecio de la misma Orden de Predicadores, la censura, la supresión de toda actividad docente, literaria, el ensañamiento con dolor, el testimonio de una conciencia desgarrada que piensa en su futuro vocacional, requiere de un coraje impresionante, una profundidad religiosa y ardiente espiritualidad.

A veces la vida juega malas pasadas cuando te encuentras de bruces con el paredón de la falta de compasión, de fraternidad, de misericordia. Son numerosas las ocasiones que se presentan en conflicto las instituciones y la conciencia personal. No de ahora, ha sido de siempre. Reconocer el pasado, situarse en el presente y mirar al futuro. Congar llevó este compromiso y cri-

⁹⁸ Cf. J. S. MADRIGAL TERRAZAS, "No hay *ressourcement* sin dialogo ecuménico. El diario conciliar de Yves Congar", en *Dialogo ecuménico* XXXIX (2004) 273-314: especialmente 301-307.

⁹⁹ Cf. *Acta Synodalia, Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, vol III, pp. 636-637.

ticó la vida institucional de una Iglesia que se parapetaba en la Curia romana. La Iglesia no es la Curia. Esto le llevaría a pagar un precio muy alto al manifestar un testimonio ineludible de decir la verdad. Cuando se pone en tela de juicio las instituciones, entre ellas la Iglesia, hay que tener los suficientes arrestos para saber a qué nos podemos enfrentar si se piden reformas; cuando se reivindica la necesaria libertad de la persona, y se responde con la supresión de sus derechos inalienables; ante la crítica sincera del papel que juega la jerarquía de la Iglesia, Congar responderá que los obispos están mirando siempre a Roma. No obstante, su vida se fundamenta en el concepto de la obediencia aprendida desde los primeros tiempos del noviciado.

Pone de manifiesto que la Iglesia es *Una*, aunque en la actualidad esté dividida. Por eso su labor de estudio de la eclesiología y su interés primordial por la unidad de los cristianos, llevando adelante el ecumenismo. La Iglesia es *Santa*, pero no por sí misma, sino por su cabeza que es Cristo. Esa santidad, no es privativa de sus miembros que son pecadores, sino de su ser que es el ámbito de la presencia divina, que se apiada de la miseria humana. La Iglesia es *Católica*, porque es universal que asume todos los tiempos y espacios y que permanecerá hasta el final de los tiempos. Va unido a la capacidad de asumir los valores humanos y la indistinta cultura. Por eso la necesidad de seguir inculturando el Evangelio en cada sociedad. Por último, la Iglesia es *Apostólica*, porque está fundada por Cristo y fundamentada en los apóstoles, pero teniendo especialmente en cuenta la sinodalidad. De aquí el compromiso de Yves Congar por la vocación de los laicos con un compromiso no solo eclesial sino secular. La salvación de Jesucristo tiene que tener en cuenta, aclara Congar, la acción liberadora de tipo personal, social, cultural, educativo, económico y político. Solo puede hacerse desde la fe, respetando siempre el sentido de la pluralidad en la misma Iglesia. De lo contrario, podemos estar abocados a la intransigencia, la intolerancia y la ambivalencia. El camino ecuménico debiera ir buscando la unidad en la diversidad y nunca en la uniformidad. El camino interreligioso debiera hacerse desde un mayor conocimiento mutuo y sin prejuicios.

11. Conclusión

En primer lugar, el P. Yves Marie-Joseph Congar, OP, investigó, reflexionó, enseñó, estudió y difundió el ecumenismo y la vocación laical y el diálogo interreligioso en todas las dimensiones de la teología.

En segundo lugar, el P. Congar buscó opciones de encuentro para el diálogo con todos los concernidos de las Iglesias, tanto de Oriente como de Occidente fundamentándose en que unía más que lo que separaba.

En tercer lugar, partiendo de una nueva eclesiología estableció los cimientos de la comunión y del nuevo Pueblo de Dios, desde la sinodalidad y la visión del Cuerpo místico de Cristo que le llevaría al desarrollo conciliar de la acción del Espíritu Santo.

En cuarto lugar, Congar asume fielmente desde la profesión religiosa en la Orden de Predicadores, el sentido profundo de la obediencia, a pesar de todas las contrariedades que sufre a lo largo de su vida, es realmente ejemplar.

En quinto lugar, Congar religioso dominico, mantiene la tensión eclesial desde su vida personal, sobre la fe recia, la audaz valentía, el compromiso vivencial que le hace estar constantemente buscando caminos de encuentro y solidaridad.

En sexto lugar, se le puede ver como el intelectual católico, que amaba a la Iglesia, que se hacía pertinentes preguntas y buscaba adecuadas respuestas. No era nada fácil la tarea que emprendió, pero nunca le faltó ni ánimo ni entusiasmo.

En séptimo lugar, fue un hombre adelantado a su tiempo, con una inmensa visión de futuro, especialmente referida a la situación de la Iglesia católica, ya desde los años previos a la Segunda Guerra Mundial, como a los posteriores, sobre todo la década de los cuarenta y cincuenta.

En octavo lugar, por las circunstancias personales y eclesiales, se vio proscrito, relegado y apartado de la enseñanza de la teología, de las clases, de los libros, de las publicaciones, de las conferencias, de los congresos, siéndole prohibida la asistencia a cualquier reunión ecuménica, entrevistarse con los hermanos acatólicos, y sufriendo sucesivamente hasta tres exilios: Jerusalén, Roma y Cambridge y sus respectivas condenas.

En noveno lugar, la rehabilitación llegó con la subida al pontificado de Angelo Roncalli como Juan XXIII, que le nombra perito del inminente Concilio. Fue decisiva la acción del arzobispo Jean Julien Weber de Estrasburgo, que le ofreció su diócesis y le llevaría como su teólogo. Fue el hecho determinante.

En décimo lugar, al P. Yves Marie-Joseph Congar, OP, le llega ya muy tardíamente el nombramiento de cardenal de la Iglesia por manos de san

Juan Pablo II, el 26 de noviembre de 1994 en el año antes de su fallecimiento. Este se produjo el 22 de junio de 1995 en el Hospital militar de *Les Invalides* en París. Fue galardonado, después de la guerra, con el máximo honor de la República Francesa: la Legión de Honor.

OBRAS ORIGINALES DE YVES CONGAR

- CONGAR, Y., *Verdadera y falsa reforma en la iglesia Salamanca*, Sígueme 2014.
- CONGAR, Y., *Llamados a la vida*, Barcelona 1988.
- CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983.
- CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Barcelona 1977².
- CONGAR, Y., *La crisis de la Iglesia y Monseñor Lefebvre*, Bilbao 1976.
- CONGAR, Y., *Vocabulario ecuménico*, Barcelona 1972.
- CONGAR, Y., *Entre borrascas: la Iglesia hoy afronta su futuro*, Estella (Navarra) 1972.
- CONGAR, Y., *Esta es la Iglesia que amo*, Salamanca 1969.
- CONGAR, Y., *Los caminos del Dios vivo*, Barcelona 1967².
- CONGAR, Y., *Cristianos desunidos: principios de un ecumenismo católico*, Estella (Navarra) 1967.
- CONGAR, Y., *Jesucristo nuestro mediador nuestro Señor*, Barcelona 1967².
- CONGAR, Y., *Cristianos en diálogo: aportaciones católicas al ecumenismo*, Barcelona 1967.
- CONGAR, Y., *Pentecostés*, Barcelona 1966².
- CONGAR, Y., *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1965³.
- CONGAR, Y., *Santa Iglesia*, Barcelona 1965.
- CONGAR, Y., *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona 1965².
- CONGAR, Y., *Aspectos del ecumenismo*, Barcelona 1965.
- CONGAR, Y., *Amplio mundo mi parroquia: verdad y dimensiones de la salvación*, Estella (Navarra) 1965.
- CONGAR, Y., *La tradición y la vida de la Iglesia*, Andorra 1964.
- CONGAR, Y., *La tradición y las tradiciones*, San Sebastián 1964.

- CONGAR, Y., *Sacerdocio y laicado: Ante sus tareas de evangelización y civilización*, Barcelona 1964.
- CONGAR, Y., *La reforma en la Iglesia. Criterios históricos y teológicos*, Salamanca 2019.
- CONGAR, Y., *La tradition et les traditions*, Paris 1960-1963.
- CONGAR, Y., *Eglise et papauté: regards historiques*, Paris 1994.
- CONGAR, Y., *La tradition et la vie de l'Église*, Paris 1984².
- CONGAR, Y., *Martin Luther, sa foi, sa réforme: Études de théologie historique*, Paris 1983.
- CONGAR, Y., *Diversités et communion: dossier historique et conclusion théologique*, Paris 1982.
- CONGAR, Y., *Un peuple messianique: l'Église, sacrement du salut : salut et libération*, Paris 1975.
- CONGAR, Y., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971.
- CONGAR, Y., *L'Église: de Saint Augustin a l'époque moderne*, Paris 1970.
- CONGAR, Y., *Cette Église que j'aime*, Paris 1968.
- CONGAR, Y., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1968², Salamanca 2014.
- CONGAR, Y., *Situation et taches présentes de la théologie*, Paris 1967.
- CONGAR, Y., *Jésus-Christ: notre Médiateur, notre Seigneur*, Paris 1966.
- CONGAR, Y., *Chrétiens désunis: principes d'un oecuménisme catholique*, Paris 1964.
- CONGAR, Y., *Le mystère du temple ou L'économie de la présence de Dieu a sa créature de la Genèse a l'Apocalypse*, Paris 1963².
- CONGAR, Y., *Sacerdoce et laïc: devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1962.
- CONGAR, Y., *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1961.
- CONGAR, Y., *After Nine Hundred Years The Background Of The Schism Between The Eastern And Western Churches*, New York 1959 (Versión electrónica).
- CONGAR, Y., *Sacerdoce et laïc dans l'église*, Paris 1947 (Versión electrónica).
- CONGAR, Y., "La recepción como realidad eclesiológica", en *Concilium* 77 (1972) 57-85.

CONGAR, Y., *Por una Iglesia servidora y pobre*, Salamanca 2014.

DIARIOS PERSONALES

CONGAR, Y., *Journal de la guerre, 1914-1918*, Paris 1997.

CONGAR, Y., *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Paris 2000.

CONGAR, Y., *Mon journal du concile*, Paris 2002.

CONGAR, Y., *El Concilio día a día: documentos e informaciones oficiales del Vaticano II: primera sesión del 11 de Octubre a 8 de Diciembre de 1962*, Madrid 1963.

CONGAR, Y., *Diario del Concilio: segunda sesión*, Barcelona 1964.

CONGAR, Y., *Diario del Concilio: tercera sesión*, Barcelona 1965.

CONGAR, Y., *Diario del Concilio: cuarta sesión*, Barcelona, 1967.

La biblia en los catecismos (I)

LUIS RESINES

Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid

Resumen: La enseñanza que se desprende de la lectura de unos catecismos seleccionados permite comprobar la muy diversa importancia que se ha dado a la Biblia en la transmisión de la fe. Se encuentran todas las posturas, desde el aprecio cordial, al silencio absoluto. En la mayoría de los catecismos no seleccionados, casi no se menciona la Biblia. Esta reflexión ayuda a entender que los católicos hayamos vivido en España de espaldas a la Palabra de Dios.

Palabras clave: Biblia, catecismo, marginación, aprecio.

Abstract: The teaching proceeded by reading some selected catechisms may possible to see the very variable importance attributed to the Bible in the task of communicating the faith. There are all possibilities: from the most sincere value, to the absolute silence. In the most number of non selected catechisms, the Bible is practically uncited. This reflexion shows how the spanish catholics have lived back-wards the word of God.

Key words: Bible, catechism, margination, value.

«La lectura de la Biblia no es necesaria a todos los cristianos, enseñados como están por la Iglesia». (*Catecismo* prescrito por Pío X, 1905)

«Lo que la Iglesia enseña procede de Dios, fuente de toda verdad» (*Catecismo alemán*, 1955)

«Este catecismo tiene por objeto exponer claramente la doctrina viva de la fe; pero en la Sagrada Escritura se encontrará siempre más vida, más calor, fuerza y verdad» (*Catecismo holandés*, 1966).

Introducción

A la hora de hacer una adecuada presentación del mensaje cristiano, se han seguido caminos bien diversos con el paso de los años, porque cada uno de los que han emprendido esta tarea lo ha realizado a partir de sus criterios, inmersos en el tiempo que le ha tocado vivir. No puede ser de otra forma. De ahí que sea lógico percibir diferencias en la transmisión de la fe entre unos catequistas y otros, entre unos catecismos y otros, entre unos autores de catecismo y otros.

Siempre se ha pretendido transmitir la fe cristiana, aunque esta ha variado. A más de uno podría parecer que la afirmación anterior resulta escandalosa. Y ciertamente lo sería en el sentido de que se pudiera afirmar una cosa que antes se negaba, o que se dijeran cosas diversas de lo que dicen los cristianos de otras épocas o lugares. Es claro que no hay que discurrir por ese camino.

La senda válida para hablar de variaciones es la que considera los progresivos enriquecimientos, los diversos enfoques, las afirmaciones complementarias, las explicaciones que despliegan cuanto se ha presentado de forma sucinta,... Y en esto sí que hay variedad.

Es claro que existen unas constantes, serenamente mantenidas, como pueden ser: la transmisión y explicación de la síntesis de la fe, la invitación a conocer la oración cristiana e incorporarla de modo natural en la vida del creyente, la presentación de unas normas de conducta que tratan de marcar caminos para el diario comportamiento, la oferta de un bloque de valores que el cristianismo hace suyos y que desea sean participados por cada cristiano,...

Entre el cambio arbitrario y acomodaticio, y la fijación ceñida a la pura repetición mecánica, hay un espacio muy grande. Este espacio alberga numerosísimas variantes a la hora de presentar la misma e idéntica fe. Cada una de sus afirmaciones se puede expresar de manera diferente; pero no es solo una cuestión de expresión. Cada una de sus afirmaciones puede hacer ciertos subrayados; pero no es solo una cuestión de acentos. Y lo que parece que ha quedado perfectamente establecido en un momento determinado, y también perfectamente expresado, necesita ser repensado y reformulado en otro momento de la historia.

Cabría pensar que se trata de un terreno deslizante, en el que prima la falta de seguridad en lo que se dice y se presenta. No hay tal. Hay mucha

más seguridad y convicción de lo que parece. Pero no es igual presentar una enseñanza a un niño que a un adulto; a una persona culta o a quien carece de cultura; a alguien que ha de ejercer una responsabilidad, que a quien no la tiene; a quien ha vivido en el siglo XIII, o a quien vive en el siglo XXI,...

Esa fuente de tantas variaciones justificadas, aparece lógica a los ojos de quien tenga un mínimo de sentido común, dada la necesidad de adaptación a los tiempos, los auditorios, las personas individuales, las mentalidades, las actitudes cordiales respecto a la propia fe. Es el principio que ha imperado y que ha hecho posible la ingente abundancia de catecismos, por encima de todos los intentos de centralización y unificación que se han pretendido.

Tales intentos de unificación se han justificado de forma muy común en el hecho de que, como se trata de la misma e idéntica fe, todos los que participan de ella deberían expresarla igual. Esta bienintencionada afirmación, centrípeta, choca con la opuesta, centrífuga, según la cual, aun diciendo lo mismo cada uno lo entiende y expresa a su manera.

El deseo de «decir lo mismo» ha dado origen a las fórmulas más sintéticas de fe, a los «credos», que en breves sentencias condensaban los convencimientos para que todos los que las expresaran se identificaran entre sí como cristianos. El «entenderlo y expresarlo a su manera», por el contrario, obliga a las explicaciones diversificadas, que no contradictorias.

Y al tratar de buscar un asidero al que todos pudieran aferrarse y del que pudieran obtener certeza, seguridad, y mutua identificación de todos los miembros de la Iglesia, los ojos se han centrado en la Escritura, en la Biblia, en la Palabra de Dios. Esto es mucho más que simple moda, porque se trata de mostrar que el fundamento último no hay que buscarlo en la afirmación de tal o cual autor –por inteligente que sea, o por considerado que esté– sino que se trata de enseñanzas que tienen su fundamento en la propia palabra de Dios.

En modo alguno se trata de recurrir a una autoridad superior, inapelable, que silenciara todos los problemas, las dudas, las diferencias, o los cambios. La palabra de Dios no tiene esta finalidad, como si se tratara de un tribunal supremo, frente al cual ya no cabe recurso. La consideración es mucho más honda, más viva y más rica: se trata de considerar la iniciativa que el propio Dios ha tenido de proporcionar a quien está dispuesto

a escucharle unas pautas que muestren su deseo y su voluntad. Frente a los deseos a la desesperada de una humanidad que buscara por su cuenta cómo actuar para adivinar o sospechar los deseos de Dios; o frente a la pesante sensación de un dios que guardara silencio obstinado y nada quisiera expresar, el cristianismo –y las religiones del libro– proclaman que en sus respectivas literaturas sagradas se encuentra expresada con palabras humanas la voluntad y los deseos de Dios para sus seguidores.

De ahí que en el cristianismo –y en el judaísmo– la Biblia tenga una consideración de la que no goza ningún otro libro, una estima que hace que el libro sea libro «sagrado», porque conecta al hombre con Dios y a Dios con el hombre.

Parece, pues, que con la simple consulta y repetición de las afirmaciones contenidas en la biblia, sería más que suficiente para despejar todas las variaciones, cambios, formulaciones o enfoques diversos que se pudieran dar al transmitir la fe. El asunto, sin embargo, es más complejo, como saben todos los que se han aproximado a las páginas de la biblia, porque hay que tratar de ver «lo que el autor dijo», y «lo que el autor quiso decir», incluyendo tanto al autor humano, transmisor de la palabra divina, como al propio autor divino, al mismo Dios, que se expresa con palabras humanas.

Como consecuencia, el recurso a la biblia para la recta transmisión de la catequesis debería ser prácticamente obligado. Y, sin embargo, no siempre ha sido así. Con más frecuencia de lo que cabría pensar, la catequesis ha ido elaborando sus propias síntesis, sus formulaciones y propuestas, y, en bastantes ocasiones se ha ido alejando de la biblia. Y lo que parecía que no se podía producir, ha sucedido: el silencio de la palabra de Dios.

No es que la catequesis propusiera cosas distintas de las afirmaciones de la palabra de Dios, ni que actuara al margen de ella. Pero al arribar a una serie de afirmaciones establecidas y organizadas con un determinado esquema y sustentadas por el sentir unánime de que estaba transmitiendo la fe genuina, hizo que en muchas ocasiones se prescindiera de la palabra de Dios, como algo que no era preciso citar, que no tenía que complicar los conocimientos de los catecúmenos, puesto que ya estaba suficientemente articulado y establecido en las síntesis ofrecidas por los catecismos.

Y en ocasiones se llegó a una cierta «sacralización» del catecismo, como si fuera impensable cambiar o retocar nada; o como si, revestido de

indiscutible autoridad, hubiera de repetirse inalterable, porque sus expresiones resultaban aquilatadas y perfectas, inamovibles.

De aquí, que, cuando en la catequesis se produjo una renovación metodológica a comienzos del siglo XX y se trataba de incorporar las principales enseñanzas bíblicas, se producía una notable dificultad, expresada por uno de los catequetas españoles más notables, como un conflicto entre la biblia y el catecismo; y para armonizarlos, no había más solución que «desencuadernar la biblia o desencuadernar el catecismo», a fin de insertar junto a las afirmaciones dogmáticas o morales las oportunas frases bíblicas. O, al contrario, preferir transmitir los principales contenidos bíblicos, y, a la par, extraer a renglón seguido las principales consecuencias que se derivaban para la fe, las cuales en los catecismos se formulaban con otro tipo de lenguaje.

El estudio que sigue trata de mostrar las relaciones mutuas entre estos dos polos, la palabra de Dios, y la síntesis de la fe: la biblia y el catecismo. Es claro que, con el paso de los años, esas relaciones han sido de lo más variado. Conocerlas, al menos en sus momentos más relevantes, puede conducir a que la reflexión de lo que se ha hecho bien o mal por parte de los que han educado la fe del pueblo cristiano conduzca a una situación en que tal antagonismo aparente se cambie en una conjunción en que biblia y catecismo caminen de la mano.

En modo alguno se trata aquí de hacer una recopilación de todos los lugares en los que en el pasado y en el presente se ha insistido en la importancia de la palabra divina para la presentación de la fe cristiana. Sería labor interminable. Ahí está la amplísima muestra que se podría recoger de todos los grandes escritores eclesiásticos que han destacado además por sus catequesis (Cirilo de Jerusalén, Gregorio Magno, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Agustín de Hipona...), a los que jamás se caía de los labios, o de la pluma, la referencia a la Escritura como algo natural, habitual, de lo que no sabían desprenderse.

En este estudio hago un recorrido a vuelapluma, desde la edad Media hasta nuestros días, para establecer un contraste, que aparecerá más nítido al comparar unas épocas con otras; entre los tiempos anteriores al Vaticano II y los posteriores a él. No hay más remedio que hablar con since-

ridad de que antes del Vaticano II, la presencia de la palabra de Dios en la catequesis fue casi siempre escasa y pobre, en las ocasiones en que se producía. No era nada raro que ni siquiera apareciera a los ojos de los catequizados, para los que la biblia resultaba algo lejano y desconocido. Parecía natural y lógico apelar, sin más, a lo que estaba escrito en las páginas del catecismo correspondiente, fuera el que fuera, porque lo que allí constaba era verdad indiscutible, verdad católica. Y no había que apelar a ninguna instancia superior.

Desde tiempos remotos hasta el Vaticano II, en la práctica, la palabra de Dios había sido relegada a una mera función carente de fuerza. En la lectura personal, subsistía la idea tridentina de que debía pedirse permiso para la lectura, permiso que se concedía únicamente a las personas con un nivel de formación adecuado para que la consulta directa no les causara perturbación. En algún caso, en alguna orden religiosa, el texto bíblico existía, aunque estaba cerrado en un cajón con llave, y se acudía a él si había alguna causa relevante que lo justificara.

En la liturgia, la presencia de lecturas bíblicas se había mantenido inalterable, pero en latín (como toda la liturgia), lo que privaba a la mayoría de los fieles del contacto directo. Incluso hubo alguna situación ridícula, porque correspondía la lectura primera de ese día al episodio de Susana, acusada por los dos jueces inicuos (lunes de la quinta semana de cuaresma), considerado como un pasaje escabroso; en consecuencia se hacía salir de la capilla del colegio a todos los menores durante el tiempo de la lectura, para evitar posibles escándalos; y eso a pesar de que la lectura pública se llevaba a cabo en latín.

En los tiempos más cercanos al Vaticano II, aparecieron los misales bilingües que posibilitaban la cercanía a la lectura latina, siempre en lectura personal e íntima. En la catequesis, se utilizaban corrientemente catecismos que nunca citaban la biblia; y como tales textos eran los que andaban en manos de los niños que habían de aprenderlos, la consecuencia es que la palabra de Dios resultaba absolutamente desconocida para quienes se estaban formando en su fe cristiana.

Con la celebración del Vaticano II, irrumpe con fuerza en la Iglesia católica la preeminencia de la palabra de Dios a la que se reconoce el lugar que debe tener y que nunca debió perder.

Naturalmente, carece de sentido repetir el célebre verso de Jorge Manrique: «... cualquiera tiempo pasado fue mejor...».

Lo que ha sucedido antes de nosotros no debe ser magnificado, ni tampoco desechado. Nos ilumina el aprender la lección de lo que otros hicieron en orden a emplear bien o mal la biblia a la hora de la catequesis; no aprenderlo es de tontos. Extraer lo positivo de la lección para quedarse con ello, para repetirlo, adaptándolo a la situación presente, es algo positivo. Y es cierto que hubo quien lo hizo bien.

Sacar la consecuencia de lo mal hecho, para evitarlo, tiene igualmente mucho de positivo, porque equivale a escarmentar en cabeza ajena. Y también hubo quien utilizó mal la biblia en la catequesis, o quien la desconoció, simplemente. Esto equivale a deducir que el pasado no es neutro, no es inerte, no es algo que se pueda desconocer.

Posiblemente quien utilizó adecuadamente la biblia al transmitir la fe, disponía de una alta estima del texto bíblico, al que concedía la importancia que le corresponde en verdad. No hay más remedio que reconocer, sin embargo, que la tendencia a la utilización exclusiva del texto conocido como *Vulgata*, la versión más divulgada de la biblia, tuvo sus consecuencias. El gigantesco esfuerzo de san Jerónimo al traducirla al latín, con los mejores manuscritos que entonces pudo consultar, merece todo tipo de respetos. Con el texto puesto en latín, y fijado como inalterable, el sistema resultó válido mientras las personas continuaron hablando en latín.

Pero cuando aparecieron las lenguas romances, derivadas de aquél, el latín empezó a retroceder, y por consiguiente el empleo de la biblia. Ésta quedó relegada al uso litúrgico, cada vez más distanciada de los fieles, y a los documentos de tipo oficial. Pero la biblia ya empezaba a ser algo extraño para la inmensa mayoría. Si a esto hay que añadir que los manuscritos bíblicos eran voluminosos y caros, se suma un nuevo factor al distanciamiento entre la fe sencilla del pueblo cristiano, y el conocimiento bíblico.

Lutero exageraba cuando afirmaba irónicamente: «En seiscientos años ningún papa, ningún cardenal ha leído la Biblia»; o aunque rebajara las cifras, cuando aseguraba: «nadie leía la Biblia hace treinta años; era una perfecta desconocida». Había una intención marcada de presentarse

como el protagonista en sentido etimológico, el primero que lo había hecho. Algo de razón tenía, como en todas sus afirmaciones, porque el clero bajo, el sacerdote de parroquia rural o urbana, no disponía del texto de la biblia ni podía acceder fácilmente a él; era una especie de privilegio de los monasterios, conventos y catedrales –no todos–. Solían repetirse las frases y enseñanzas más comunes, ordinariamente coincidentes con los textos litúrgicos, de los que necesariamente había que tener copia para las celebraciones. Pero es evidente que eso no era toda la biblia. Los más interesados e inquietos buscaban y apetecían esa lectura, que era privilegio de unos pocos.

Nada tiene, pues, de extraño que el texto bíblico resultara desconocido para la inmensa mayoría de los cristianos. Solo la llegada de la imprenta hizo posible la divulgación en términos masivos. Y aunque al principio se imprimió el texto latino, con la limitación consiguiente, pronto los autores, empapados de la corriente humanista de retorno a las fuentes, trabajaron en esa dirección. El retorno a las fuentes cristianas no solo hizo posible la recuperación de textos patrísticos, sino sobre todo la de la fuente de las fuentes, la propia biblia. Erasmo, no satisfecho con la versión común, publicó con sentido crítico el nuevo testamento en latín y griego, revisado en cuanto a los conceptos que se expresaban con relación a los que se venían utilizando; además la consulta de nuevos manuscritos enriquecía la traducción de manera hasta entonces insospechada. No fue el único que trabajó en esa dirección. Y eso hizo posible una amplia difusión bíblica, un mejor conocimiento, una utilización que no resultara excepcional. Si esto se vertía, además, en la catequesis al pueblo sencillo, a este llegaba, indirectamente, la riqueza del texto bíblico.

1. LA EDAD MEDIA

Hoy son bastante conocidos una serie de catecismos medievales; bastantes más que los poco y mal documentados que se conocían hace unos años. Con excepciones, la tendencia que está plasmada en la mayor parte de los catecismos medievales consiste en recopilar una serie de formularios, agrupados según un orden que se había hecho tradicional, y que suele estar carente de explicaciones. Esos formularios están agrupados en torno

a unas cifras para facilitar su aprendizaje de memoria: las siete peticiones del padrenuestro, los diez mandamientos, los siete artículos de la fe correspondiente a la divinidad y los otros siete relativos a la humanidad de Cristo, las tres virtudes teologales,...

Acorde con este sistema tan simple, la formación de los cristianos corrientes, consistía, en el mejor de los casos, en aprender de memoria y repetir esas series sin confusión, sin vacilación. De esta forma, el cristiano que sabía su fe, sabía en términos generales una serie de formularios que le habían sido proporcionados y que ya le venían establecidos. Pero carecían ordinariamente de explicación, por lo cual los cristianos carecían, lógicamente, de una formación razonada y bien propuesta que justificara los motivos de la fe, y lo que se contenía en cada afirmación. Esto solía estar reservados para quienes tenían la suerte de estudiar (escuelas catedrales o monacales), y, en un segundo momento, los selectos alumnos de las universidades. Pero estas excepciones no tenían nada que ver con el rasero en que se movía la inmensa mayoría de los cristianos.

1.1 ARNALDO DE VILANOVA

En la catequesis de la Edad Media destaca un testimonio escasamente conocido, y en cierto modo singular, porque frente a la corriente general de prescindir de la biblia, en esta ocasión no solo no se prescinde, sino que se invita lealmente a los niños a que la conozcan. Dicho así, podría resultar llamativo y hasta fuera de lugar, porque resulta extraño que en un ambiente de generalizado analfabetismo, alguien haya tenido la audacia (o el sinsentido) de aconsejar que los niños conocieran y manejaran la biblia, siendo así que sus padres la desconocían enteramente.

A propósito de su intervención, hay que hacer una advertencia. El suyo es un texto especial, escrito por el docto Arnaldo de Vilanova, quien, desde su sabia postura, enseña lo que debe ser un cristiano que no lo sea sólo de nombre, sino que lo traduzca a la realidad de los hechos, el que él denomina un cristiano fiel. Pero su catecismo, –u obra asimilada al catecismo– no es propiamente un escrito destinado al vulgo, sino que tiene unos destinatarios selectos y bien concretos: los hijos del rey de Aragón. Tiene un largo título que se puede traducir por *Alfabeto de los católicos, para el ilustre señor rey de Aragón, para educar a sus hijos en los elementos de la fe católica* (*Alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem*

Aragonum pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei); ha sido redactado a finales del siglo XIII.

El libro tiene en la versión castellana dos partes bien diferenciadas, y en la versión latina se le ha añadido una tercera parte, con el fin de responder a las dificultades que algunos podrían poner para la educación cristiana de los príncipes. Es precisamente en el comienzo de esa parte tercera, latina, donde consta la objeción de si resulta desaconsejable que los niños se familiarizaran con el aprendizaje de la biblia, así como la respuesta a tal objeción:

«Me parece que es una presunción y tontería que vosotros, que sois niños estudiéis la Sagrada Escritura, puesto que el apóstol [Pablo] dice: “Cuando era niño, conocía como niño, pensaba como niño, hablaba como niño. Cuando me he hecho hombre, he dejado las cosas de niño”¹. Con estas palabras muestra expresamente y da a entender que los niños deben pensar y hablar en otras cosas que las de los hombres. y puesto que a los hombres y a los adultos corresponde estudiar la sagrada escritura, es lógico que no corresponda a los niños.

Señor, con todo respeto decimos que a los párvulos o niños conviene estudiar la Sagrada Escritura, no solo leyéndola sino hablando y meditando sobre ella; y esto por doble razón: tanto porque resulta útil, como también porque ha sido mandado por Dios.

Que resulta útil queda claro porque a través de la Sagrada Escritura se tiene la verdadera noticia sobre Dios. y que esto resulta útil al hombre queda claro por lo que se escribe en el libro de la Sabiduría, que muestra que “Son vanos todos los hombres en los que no hay conocimiento sobre Dios”². Y si resultan vanos, son también inútiles, y carentes de toda clase de utilidad. También queda claro si se considera al revés, puesto que tener conocimiento y noticia sobre Dios resulta muy provechoso y útil. Además queda probado por lo que se dice en el libro del Eclesiastés, a saber: que “Conocer a Dios constituye la justicia plena”³. Por lo cual, para tener noticia de Dios —la cual noticia es utilísima— hay que estudiar la Sagrada Escritura. Además resulta evidente lo útil que es estudiarla por lo que se dice en el final del Eclesiastés, a saber: “Teme a Dios y guarda sus mandamientos. Esto vale para todo hombre”⁴. Por consiguiente, si todo hom-

¹ 1Co 13, 11.

² Sb. 13, 1

³ Si. 13, 1

bre está destinado a guardar sus mandamientos, y estos se encuentran en la Escritura, queda probado que resulta útil para todo hombre estudiarla. También resulta evidente por otra razón, puesto que la doctrina de la Sagrada Escritura es doctrina de Dios y salva al hombre, según las palabras de David, quien dice: “Dichoso el hombre a quien tú enseñas, Señor, y a quien adoctrinas según tu ley”⁵.

Y que está ordenado por Dios de manera que los niños estudien la Sagrada Escritura queda afirmado cuando se dice en el libro primero de los Proverbios que “las parábolas de Salomón se han escrito para que se proporcione sabiduría a los niños”⁶. Además queda corroborado por lo que se dice en el salmo, a saber: “La declaración de tus palabras ilumina y da entendimiento a los niños”⁷. Igualmente se reafirma puesto que Dios admite a los niños y los prefiere para su alabanza, tal como señala el salmista que dice: “Alabad niños al Señor”^{8...9}.

⁴ Si. 12, 13.

⁵ Sal. 93, 12.

⁶ Pro. 1, 4.

⁷ Sal. 118, 130.

⁸ Sal 118, 1.

⁹ «Videtur mihi quod sit praesumptio et stulticia quia vos, qui estis pueri, studeatis in Sacra Scriptura, quoniam Apostolus dicit: “Cum essem parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus, loquebar ut parvulus. Cum autem factus sum vir evacuavi quae parvuli erant”. Quibus verbis expresse denotat vel testatur quod in aliis debent pueri sive parvuli cogitare et loqui quam viri. Sed ad viros et adultos pertinet studere in Sacra Scriptura, non ergo ad parvulos.

Domine, salva pace vestra, dicimus quod parvulis sive pueris convenit studere in Sacra Scriptura, non solum legendo sed loquendo et meditando; tum quia est utile, tum quia est a Deo sic ordinatum.

Quod autem sit utile patet per hoc, quia per doctrinam Sacrae Scripture habetur vera noticia de Deo. Et quod hoc sit utile homini patet per id quod scribitur in libro Sapientie, ubi dicit quod “vani sunt omnes homines, in quibus non est Dei scientia”. Et si vani, ergo inutiles et carentes omni fructu utilitatis. Et sic patet per oppositum quod habere scientiam et noticiam de Deo est valde fructuosum vel utile. Et iterum patet per id quod dicitur in Ecclesiaste, scilicet, quod “nosse Deum est consummata iusticia”. Et sic patet quod ad habendum noticiam de Deo, quae noticia est utilissima, convenit studere in Sacra Scriptura. Et iterum patet quod utile sit in ea studere, per id quod dicitur in fine Ecclesiastes, scilicet: “Time Deum et mandata eius observa. Hoc enim est omnis homo”. Cum, igitur, omnis homo sit ordinatus ad observantiam mandatorum Dei, et illa tradantur in Sacra Scriptura, patet quod omni homini prodest in ea studere. Item patet etiam per hoc quia doctrina Sacrae Scripture, cum sit doctrina Dei, beatificat hominem, teste David, qui dicit: “Beatus homo quem tu erudieris, Domine, et de lege tua edoceris eum”.

Con toda su singular valía, el testimonio precedente no es el único que se puede encontrar en los catecismos medievales, en cuanto a recomendar el acceso de los niños a la biblia. sin embargo, al manifestar que lo habitual de esta época es el silencio sobre la escritura, hay un doble motivo que en cierto modo lo justifica. Por un lado, el desconocimiento y la escasez de ejemplares de la biblia, solo accesibles a los residentes en monasterios o centros culturales de prestigio. Por otro lado, también hay que tener en cuenta que la mayor parte de los catecismos medievales son simples síntesis, reducidas en unos casos a meros enunciados de formularios, y en otros acompañados además de explicaciones sucintas, que apenas dan de sí para acoger motivaciones bíblicas.

El estilo de exposición que emplea Arnaldo de Vilanova es puramente silogístico, propio de una persona culta que enseña a unos alumnos selectos. En su razonamiento está fuera de toda discusión la autoridad indiscutible de la biblia, razón por la cual para él sus afirmaciones gozan de un peso y un prestigio que no puede ser rebatido. Sin embargo, es palmario que este tipo de exposición carece plenamente de convencimientos pedagógicos, a fin de establecer un diálogo en torno al tema de si procede o no que los niños accedan a la lectura de la biblia (naturalmente, los pocos niños que sabían leer).

1.2 CATECISMO CANARIO

Pero en medio de este panorama, junto al texto de Arnaldo de Vilanova hay que hacer mención de otros catecismos medievales con una carga bíblica diversa, según los casos, pero digna de ser notada.

Es inevitable recordar el denominado *Catecismo canario* (que propiamente carece de título), escrito por Jean Leverrier y Pierre Boutier

Quod autem sit ita ordinatum a Deo, ut parvuli studeant in Sacra Scriptura, declaratur per id quod dicitur in primo Proverbiorum, quod “parabola Salomonis scripte sunt ut detur parvulis astutia”. Iterum declaratur per id quod dicitur in Psalmo, scilicet: “Declaratio sermonum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis”. Confirmatur etiam per hoc quia Deus admittit parvulos et eligit ad laudem sui, sicut testatur Psalmista, qui dicit: “Laudate pueri Dominum”...», en J. Perarnau (ed.), *Arnaldi de Vilanova, Alphabetum catholicorum ad in-clitum dominum regem Aragonum pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei* (Barcelona 2007) 145-147.

para la presentación de la fe cristiana a los guanches, una vez conquistadas las Canarias para la corona de Castilla. Es posible datarlo hacia el año 1405.

Este catecismo resulta diferente de todos los demás conocidos, puesto que, en lugar de proceder a una explicación en cierto modo elaborada, como la que se llevaba a cabo en los países de tradición cristiana, los mencionados misioneros emprendieron el camino de una narración de tipo histórico, que sigue en grandes líneas el recorrido bíblico. Resultaba más sencilla una descripción en forma de relato de hechos, antes que una formulación de afirmaciones dogmáticamente exactas, pero abstractas.

Con arreglo, pues, a la fórmula elegida, este catecismo contiene una descripción sintética de la creación, del pecado primero y la expulsión del paraíso, del diluvio, de la expansión de los supervivientes, de la historia de Babel; menciona a Abraham como origen del pueblo elegido; este hubo de desplazarse a Egipto, de cuya esclavitud fueron liberados, aunque recayeron en la idolatría; menciona en una ráfaga a los profetas que anunciaron la venida de Jesús, descendiente de David. De él hace una breve muestra de los relatos del nacimiento, muerte y resurrección. Todo ello proporciona la salvación a los creyentes.

La apretada síntesis no es, ciertamente, toda la historia de salvación, sino unas pinceladas de ella. Pero discurre por el relato histórico, y muestra, por medio de escenas y personas, los principales hitos del relato bíblico. Quedan fuera muchas cosas, sin duda. Pero el haber escogido este procedimiento hace que el *Catecismo canario* resulte, en su simplicidad, mucho más teñido de fondo bíblico que la mayoría de los catecismos medievales. Estos derivaron por la presentación de fórmulas establecidas que había que conocer y repetir. Pero la ausencia de referencia bíblica en los demás catecismos es notable. Y el contraste con el *Catecismo canario* hace que este destaque de una manera inusitada.

En él predomina el estilo de la primera noticia, la primera comunicación que se hace de la fe cristiana a un pueblo que anteriormente la desconocía. Al contrario, el resto de catecismos medievales siguen otro derrotero, pues constituyen el recordatorio de la fe a una sociedad que ya la ha oído en otras ocasiones.

1.3 LIBRO SINODAL

Se trata de otro de los ejemplos medievales de utilización de la biblia que es preciso reseñar. El mismo título de *Libro sinodal* apunta a su aprobación y aceptación en asamblea eclesial. De este modo, el obispo Gonzalo de Alba lo propuso a su clero y diócesis, en Salamanca, el año 1410, un lustro después del consignado en el ejemplo anterior.

El obispo Gonzalo de Alba tuvo la clara intención de proporcionar a sus sacerdotes un instrumento que fundiera en un solo escrito lo que hoy conoceríamos como tratados separados: un catecismo, un sacramental, un tratado de liturgia, y un manual de derecho. Todo ello constituye el fondo de las enseñanzas amplias establecidas en el sínodo de 1410. Además, existe constancia doble del escrito en latín y en castellano, de modo que pudiera consultarse sin problema por parte de los sacerdotes, para la mejor formación del pueblo cristiano¹⁰.

A lo largo de las páginas del tratado, además de la referencia a otros autores y a los concilios, aparece muy repetida la referencia bíblica. Y no sólo de una forma implícita, sino que en el mismo texto sinodal figuran las palabras bíblicas, a las que acude y cita, destacando habitualmente que se trata de palabras de la Escritura, de manera que su procedencia no ofrece duda. Trata de resaltarlas pues es una obra bien documentada, por el carácter normativo que la biblia ha de tener en toda actividad pastoral y eclesial. Así queda patente en esta obra.

La abundancia de citas hace imposible intentar siquiera reproducirlas todas, aunque sería deseable. Pero sí vale la pena destacar la reflexión que aparece en la introducción a los artículos de la fe, como modelo de lo que se desgrena a lo largo de las páginas del libro. En esa introducción se refiere a los curas y su función pastoral; dice así:

«... pues estas cosas no podrían fazer, si no supiesen abiertamente la santa Escripura y todos los arthiculos que han de ensennar e demostrar por dichos de santa Escripura, e defender contra la impugnacion de los ereges, siguese que han de saber claramente la santa Escripura e los arthiculos de la fe»¹¹.

¹⁰ G. de Alba, «Libro sinodal», *Synodicon hispanum*, (ed. A. García) (Madrid 1992) IV, 68-174 para la versión latina y 174-293 para la castellana.

¹¹ G. de Alba, «Libro sinodal», 188.

Los artículos de la fe se han de «demostrar por dichos de santa Escritura», y no por meras suposiciones, o por un argumento repetitivo de autoridad; las enseñanzas de los mandamientos están marcadas por las referencias al libro del Éxodo, junto con las palabras de Jesús o la enseñanza de los apóstoles al hacer aplicaciones concretas de cada uno de ellos; la presentación de los sacramentos alude una y otra vez, cuando hay testimonios claros, a la actuación y a las palabras de Jesús sobre cada sacramento. En cambio, en otras enseñanzas del *Libro sinodal* remite a lo que dicen las normas litúrgicas o los decretos conciliares. Pero la fuerza explícita que atribuye a la Palabra de Dios no puede resultar desconocida ni solapada por otras alusiones, también necesarias.

1.4 CATECISMO DE LA CANDELARIA

El cuarto ejemplo de catecismo medieval es un ejemplar singular, recientemente descubierto, que incluye un catecismo, casi completo (por defecto del manuscrito falta el comienzo), que figura inserto en el lugar menos habitual: la regla de una cofradía. Ésta se denominaba Cofradía de la Candelaria. Y, por consiguiente, el catecismo ha de denominarse *Catecismo de la Regla de la Candelaria*¹². De autor desconocido, pero indudablemente culto por las alusiones que aparecen en su texto, podría sospecharse que la razón de incluir un catecismo en una regla de cofradía fuera no la de suponer el conocimiento de la fe cristiana de sus integrantes, sino el de explicitarlo abiertamente.

No resulta demasiado extenso, pero no se ciñe en exclusiva a los formularios escuetos, sino que los acompaña de explicaciones detalladas. Abundan las referencias implícitas a los textos bíblicos, pero éstos aparecen de forma abierta en la presentación de las obras de misericordia corporales. Lo que en otros muchos catecismos figura como una simple enumeración que debe ser aprendida para ser después llevada a la práctica, consta aquí con su doble fuente, al enseñar:

«Las corporales son estas, de las cuales las seys dixo ihu xpo en el euan-
gelio que daría omne cuenta en el día del juyzio. Et estas seys perteneçen

¹² L. Resines, *Catecismo de la Regla de la Candelaria* (Valladolid 2010). El manuscrito completo: V. Alonso-Cortés Concejo, *Valladolid. Labradores, mujeres y cofrades. Cofradía de la Candelaria* (Valladolid 2010).

al omne mientras tiene el alma en el cuerpo. La septima es tomada de tobias que soterraua los muertos e fuele contado por piedat...» (f. 4v).

Nada habitual este tipo de cita, que muestra la precisión y exactitud del desconocido autor para quien las cosas han de ser enseñadas y bien enseñadas. Cita de forma abierta y muestra que es la propia biblia la que propone este tipo de conducta a los cristianos para que sea ejecutada siempre que tuvieren ocasión. Frente a los muchos catecismos que silencian de dónde provienen tales afirmaciones, este catecismo lo presenta con nitidez, más claramente que en otros catecismos en los que la información está más desdibujada.

2. LAS ESPADAS EN ALTO: EL SIGLO XVI

En alguna ocasión, por ejemplo con ocasión del estudio de los respectivos catecismos de Juan de Valdés, o de Francisco de Enzinas, he tenido ocasión de señalar una diferencia que aparece a primera vista entre estos textos y los de los católicos: la extraordinaria abundancia de citas y referencias bíblicas por parte de los autores protestantes –del signo que sean–, frente a la escasez o la penuria absoluta por parte de muchos autores de catecismos católicos.

Puede parecer simplemente una perogrullada. Pese a lo cual, se trata de una constatación notable: parece que se estuvieran contemplando dos mundos distintos. Cabría preguntarse: ¿es que no son todos cristianos?, ¿es que no siguen todos la doctrina de Jesús?, ¿es que no encuentran todos la fuente de sus afirmaciones en la biblia? Pues bien, a pesar de las respuestas afirmativas que hay que dar a estas preguntas, la constatación es evidente.

La diferencia señalada, en grandes líneas, se puede mantener sin problemas para el conjunto de los catecismos que van desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XX, concretamente hasta las puertas del Vaticano II. Naturalmente hay excepciones, que no hacen otra cosa que validar la regla común.

Los católicos han escrito sus catecismos de espaldas a la palabra de Dios, mientras que los reformados lo han hecho teniendo siempre a la vista la Escritura. Como consecuencia, lo que resulta de ambos estilos de

trabajo son dos manifestaciones bien distintas. Y, si no fuera exagerado, cabría afirmar que opuestas, al menos en la apariencia.

Lo dicho se puede ratificar con un ejemplo concreto. Los autores de uno y otro bando tienen que hablar inevitablemente de la resurrección de Jesús. Sería grave no hacerlo, y constituiría una omisión imperdonable a la hora de pretender presentar la fe cristiana. Pero a la hora de hacerlo, los católicos prefirieron hacerlo mayoritariamente desde unos planteamientos filosóficos, empapados de categorías griegas, según los cuales, la resurrección se operó en Jesús por la simple unión de su cuerpo y de su alma, que anteriormente habían estado separados, desde la muerte en la cruz. Con tal afirmación se dejaba claro que la muerte consistía en la disociación de ambos elementos constitutivos; y que la resurrección llevaba a cabo el camino inverso, uniendo lo que la muerte había separado. Todo quedaba perfilado, y apenas había lugar a las dudas y a las preguntas. En algún caso se añadía que, resucitado, Jesús no volvería a morir. Para semejante presentación de la fe no era preciso acudir a la biblia, porque las categorías filosóficas de muerte-vida, cuerpo-alma, y separación-unión no requerían más información. Se había llevado a cabo una presentación exacta, ¿pero viva?

Por el contrario, aunque los textos bíblicos se asumieran en la mayor parte de las ocasiones desde la pura literalidad, los catecismos de autores protestantes acudían a los relatos del sepulcro vacío, de las apariciones, a las palabras de Jesús, a sus promesas y anuncios anteriores. Aunque se incluyeran algunas imprecisiones (las mismas que contienen los textos evangélicos respecto a los relatos de la resurrección) las cosas se presentaban y percibían de otra manera bien distinta.

Igual que con este ejemplo, cabría alargarse con otros muchos más, que no harían sino corroborar una y otra vez dos estilos de llevar a cabo las explicaciones de la catequesis. Lo dicho vale en términos generales tanto para los catecismos destinados a niños como a jóvenes y adultos, puesto que se había optado por dos líneas bien diversas, que cada grupo cristiano mantenía de forma inalterable.

¿Dónde hay que buscar el origen de semejante diferencia? Desde luego no hay que rastrearlo en los textos catequéticos anteriores a la Reforma. Entre esos catecismos, como reminiscencias de la catequesis medieval, hay de todo. Algunos poseen una riqueza bíblica, de la que otros

carecen. Pero para entonces estaba extensamente instalada la mentalidad escolástica cuyas afirmaciones solían estar siempre refrendadas por la autoridad del maestro, del profesor, y primaba más la resolución de agudas cuestiones derivadas, que el hecho mismo de la fundamentación de la fe, que se daba por hecha y por conocida.

El origen hay que buscarlo, por tanto, en la cuestión, suscitada por Lutero, de que era preciso dejar de lado las tendencias escolásticas, para recuperar la memoria misma de la fe, a través de la lectura ordinaria de la biblia.

Sin embargo, es preciso remontarse todavía más atrás, ya que ni siquiera Lutero fue el iniciador de esta tendencia. Es preciso volver los ojos al humanismo de signo marcadamente cristiano, con su célebre retorno a las fuentes. Entre esas fuentes estaba la patrística, sin duda, pero estaba también la propia palabra de Dios, que había sido en cierto modo relegada a un segundo puesto. Mientras un humanismo culto, movido con criterio no siempre cristiano se encargaba de recuperar las fuentes de la tradición clásica grecorromana, con sus escritores que transmitían criterios paganos, otra corriente complementaria se encargaba de tomar de nuevo el pulso a los escritos cristianos antiguos, así como a la misma biblia. Los estudios de las lenguas clásicas se intensificaron de tal manera que se abrió paso la posibilidad de realizar un estudio crítico del texto bíblico, que no siempre había sido bien traducido, desde la época de san Jerónimo, y no siempre bien transmitido, tanto por fallos de amanuenses, como por defectuosas traducciones a las principales lenguas vernáculas. El conocimiento de los más venerables manuscritos, junto con el estudio de las lenguas originales permitió no conformarse con la heredada traducción de la Vulgata.

2.1. ERASMO DE ROTTERDAM

El propio Erasmo tomó parte decidida en el asunto, como el más destacado de los autores que pretendió entroncar su enseñanza con la de la biblia. La edición crítica que llevó a cabo del Nuevo Testamento en griego (en 1516) alcanzó una notoriedad indiscutible. Cuando profundizó en el conocimiento del texto bíblico, no se conformó con estancarse en el acceso a la biblia, sino que llevó sus consecuencias a los estudios teológicos, que, si tienen sentido, es precisamente por su entronque con la palabra de Dios: «La verdadera ciencia teológica — escribe a Juan Carondelet— consiste

en no definir nada que no está indicado en las Escrituras»¹³. Es evidente que semejante afirmación se parece a la que más adelante realizó Lutero, acerca de la «sola Scriptura», con la diferencia de que Erasmo no rehúsa la tradición bien fundada en la Escritura, cosa que Lutero rechaza de forma rotunda.

El mismo Erasmo también había indicado la conveniencia de que el texto bíblico se tradujese a las principales lenguas, lo que sería más provechoso que el fixismo de permanecer anclados en el texto latino, incomprendible para la inmensa mayoría de las personas:

«Cristo desea que su filosofía se extienda lo más lejos posible. Murió por todos y quiere ser conocido por todos. Ese objetivo se alcanzará si sus libros se traducen a todas las lenguas de todos los países, o si, gracias a los príncipes, las tres lenguas (hebreo, griego y latín) en que se fundó esta filosofía divina se les enseña a los pueblos... En fin, ¿qué hay de indecente en que se recite el evangelio en su lengua natal, la que cada uno comprende, el francés en francés, el inglés en inglés, el alemán en alemán, el hindú en hindú? Me parece a mí más indecente y hasta ridículo que gentes sin instrucción y mujeres canten, como cotorras, los salmos y la oración dominical en latín sin comprender lo que dicen»¹⁴.

El reto estaba lanzado, y pronto empezaron a aparecer en diversos lugares traducciones bíblicas –más o menos fiables y exactas– con las que sus impulsores pretendían y deseaban que hubiera un mayor y mejor conocimiento de la palabra de Dios por parte del pueblo cristiano. Una vez que se produjo la ruptura entre los diversos grupos que propugnaban la reforma, cada uno por su lado, y la Iglesia católica por otro, aparecieron versiones que forzaban e inclinaban el texto en una u otra dirección, siempre con la idea de que éste fuera dado a conocer, frente al generalizado y lamentable desconocimiento, tan ampliamente difundido entre los cristianos.

De esta forma, es obligado dejar constancia de varios autores de catecismos que propugnan que sus lectores dispongan de una formación bíblica de la mejor calidad.

¹³ *Carta de Erasmo a Juan Carondelet, obispo de Palermo* (5 de enero de 1523), citado en J. B. Pinneau, *Erasme, sa pensée religieuse* (París 1924).

¹⁴ Erasmo, «Advertencias al lector. Paráfrasis de san Mateo», *Para leer la Historia de la Iglesia*, Del siglo XV al siglo XX, (ed. J. Comby) (Estella 1988) II, 10.

Procede, en primer lugar, seguir las huellas del pensamiento de Erasmo en este punto, y la leve pero perceptible modificación que se produce en el texto que escribiera en su *Paráclisis*, sobre el aspecto de la difusión de la biblia, de la que, como ya ha aparecido, era decidido partidario. En esta obra Erasmo dice:

«Dessearía yo, por cierto, que qualquier mujercilla leyesse el Evangelio y las Epístolas de san Pablo, y aún más diga, que pluguiesse a Dios que estuviessen traducidas en todas las lenguas del mundo para que no solamente las leyessen los de Escocia y los de Hibernia pero para que aun los turcos y moros las pudiesen leer y conocer, porque no ay duda sino que el primer escalón para la christiandad es conocella de alguna manera»¹⁵.

2.2. JUAN DE ZUMÁRRAGA: EN LA LÍNEA DE ERASMO

Sin citar de forma expresa la obra de Erasmo, el arzobispo de México, Juan de Zumárraga, publicó en 1543 su *Doctrina breve y muy provechosa...* en la que está de fondo el escrito de Erasmo, que, en este punto, aparece con toda evidencia, cuando afirma:

«No apruevo yo la opinión de los que dizen que los ydiotas no leyessen en las divinas letras traducidas en la lengua que el vulgo usa: porque Jesuchristo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulguen. Y assí desearía yo por cierto que qualquier mugercilla leyesse el Evangelio y las Epistolas de san Pablo. Y aun más, digo que pluguiesse a Dios que estuviessen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo: para que no solamente las leyessen los Indios, pero aun otras naciones barbaras: leer y conocer, porque no hay dubda sino que el primer escalón para la christiandad es conocella en alguna manera»¹⁶.

En un hombre culto como Zumárraga, aun contando con toda la influencia recibida de Erasmo, se aprecia muy a las claras un decidido estilo bíblico con no menos de 208 citas del antiguo y nuevo testamento, a las que constantemente acude como una fuente de fe que conoce con pro-

¹⁵Erasmo, «Paráclisis», *El Enquiridion o manual del caballero cristiano y la Paráclisis o exhortación al estudio de las letras divinas* (ed. D. Alonso) (Madrid 1971) 455.

¹⁶J. de Zumárraga, *Doctrina breve y muy provechosa...* (México 1543) f. 81r.

fundidad y que desea los demás también conozcan y usen. Junto a ellas aparecen abundantes citas patrísticas (destaca san Agustín), de símbolos de fe, concilios, autoridades teológicas y canónicas; todo ello muestra la calidad intelectual y la exquisita formación de Zumárraga. Sin embargo, como ya hizo notar Bataillon, no cita una sola vez a Erasmo, de quien tan directa e inmediatamente depende.

Y el propio Juan de Zumárraga, en la *Doctrina cristiana más cierta y verdadera...*, México, Juan Pablos, 1546, f. 99v se manifiesta de nuevo en la misma dirección, con algunos pequeños retoques, pero, con la insistencia puesta en que el conocimiento asiduo de la biblia no debe sustraerse al pueblo cristiano, e incluso a los que no lo son, para que puedan acceder a esta fe:

«Y no estoy yo con la opinión de los que dizen que los ydiotas y simples no lean los evangelios y epístolas traducidas en la lengua de cada nación; porque no es de creer que contra la voluntad de Cristo sea que su doctrina y secretos no se divulguen por todo el mundo, y así pienso que con vendría que qualquier persona por simple que sea leyesse el evangelio y las epístolas de san Pablo; y ojala estuviesen traducidas en todas las lenguas para que todas las naciones las leyessen, aunque fuessen bárbaras; y a nuestro Señor plega que en mis días yo lo vea»¹⁷.

Esta *Doctrina cristiana más cierta y verdadera...*, de 1546, era en realidad una reimpresión de la *Doctrina cristiana en que en suma se contienen...*, editada en 1545-1546, a la que añadió un apéndice o segunda parte. La razón hay que verla en que la obra de 1545-1546 consistía en la adaptación de la *Suma*, de Constantino Ponce de la Fuente, en que había notables silencios para poder hablar de una presentación íntegra de la fe. Juan de Zumárraga lo completó con el *Proemio a los amados lectores cristianos* en el suplemento o adiciones del catecismo...

Es claro, con todo, que sirviéndose de Erasmo, o de Constantino Ponce, el obispo Zumárraga tenía un profundo aprecio del texto bíblico, que manifiesta y da a conocer, con el deseo de que otros puedan igualmente tener acceso al mismo.

¹⁷J. de Zumárraga, *Doctrina cristiana más cierta y verdadera...* (México 1546) f. 99v.

2.3. MARTÍN LUTERO Y SU DERIVA HACIA LA «SOLA BIBLIA»

Es de sobra sabido que el criterio de Martín Lutero de seguir y tener en cuenta lo que encontraba en las páginas de la Escritura le llevó a la exclusividad de afirmar la «sola Scriptura» y rechazar la tradición. Es cierto que muchas cosas, la mayor parte de las afirmaciones y prácticas del cristianismo no se encuentran literalmente en la escritura y han sido objeto de disposiciones eclesiásticas sobre el modo de celebrar, o de proceder, o de interpretar o de tomar decisiones sobre infinidad de cuestiones. El núcleo bíblico es reducido, pero denso y apretado; de ahí se deducen otra serie de afirmaciones dogmáticas, de decisiones pastorales, de criterios organizativos. Otros muchos, han sido debidos a formas y modos que la Iglesia ha adoptado con el paso del tiempo.

Pero esto había llegado a tal nivel de abusos en la época de Lutero, que su reacción visceral fue arremeter contra prácticas y formas de dudosa religiosidad, o de escaso compromiso cristiano, que eran mantenidas y fomentadas por los eclesiásticos. Y al desentenderse de cosas secundarias, eliminó igualmente otra serie de cuestiones perfectamente válidas. Era el rechazo de la tradición a fin de sostener la primacía indiscutible de la escritura, que se puede ver perfectamente condensada en esta frase del prólogo de su *Catecismo menor*: «... andáis imponiendo vuestros preceptos humanos...».

En el prólogo del *Catecismo mayor* a los párrocos y predicadores, Lutero arremete contra este colectivo, que, abandonado a una secular pereza, no se había preocupado de formarse, para poder consiguientemente enseñar al pueblo que le había sido encomendado. La ignorancia de la mayoría es ignorancia culpable de los pastores, que desconocen la biblia y también el catecismo, como resumen que ha de ser transmitido al pueblo. De ahí que, con frases lapidarias propone su propio ejemplo personal para que sirva de estímulo a quienes deberían formarse bien a fin de no tener que avergonzarse de su ignorancia:

«... Yo también soy doctor y predicador, del mismo modo instruido y experimentado como todos esos que tienen tal osadía y seguridad. Sin embargo, actúo como un niño a quien le enseñan el catecismo: por la mañana y cuando tengo tiempo, leo y digo palabra por palabra el padrenuestro, los diez mandamientos, el credo, algunos salmos, etc. Debo todavía continuar leyendo y estudiando a diario y no puedo dejarlo, como desearía

de corazón, sino que debo seguir siendo como un niño y aprendiz del catecismo, y lo sigo haciendo a gusto. ¡Y esos finos y delicados, exigentes colegas quieren ser doctores entre los doctores con un solo vistazo, a toda velocidad, quieren saber ya todo y no tener necesidad de más!».

En el mismo prólogo, Lutero relaciona el catecismo con la biblia: el catecismo, más sencillo, es lo que se ha de transmitir al pueblo; pero brota de la biblia, y el desconocimiento de esta impide radicalmente que se haga una enseñanza catequética en condiciones. No es posible vivir de espaldas a la escritura, sino que ésta ha de ser el punto de partida y el fundamento de todo cuanto los pastores realicen en bien de sus feligresías:

«Se trata de esto: quien quiera comprender bien los diez mandamientos, debe comprender toda la Sagrada Escritura, para que él pueda aconsejar, ayudar, consolar, juzgar en todas las cosas y casos, tanto del ámbito espiritual como temporal, y (desde la palabra de Dios) será capaz de ser juez en cuestiones de enseñanza, profesión, espíritu y derecho, sobre todo lo que hay en el mundo».

La actuación de los pastores no ha de ser un simple dispensario de recetas preestablecidas, y para ello se requiere un conocimiento hondo y bien cimentado de la biblia, del que muchos pastores que siguieron a Lutero carecían, como también carecían de él muchos que se decantaron por el bando opuesto a él. La diferencia, con el paso del tiempo, resultó bastante notable, ya que sus eslóganes directos («No hagáis lo mismo que en el papado») produjeron fruto y el mundo reformado (luterano, calvinista, anglicano,...) fue despegando hacia un conocimiento y aprecio bíblicos, que no se daba de la misma forma ni con la misma generalización en el mundo católico.

Lutero conocía, leía, consultaba la biblia; y la tradujo al alemán vulgar, de manera que con facilidad, muchas personas pudieron leerla y consultarla. Por el contrario, el mundo católico mantuvo la biblia latina, y solo con permiso controlado se podía leer en lengua vulgar. Topamos con dos propuestas bien diferentes, que partían de la común base cristiana de fidelidad a Jesús de Nazaret, pero que, por caminos tan diversos, produjeron igualmente resultados distantes entre sí.

Pero también Lutero retocó el texto, introdujo sutiles modificaciones, eliminó pasajes o libros que no le parecían oportunos o no encajaban con sus criterios. Todo esto contribuyó a una lectura selectiva de la biblia, de

la que ni siquiera eran conscientes los propios lectores, incapaces de comprobar las alteraciones que había introducido. Cuando redactó sus catecismos, el *menor* apenas contiene citas expresas de la biblia, dado su carácter sintético; aunque sí está inspirado en las afirmaciones de la Escritura. El *Catecismo mayor*, al ser más extenso, da cabida a afirmaciones bíblicas, si bien no son demasiadas en número, dado que la mayor parte del texto son explicaciones y consideraciones que el propio Lutero hace al hilo de cada una de las partes que va presentando (mandamientos, la fe, es decir, el credo, padrenuestro y los dos sacramentos que aborda: el bautismo, y el sacramento del altar, con una advertencia sobre la penitencia). Precisamente por eso no se puede calificar como un catecismo de hondo peso bíblico, puesto que predominan las propuestas y comentarios de Lutero; no es ajeno, sin embargo, a los criterios que encuentra en el libro sagrado, que trata de aplicar y acomodar a su pensamiento.

2.4. JUAN DE VALDÉS Y SU RECOMENDACIÓN DE LA BIBLIA

Entre el círculo de quienes en movían en la órbita de Lutero, Juan de Valdés volcó sus convencimientos bíblicos a lo largo del *Diálogo de Doctrina Christiana nueuamente compuesto por un Religioso*.

El escrito es anónimo. Su descubridor, Marcel Bataillon, lo atribuyó a Juan de Valdés. Éste, a pesar de haber recibido la aprobación de una serie de profesores de la universidad de Alcalá de Henares, vio claro que la Inquisición quería dar con él, y decidió exiliarse a Italia. La obra salió impresa en Alcalá, Miguel de Eguía, 1529¹⁸.

En el *Diálogo* de forma habitual, y con la más absoluta lógica, cita pasajes bíblicos en el momento oportuno, a medida que aparecen las explicaciones que el arzobispo protagonista proporciona a sus dos interlocutores, el religioso y el cura ignorante. De forma nítida sintetiza su criterio cuando da inicio a la condensación de la historia sagrada que habían solicitado del arzobispo al comienzo de la conversación. En ese punto, el arzobispo dice:

¹⁸ Hay que dejar constancia de la reciente asignación de este *Diálogo de doctrina christiana...* no a Juan de Valdés, sino a Juan Luis Vives. Las razones aducidas por los responsables de la edición y del estudio no me terminan de convencer: *Juan Luis Vives, Dialogo de doctrina christiana*, (eds. F. Calero - M. A. Coronel) (Madrid 2009).

«Pues que por la bondad de Dios, hermanos míos, somos cristianos. y el principal y más continuo ejercicio del cristiano debe ser en la ley de Dios, que se contiene en la Sagrada Escritura –porque sola ésta es la que nos declara la voluntad de Dios, y sola ésta, sin faltar una letra, es escrita por el Espíritu Santo y a sola ésta, sobre todas cuantas escrituras hay en el mundo, somos obligados a creer en todas las cosas que nos dijere, sin faltar ninguna–, os quiero decir brevemente lo que en ella se contiene sin especificar particularidades ningunas, porque éstas, cuando Dios quiera que seáis mayores, vosotros os las leeréis»¹⁹.

Y cuando el cura y el fraile que se entrevistan con el arzobispo solicitan de él que les recomiende una bibliografía básica, en castellano, para poder contribuir a su formación y a la de los cristianos, el sabio arzobispo les dice:

«...En el libro de las epístolas y evangelios y sermones del año; aunque, para deciros verdad, ni los sermones me contentan. Ni aun la traslación de lo demás está como debía estar»²⁰.

Y unas líneas más adelante, Valdés –que habla por labios del arzobispo– manifiesta el modo en que utiliza esos libros recomendados, particularmente los de la escritura:

«Cuando leo en algún libro de los que decía, si topo con alguna cosa que mucho me agrada, pienso en mí la riqueza que en mi alma tendría si aquella cosa tuviese; y así luego mi espíritu se levanta con grandísimo y ferviente deseo de pedir a Dios me dé aquello (...) Y por esa causa, todas las veces que yo tomo algún libro para estudiar, especialmente si es de la Sagrada Escritura, lo tomo con grandísimo acatamiento y reverencia, humillando mi espíritu delante de la presencia de Dios, y así le suplico que de tal manera alumbré mi entendimiento, que lo que yo entendiere sea no más que para gloria suya, edificación de mi alma y provecho de mis prójimos. Y, verdaderamente, todas las veces que esto hago, cuando dejo

¹⁹ J. de Valdés, *Diálogo de la doctrina christiana nuevamente compuesto por un Religioso* (Alcalá de Henares 1529) f. 86r.

²⁰ J. de Valdés, *Diálogo de la doctrina christiana nuevamente compuesto por un Religioso*, f. 96r. Es preciso hacer notar el poco agrado que Valdés manifiesta hacia la traducción (=traslación) usual, carente de los matices que él entendía debía tener el texto bíblico.

el libro me parece que quedo con un nuevo deseo de Dios y con una nueva afición a la virtud»²¹.

Sin lugar a dudas, con semejantes aseveraciones Valdés deja patente el aprecio que la lectura de la biblia le merece. El que recomiende a sus interlocutores –a sus lectores, en definitiva– otra serie de libros no constituye obstáculo para que la biblia ocupe un lugar destacado. Esto podría quedar simplemente en una bella declaración de principios; pero lo cierto es que la lectura de la obra de Valdés muestra una y otra vez que practica asiduamente la lectura del texto sagrado, si bien aparezca, irrefrenable, la tendencia a sesgar la lectura hacia criterios reformados, próximos al luteranismo²². La inspiración bíblica, y las referencias a la biblia son claras y oportunas en lo que aparece en esta obra.

2.5. EL PENSAMIENTO DEL ARZOBISPO BARTOLOMÉ CARRANZA

Bartolomé Carranza de Miranda constituye otro cumplido ejemplo de un aprecio cordial y de una utilización abundante y oportuna de la biblia. Sus célebres *Comentarios de... Bartolomé de Carrança... sobre el catecismo christiano...*, Anvers, Martín Nucio, 1558, lo manifiestan de forma clamorosa. Una y otra vez acude a la biblia como indispensable fuente de donde se nutre la doctrina contenida en sus páginas. Son centenares las citas bíblicas que lo corroboran. Sin embargo, dada su experiencia a la hora de tratar de contrarrestar el anglicanismo –que es, originalmente, la razón que le movió a escribir su obra– Carranza muestra una postura decidida, nítida, a la vez que prudente:

«Si alguno pidiere la razón, diremos que es por cuanto la lección de la Sagrada Escritura no es de tal manera necesaria que no se pueda salvar el hombre que no la leyere, y puédense perder muchos leyéndola. Porque los libros de Moisés, con la muerte de Jesucristo, murieron ellos y así cesó su virtud (...) Lo que predicó Cristo nuestro Señor y sus santos Apóstoles, eso se predica agora. Lo que, en suma, se sacó de su predicación y de lo que escribieron, eso se tiene agora y se tendrá mientras el mundo durare,

²¹ J. de Valdés, *Diálogo de la doctrina christiana nuevamente compuesto por un Religioso*, f. 96v-97r.

²² La discusión de si Valdés está o no influenciado de luteranismo es larga, aunque parece que no hay sobre ello demasiadas dudas fundadas.

por fe católica. Y de esto ha hecho la Iglesia el Catecismo cristiano para enseñamiento del pueblo, el cual yo declaro en estos Comentarios, sin el cual ninguno se puede salvar. Pero no es obligado cada cual a leer la Escritura y disputar si está bien fundada o no, porque esto pertenece a los peritados y doctores (...) Como los médicos corporales vedan el vino a los enfermos y las leyes humanas defienden el uso del dinero y de las armas a los pródigos y locos y menores de edad, así los médicos espirituales y gobernadores de nuestras almas no solamente pueden prohibir la lección de la Escritura, pero son obligados a lo hacer, si cumple para el bien de sus súbditos.

Si en algún tiempo anduvo en la Iglesia de Dios pestilencia espiritual y enfermedad de entendimiento que requiriesen gran diligencia en los gobernadores y médicos para que pongan remedio a tanto mal, es éste en que vivimos al presente. Por tanto, no se debe maravillar nadie que la experiencia de los negocios haya mostrado que la lección de la Sagrada Escritura causase mucho daño cayendo en estómagos dolientes y entendimientos pervertidos y livianos, que con una temeraria curiosidad buscan su perdición. San Jerónimo reprehende lo que pasaba en su tiempo sobre esto, y dice que ninguna ciencia humana ni arte mecánica era tan mal tratada como la Escritura santa: porque las ciencias o oficio no los ejercitan sino los maestros que las estudiaron y aprendieron, y a la Sagrada Escritura se atreven todos, sin haberlo estudiado, así las viejas parleras como los viejos caducos y locos. Y añade una cosa de la cual tenemos harta experiencia en España, y es que las mujeres declaraban la escritura a los hombres contra el mandamiento de S. Pablo. De todo lo que he dicho se puede entender cómo ha venido a vedarse la Escritura y la facultad que tiene la Iglesia y sus ministros para ello».

Continúa Carranza su razonamiento e indica que en la Escritura hay dos tipos de afirmaciones. Una se refiere a los dogmas y artículos de fe, de la cual no se han de ocupar los no entendidos, puesto que la Iglesia ya ha dejado claro cuáles son estas afirmaciones para que sean aceptadas por los cristianos. Ni siquiera deben ser sometidas a discusión. La otra serie de afirmaciones se refieren a la piedad, a las virtudes y a la forma de vivir la fe, a fin de ponerla por obra. Carranza asegura que estos dos tipos de afirmaciones suelen estar mezclados, por lo que se muestra cauto a la hora de aconsejar la lectura de algunos libros del antiguo y del nuevo testamento; por esta razón sugiere que las ediciones podrían incluir «algunas declaraciones en las márgenes» que sirvieran para edificar la fe, en lugar

de desconcertar a los no entendidos. Todavía señala como indicación que el traductor a la lengua vulgar ha de ser discreto para dar a entender el sentido de las afirmaciones, sin atenerse al pie de la letra. De todo lo cual concluye:

«No quiero dejar de decir que, siendo trasladada de esta manera, hay algunas personas de tan buen seso, y de juicio tan reposado, y tan buenos y devotos, que se les podría dar toda la Escritura, tan bien y mejor que a muchos que saben latín y tienen otras letras. No digo esto porque las ciencias que por don de Dios se comunicaren a los hombres no tengan su lugar en la Escritura, sino porque el Espíritu Santo tiene sus discípulos y los alumbrá y ayuda. Éstos leen con gran reverencia las palabras de Dios, y contemplan lo que alcanzan, y doran lo que no entienden y bajan sus cabezas con humildad a los misterios que Dios tiene encerrados»²³.

Es preciso hacer algún comentario a las variadas afirmaciones de Carranza. En primer lugar destaca su prudencia, puesto que ha sido testigo de excepción de los desmanes y extremos a la hora de que cada uno se ponga a interpretar la biblia por propia iniciativa, y no siempre con conocimientos un tanto seguros. Hubo de acompañar a Felipe II a Inglaterra con motivo de su matrimonio con María Tudor, y allí el sínodo inglés de 1555 solicitó a Carranza, a partir de su experiencia, la redacción de un catecismo que sirviera para contrarrestar de manera bien fundada los desajustes que el anglicanismo había ocasionado en la etapa del reinado de Enrique VIII. Entre tales desajustes figuraba en primer lugar la interpretación que cada uno hacía –con fundamento o sin él– del texto bíblico, del que extraían las consecuencias más peregrinas. De ahí que Bartolomé Carranza asuma las palabras de san Jerónimo, quien lamenta que en otros saberes las personas se cuidan de opinar sobre lo que no saben, pero en la materia de biblia todo el mundo, por el hecho de ser creyente, se siente autorizado a sentar cátedra. Esta situación le lleva a ponderar que, para evitar males mayores, es preferible controlar o prohibir el uso de la biblia traducida a quienes no saben; la similitud con lo que sucede en la restricción de las comidas, o el empleo de las armas lleva a Carranza a justificar un pensamiento matizado.

²³ B. Carranza, *Comentarios al Catecismo Christiano* (Anvers 1558) f. 5r-6r (ed. J. I. Tellechea) (Madrid 1972) 113-115.

Esto no obsta, en segundo lugar, para que, dejando a salvo las cuestiones dogmáticas, para las que el ministerio magisterial está cualificado, las invitaciones a la vida cristiana vivida en plenitud y con recto sentido moral aconsejen el empleo de la biblia. Para lo cual, tiene un marcado sentido de modernidad la doble advertencia: que unas anotaciones marginales aclaren el recto sentido del texto; y que los traductores no se atengan a la pura literalidad, puesto que con ella se trastoca la enseñanza que la biblia propone a los creyentes.

En esas condiciones, Carranza no está frenando la lectura del texto sagrado, sino buscando su mayor provecho para los lectores. Y reconoce, sin problema, que hay personas a las que puede resultar de gran utilidad la lectura bíblica, con independencia del nivel de conocimientos (latín u otras lenguas), porque el acceso a la palabra de Dios no es una cuestión «reservada a los sabios y entendidos», sino accesible a los sencillos de corazón, a los que acatan con gratitud y reconocimiento, con humildad y religioso espíritu la palabra y la enseñanza de Dios.

Por último, no deja de llamar la atención en el pensamiento de Carranza su alusión a lo que había visto y experimentado, pero no tanto en Inglaterra, sino anteriormente en España, respecto a que algunas mujeres –¿misoginia?– trataban de enseñar a muchos hombres. Esto a su entender iba contra la afirmación de san Pablo como explícito mandamiento de silencio imperado a las mujeres en la iglesia (1Cor 14, 34). ¿Puro dinamismo rutinario?; ¿constancia de que había quien se engreía sin motivo?; ¿simple alteración del orden establecido? Lo cierto es que Carranza no comparte el criterio de dar la palabra a las mujeres, que entiende como violencia a lo que Pablo había dicho en otro contexto varios siglos antes. Cierto es que la marginación de la mujer respecto del varón seguía vigente, y Carranza no es en ello un modelo de cambio de orientación²⁴.

²⁴ Curiosamente, cuando Erasmo se gozaba soñando en la lectura de la biblia por parte de las más sencillas mujeres, encontró la oposición de un franciscano español que aducían también el silencio imperado en el texto de la carta a los Corintios, e hizo sus irónicos comentarios ante semejante manera de interpretar el pensamiento paulino. Para cuando Carranza expresó semejante dificultad, no había lugar a una reacción similar, pues Erasmo había fallecido en 1536.

2.6. LAS DECISIONES SOBRE LA BIBLIA EN TRENTO

Esta postura contenida de Bartolomé Carranza lleva de la mano a tratar otro asunto que, si bien va más lejos que las consecuencias catequéticas, en modo alguno las excluye. Se trataba de la lectura, la consulta, la traducción de la biblia; en definitiva, su empleo por parte del pueblo cristiano. Esto es lo que ocupó una parte de los debates conciliares en Trento, en un clima no siempre sereno. Es absolutamente cierto que cuando esto se debatió en el aula conciliar, en el año 1546, los ánimos de los que intervinieron ya estaban encaminados en una dirección determinada. Había transcurrido una decena de años desde que en 1534 Lutero publicara su versión de la biblia al alemán. Sentado el principio de que no había que aguardar a que la autoridad religiosa la interpretara ni señalara cómo había de ser entendida, cada uno la interpretaba como estimaba procedente. Y entre los propios líderes de la reforma no existía unanimidad en lo que había de entenderse, y en las consecuencias que se derivaban de las lecturas divergentes del texto bíblico.

Eso supuso que se fragmentase más y más la unidad entre cristianos, cada vez que alguien absolutizaba su modo de entenderla, y convencía a un grupo de seguidores. El principio de la dispersión estaba sembrado y los frutos palpables que aparecían por doquier habían alarmado a los asistentes al concilio de Trento.

A primeros de marzo del año 1546 se iniciaron los debates sobre los abusos que se cometían en el empleo de la biblia. Es sabido que se alternaron los debates de las cuestiones dogmáticas y de las disciplinares. A la hora de abordar cuáles eran los más importantes abusos, entre otros, apareció en tercer lugar el de la traducción de la biblia a lenguas vulgares, lo que posibilitaba que todo el mundo la leyera, y la procurara entender, especialmente en las muchas cuestiones que estaban en tela de juicio por parte de cuantos militaban en alguno de los grupos escindidos de la unidad. Como los padres de Trento no compartían en todos los casos que la traducción bíblica constituyera en sí misma un abuso, el 5 de marzo se constituyó una comisión conciliar para estudiar el tema con detenimiento. Dicha comisión se reunió los días 8 y 9 de marzo, y volvió a quedar sobre el tapete, para que fuera debatido por toda la asamblea conciliar, que uno de los abusos lo constituían las traducciones.

En la sesión del día 17 de marzo de 1546 la discusión en torno a las versiones vulgares se centró en la disputa que sostuvieron dos cardenales, Madruzzo, cardenal de Trento, quien se inclinaba decididamente por autorizar las traducciones para que la palabra de Dios llegara al pueblo; y Pacheco, cardenal de Jaén, absolutamente contrario a las traducciones, por los males que se habían producido ya a partir de ellas. Hubo quien se extrañó de este enfrentamiento y supuso que ambos cardenales estaban enemistados entre sí; pero ellos mismos aclararon ante todos que mantenían una estrecha amistad, lo que no era obstáculo para que cada uno sostuviera puntos de vista diversos.

En orden a encontrar apoyos para su postura, Cristóbal Madruzzo propuso en la sesión general del 1 de abril que se añadiesen notas y aclaraciones a los pasajes especialmente difíciles, para evitar una dispersión nefasta, y poder orientar a los lectores; de esta forma la versión vulgar evitaría los males que se trataban de conjugar. Pedro Pacheco se opuso radicalmente a ello, y trató de concitar la opinión de los españoles y franceses para oponerse a todo tipo de traducciones. En este aspecto contó con la colaboración del zamorano Alfonso de Castro, a quien se atribuyó un tratado que evidenciaba el daño que la traducción de la escritura hacía al pueblo²⁵.

En estas condiciones, el 3 de abril se cerró la discusión. El decreto correspondiente, del 8 de abril, una vez concluido el debate y tras la correspondiente votación, reflejó el criterio sobre la edición de la Vulgata y del modo de interpretar la escritura; en el mismo se adoptaba la Vulgata como edición auténtica y oficial, por el amplio respaldo de siglos de aprecio; se establecía que nadie retorciera la escritura para llevarla a sus propios convencimientos, contra el sentido sostenido por la Iglesia, o contra el consenso unánime de los Padres; y se prohibía realizar ediciones de libros que contuvieran materias sagradas sin el oportuno permiso, ni hacer imprimir ni vender en el futuro libros sin nombre de autor, sin que previamente se obtuviera la autorización episcopal²⁶.

Unos meses más adelante, en el decreto 2,7, de la sesión V, de fecha 17 de junio, se volvía sobre el tema y se concluía:

²⁵ Ver: S. Fernández López, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores* (León 2003) 162-177.

²⁶ Concilium Tridentinum, ses. IV, 8 abr. 1546: *Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi s. Scripturam*.

«Y para que no se desparrame la impiedad, so capa de piedad, este santo sínodo establece que nadie pueda ser autorizado a la tarea de una lectura semejante, sea pública o privada, si antes no ha sido examinado y aprobado por el obispo del lugar acerca de su vida, sus costumbres y su ciencia. Sin embargo, esto no ha de aplicarse a los lectores en los conventos de monjes»²⁷.

Los términos con los que Trento se expresa manifiestan la precaución de que se difunda el error y las interpretaciones espurias con la disculpa de religiosidad y de piedad. Era el riesgo real de que los ignorantes, con la biblia en la mano, pretendieran convertirse de la noche a la mañana en maestros indiscutibles, a los que otros, más dóciles seguían sin rechistar. El riesgo no era puramente imaginario, puesto que la rotundidad de los hechos demostraba por dónde habían discurrido determinados episodios de la reforma en los años precedentes. Además, estaba patente el otro clamoroso aldabonazo de que, erigidos en maestros, incluso con un notable nivel de preparación para la lectura bíblica, cada uno hiciera su propia lectura, con lo que se producía el resultado escandaloso de que el mismo Dios decía cosas diversas según fuera leído por unos u otros. Es precisamente lo que le había echado en cara Erasmo a Lutero a propósito de su interpretación de la biblia: «Todos tienen la misma escritura; sin embargo Karlstad difiere radicalmente de ti, disiente Zwinglio, disienten Ecolampadio y Capitón»²⁸.

Por otra parte, si la disposición conciliar requería que la persona interesada en la lectura bíblica hubiera de ser examinada y aprobada, con comprobación de su vida, costumbres, actitudes y pensamientos, era lógico suponer que, sin llegar a una prohibición formal, el control requerido constituía un valladar que distanciaba de la lectura de la biblia a quien no tuviera una posición (cátedra, dignidad eclesiástica, erudición probada), a los simples fieles. De ahí que la precaución para evitar abusos tuvo, en la

²⁷ Concilium Tridentinum, ses. V, decr. 2, 7 (17 jun. 1546): «Et ne sub especie pietatis impelat disseminator, statuit eadem sancta synodus neminem ad hujusmodi lectionis officium tan publice quam privatim admittendus esse, qui prius ab episcopo loci de vita, moribus et scientia examinatus et approbatus non fuerit. Quod tamen de lectoribus in claustris monachorum non intelligatur».

²⁸ M. Lutero, «Hyperaspistes», *Opera omnia* (Leiden 1706) X, 1263 (ed. T. Egido, *Lutero. Obras* (Salamanca 1977) 48).

práctica, la función de aherrojar el texto bíblico y secuestrarlo a la vista de los fieles.

Bien diferente era la postura entre los reformados –fuesen del signo que fuesen– puesto que cada uno, desde los simples fieles, podía adquirir y leer el libro sagrado en su propia lengua y llegar a tener un trato y una familiaridad notables con la palabra de Dios.

Todo no terminó ahí. Las «Reglas Tridentinas» del índice de libros prohibidos, aprobadas en concilio y confirmadas, una vez este había concluido, reconocían y aseguraban esta misma postura. Concretamente la Regla IV dice así:

«Como resulta patente por la experiencia que si se permite la sagrada Biblia en lengua vulgar de modo general, sin ningún tipo de control, por el abuso humano surgirán más perjuicios que beneficios, sobre este particular se ha de estar al juicio del obispo o del inquisidor, de tal manera, que con la recomendación del párroco o del confesor, la lectura de las traducciones bíblicas por parte de autores católicos en lengua vulgar pueda concederse a aquellos de quienes se entienda que no se les ha de seguir daño de la propia lectura, sino aumento de su fe y piedad»²⁹.

Eran las reglas operativas con vistas al futuro para que el acceso a la biblia resultara una cuestión restringida a personas de probada formación y virtud, que no pudieran tambalearse en su fe como consecuencia de la consulta en lengua vulgar. Las personas de formación superior tenían acceso a la lectura de la Vulgata latina, pero es evidente que el riesgo de poner en peligro la fe era menor, dado que el número era limitado y que la lectura latina era una versión depurada y no sujeta a los vaivenes de quien hiciera la traducción con arreglo a sus propios criterios³⁰.

²⁹ Pío IV, “*Regulae Tridentinae de libris prohibitis, confirmatae in Const. “Dominici gregis custodia”*”, 24 mar. 1564.

³⁰ L. Alonso Schöckel, *La palabra inspirada* (Barcelona 1966) 243: «Para frenar el peligro de confusión, el concilio de Trento selecciona e impone como normativa, entre las diversas traducciones latinas, la llamada Vulgata, para la Iglesia occidental. Y al mismo tiempo pone ciertas trabas o límites a las traducciones en lenguas vernáculas. Estas dos decisiones tridentinas reciben aplicación rigorista en algunos países».

3. LA CATEQUESIS DESPUÉS DE TRENTO

Como resulta previsible, semejante serie de disposiciones tridentinas no pasaron sin dejar huella. Eran tiempos difíciles, y la decisión que se tomara, fuera la que fuera, terminaría por dejar insatisfechos a todos. De haber permitido que siguieran y proliferaran las traducciones bíblicas, se hubiera producido un mayor acercamiento por parte de los católicos a la lectura bíblica, sobre todo si se tiene en cuenta que el sentido humanista de retorno a las fuentes hubiera producido unos estupendos resultados; pero también hubieran proliferado las interpretaciones erróneas y subjetivas. De forma contraria, la prohibición radical produjo un alejamiento que evitaba falsas lecturas, pero llevaba consigo un desconocimiento de la enseñanza bíblica, y una orientación puramente teológica de la catequesis.

Si en el pasado el desconocimiento de la biblia se debía a la escasez de ejemplares manuscritos, y éstos en latín, en el XVI, con las posibilidades que ofrecía la imprenta, y con la facilidad de las traducciones, el desconocimiento obedeció al veto conciliar que trataba de impedir nuevas interpretaciones erróneas.

Antes de la prohibición formal, todavía es posible rastrear algunas expresiones bíblicas presentes en los catecismos españoles. Cuando la prohibición tomó tintes de mayor premura, con el *Catálogo de libros prohibidos*, de Fernando de Valdés, de 1559, tales vestigios desaparecieron completamente del panorama de lo que podía llegar al lector que tomara en sus manos algún catecismo.

Las muestras anteriores al *Catálogo* de 1559 que he localizado son pocas en número. No se trata de una simple enumeración que se lee y se olvida. Cuando un autor incluye algo en las páginas de su escrito, responde a algún criterio, a alguna razón, que no siempre es oculta, sino en ocasiones bastante patente. Cuando los autores que aparecerán a continuación hicieron pasar a sus respectivos catecismos unos u otros textos bíblicos es porque en ellos encontraban no solo una fuerza probatoria excepcional, sino porque consideraban que aquel texto, precisamente, tenía una determinada y llamativa advertencia desde la palabra misma de Dios, que no debería ser ignorada por ningún cristiano al que se desee dar la mejor formación posible. De esta manera, se produjo no la transcripción íntegra del

nuevo testamento, o solo del evangelio, sino de alguna página precisa que, según el criterio de cada escritor, debía ser destacada. Como es lógico, no todos coinciden en el texto bíblico que realzan. Pero sí coinciden en que se trata de una enseñanza, avalada por la autoridad de la inspiración bíblica, que debe pasar de forma habitual al patrimonio de un cristiano bien formado.

De este modo, en orden cronológico, habría que presentar, en primer lugar, a Juan de Valdés. Su obra, *Diálogo de doctrina cristiano, nuevamente compuesto por un Religioso*, data de 1529. En la «Tabla», o índice, señala al final del tratado: «Ay [ade]mas tres capítulos del evangelio que escribio sant Matheo, conviene a saber quinto, sexto, septimo traduzidos de griego en nuestro romance castellano». En efecto, aparece todo el texto íntegro del sermón de la montaña, al que Valdés concede una gran importancia en la fundamentación de los criterios que han de sustentar una vida cristiana convencida. De ahí la muy notable inclusión de este pasaje evangélico. Cuando Valdés se vio en la premura de huir al extranjero para eludir la acción de la Inquisición, las razones del Santo Oficio no parece que gravitaran en la inclusión del texto evangélico, sino en las múltiples afirmaciones que encontraban en el libro sospechoso de afinidades heterodoxas, que habían puesto en guardia a los inquisidores.

Constantino Ponce de la Fuente publicó en Sevilla, Juan Cromberger, 1543, la *Suma de Doctrina Christiana en que se contiene lo principal y necessario que el hombre cristiano deue saber y obrar*. Obra de notable éxito editorial, dos años después de la primera publicación apareció la tercera edición en Sevilla, Juan León, 1545; esta edición incorporaba como novedad *El sermón de Christo Nuestro Señor en el Monte*, con el texto bíblico de Mt 5-7, al que Constantino añadió sus propios comentarios.

También hay que incluir a Juan de Ávila entre los autores que incluyen pasajes bíblicos en sus catecismos. La *Doctrina cristiana que se canta que se pone a su nombre* (materialmente es anónima) fue publicada en Valencia, al Molino de la Rovella, 1554. Pero hay una sospecha bastante razonable, de que anteriormente, en 1550, la había publicado en Baeza, bajo su personal supervisión. Lo que aparece publicado en la edición de Valencia no es nada seguro que fuera supervisado por él, sino que fuera elaboración llevada a cabo por algunos jesuitas que habían sido discípulos suyos antes de su ingreso en la Compañía. Al no haber aparecido la su-

puesta edición de 1550, resulta imposible establecer contraste con la de 1554; esta tiene trazas de haber sido manipulada. Pero no hasta el punto de que no existiera semejanza alguna con la edición de Baeza, que le precedió. Solo es posible hablar de lo que resulta conocido: la edición de Valencia, 1554³¹.

En ella, la sección 3^a aparece titulada como «Sermón del día del juicio». Tal «Sermón», va precedido de dos estrofas con versos bastante flojos, en los que invita al público a poner atención, dado que la salvación puede depender de hacer o no caso a lo que presenta. Lo que viene a continuación no es un sermón en el sentido estricto del término, sino la traducción al castellano de Mt 25, 31-46, con alguna modificación o licencia que Ávila se permitiera³², que pone al alcance de todos un texto no siempre lo bastante conocido como para poder hacerse con él, aunque se leyera en la liturgia como evangelio de la última dominica del año litúrgico, naturalmente en latín. En la *Doctrina* de Ávila aparece el texto completo, en castellano, que ofrece además la posibilidad de ser releído y entendido, cuantas veces se quisiera. El relato bíblico, en prosa –no siempre se ha presentado tipográficamente así– termina con la adición de un «Amén»; y le sigue una cuarteta sobre las postrimerías, que con sus escuetos versos ahonda lo que ha presentado del evangelio. Sin embargo, es obligado señalar que, aunque incluye esta larga perícopa, no señala en ningún momento que se trata de texto evangélico, lo que resultaba conocido solo para quien fuera sabedor de ello, pero desconocido para el resto.

Le sigue en el orden cronológico Andrés Flórez. En su *Doctrina cristiana del ermitaño y el niño*, Valladolid. Sebastián Martínez, 1552, inserta en castellano el texto completo de Jn 1, 1-14. El contexto en que esto aparece en la obra es lo que se denominaba en el siglo XVI como «Ejercicio del cristiano», consistente en señalar una serie de oraciones, formas de piedad, conductas y normas de vida que el cristiano rectamente formado había de llevar a cabo en los momentos en que se le indicaba. Y uno de ellos era, al levantarse, la lectura del texto del evangelio de Juan ya referido. Antes, a modo de invitación, se le decía: «...y luego di el evangelio de Sant Juan de esta manera...»; aquí sí consta que se trataba de un texto

³¹ L. Resines, *Juan de Ávila, Doctrina cristiana que se canta* (Madrid 2012).

³² Comienza: «Quando viniere el hijo de la virgen en su magestad...», mientras el texto latino indica «el Hijo del hombre».

evangélico; al término del mismo aparece, a modo de triple respuesta (o respuesta dialogada): «A dios gracias. Por los dichos y palabras del sancto euangelio, sean perdonados todos nuestros pecados. Amén Jesús». El «a Dios gracias» era la simple traducción de la respuesta con que contestaba el ayudante al sacerdote cuando recitaba este pasaje al final de la misa. Y la expresión «Por los dichos y palabras del sancto euangelio, sean perdonados todos nuestros pecados» era la traducción de la fórmula litúrgica: «Per evangelica dicta deleantur nostra delicta».

Gregorio de Pesquera publicó en Valladolid, Sebastián Martínez, 1554, un amplio tomo, cuyo título comienza por *Doctrina cristiana, y Espejo de bien biuir...* El libro estaba destinado al Colegio de Doctrinos de Madrid, del que por entonces era responsable. Consta de tres partes: la primera íntegra, en manifiesto desorden, múltiples elementos de doctrina cristiana, incluso repetidos; la segunda consiste en una serie de lecturas espirituales que pudieran ser de provecho a los internos; y la tercera está constituida por múltiples cantares para que los niños del colegio los aprendiesen y usasen en diversas circunstancias. Si hay algo que caracterice este abigarrado volumen es la nula originalidad: Gregorio de Pesquera se sirvió de un criterio de plena utilidad, trasvasando a la obra puesta a su nombre cuanto le parecía que podría ser ventajoso para sus pupilos. La primera parte es prácticamente copia de diversos textos catequéticos, entre los que destaca lo mucho que aprovechó de la *Doctrina cristiana que se canta...*, de Juan de Ávila. Por consiguiente, no supone sorpresa alguna que aparezca en los f. 43r-v el que titula «Prólogo del euangelio del juicio», que, bajo ese confuso epígrafe, no hace más que trasvasar y retocar ligeramente el texto de Mt 25, 31-46, que aparecía en la obra de Juan de Ávila. Pero constituye otro nuevo testimonio de quien estima que vale la pena poner en manos de sus alumnos el pasaje bíblico. Gregorio de Pesquera podría haberlo eliminado, pues no copió todo lo que aparece en la obra de Juan de Ávila; sin embargo en esta ocasión le pareció procedente ofrecer íntegra la expresión evangélica.

Mucho más breve, en último lugar, aparece la aportación que hace Felipe de Meneses, en su *Luz del alma cristiano*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1554. Cuando da inicio al tratado propiamente dicho, reproduce, como si de un magnífico pórtico se tratara, en latín y en castellano, el texto de Mt 28, 19-20: el envío de Jesús para que sus discípulos evangelizaran en todo el mundo. Puede parecer poca cosa semejante aportación; pero no hay más remedio que reconocer que otros catecismos no

incluían ni un solo texto bíblico, por lo cual este destaca. Por otro lado el carácter programático de enviar a los suyos a la evangelización no es un elemento ocioso al comenzar un catecismo.

No son demasiadas seis muestras. Pero ofrece el valor de hacer patente que hasta que se produjo la tajante decisión de eliminar los pasajes bíblicos, según lo decidido en Trento, había autores que estimaban que era por ahí por donde debía ir la formación cristiana.

Sin embargo, el *Catálogo* de Valdés, de 15 de agosto de 1559, señala cuál ha de ser la forma de proceder por parte de los católicos españoles en este punto en particular:

«Los libros de Romance y Horas sobre dichos se prohíben (...). Y porque ay algunos pedaços de evangelios y epístolas de Sant Pablo y otros lugares del Nuevo Testamento en vulgar Castellano, ansí impressos como de mano, de que se han seguido algunos inconvenientes, mandamos que los tales libros y tractados se exhiban y se entreguen al Sancto Oficio, agora tengan nombre de auctor o no, hasta que otra cosa se determine en el Consejo de la S. Gene[ral]. Inquisición».

Por si no fuera suficiente la lista de las obras que habían de ser entregadas, unas veces con nombre de autor conocido, y otras anónimas, se añadía en dicho *Catálogo* un párrafo que ponía entre sospechas cuantos impresos o manuscritos contuvieran partes de la biblia:

«Todos y qualquier sermones, cartas, tractados, oraciones o qualquier escriptura scripta de mano que hable o tracte de la sagrada Escripura o de los sacramentos de la sancta madre iglesia y religión cristiana»³³.

Algunos de los catecismos que se habían publicado con anterioridad al *Catálogo* de Fernando Valdés se vieron incurso en él, como los de Juan de Valdés o Constantino Ponce. Pero los catecismos que se escribieron de nuevo cuño o se editaron de nuevo a partir de 1559 eluden citar la biblia³⁴, de la misma forma que eluden citar sentencias de Lutero. El resultado de

³³ *Catalogus librorum qui prohibentur mandato... Ferdinandi de Valdes*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1559.

³⁴ Téngase en cuenta lo señalado para el *Diálogo*, de Valdés; la *Doctrina cristiana*, de Juan de Ávila, en la otra edición de Medina del Campo, 1558, posiblemente también de la mano de los jesuitas, no incluye el «Sermón del día del juycio».

la prohibición es que la palabra de Dios, y la del más detestable hereje, según la mentalidad del momento, han venido a ocupar el mismo espacio: ocultos bajo el manto del silencio más absoluto. Paradojas.

3.1. UN EJEMPLO POSTRIDENTINO: ASTETE

Cuando Gaspar Astete pidió autorización a sus superiores para publicar su catecismo, en 1576, en lengua castellana, en lugar de hacerlo en latín, –reservado exclusivamente para los cultos– estaban en plena vigencia las recientes disposiciones del concilio de Trento. Por consiguiente, nada ha de extrañar que en su catecismo el silencio sobre la biblia sea total, puesto que no era posible reproducir textos bíblicos; esto llevó, insensiblemente, a una postura que aún se distanciaba más de la biblia, como era no mencionarla siquiera.

Las afirmaciones que aparecían en su catecismo (como también en los de otros autores) se presentaban, a los ojos del lector, como algo que resultaba afirmado, apoyado y sustentado en la sabiduría del autor —la magia de la letra impresa fascinaba a los iletrados—; y no se discutía más. Gaspar Astete, como otros muchos que tomaron la pluma, se cimentaban en los estudios que habían realizado, así como en el conocimiento directo, inmediato, de las disposiciones tridentinas. No estaban carentes de razones, ni de fundamentos. Pero estos no aparecían. El lector no era capaz de descubrirlos; mucho más si se trataba de un niño. En el caso de que su texto lo leyera una persona culta, podía entrever que lo escrito obedecía a unas resonancias más lejanas; pero esta situación se producía en muy pocas ocasiones.

La mayor parte de los lectores, los contemporáneos a Astete, y cuantos le siguieron leyendo a lo largo de los siglos, tenían la sensación de que lo afirmado en el catecismo era cierto, sin más. Ni se discutía, ni se buscaba otro fundamento más lejano. Cuando llegaron los tiempos de la Ilustración, Gabriel Menéndez de Luarda estimó que la doctrina que el catecismo de Astete presentaba, era insuficiente, y que era preciso saber algo más para tener una fe ilustrada. Pero la mejora discurrió por la vía de la adición de preguntas que no figuraban, para ampliar lo que estaba simplemente enunciado; o para introducir nuevos elementos que no aparecían en una presentación sencilla de la fe cristiana. En ningún caso la mejora discurrió por la vía de la fundamentación, de la exposición de criterios, de la presentación

de razones bíblicas, o patrísticas, que recogieran y expresaran la fe. Ni siquiera en su ampliación escrita con vistas a los adultos.

Antes de que el catecismo de Astete fuera ampliado por Gabriel Menéndez de Luarca, y también después, adicionado con sus nuevas preguntas, seguía apareciendo el mismo criterio a los ojos del lector: que todo lo que se presentaba era cierto, y que no había necesidad de buscar otro fundamento en que se apoyara, porque con decirlo con exactitud era suficiente. Incluso por parte de los responsables de la educación de la fe (obispos, párrocos,...) parecía suficiente con aquilatar la justeza milimétrica de las afirmaciones, y con presentar la más depurada ortodoxia. El que no se expresaran sus fundamentos, resultaba normal. Era la herencia que se arrastraba desde el veto tridentino a la biblia.

La consecuencia literal que se desprende, en el examen pausado del texto de Astete, es que ni una sola vez aparece una referencia a la biblia, que, de este modo, resulta ignorada. Sin embargo, esto no es del todo cierto: una pregunta, original de Juan de Ávila, que Gaspar Astete había trasvasado a su catecismo, en el contexto de otras dos preguntas, decía en la versión de Juan de Ávila:

«P. Que es lo que tiene la sancta madre yglesia? R. Lo que yo tengo y creo.

P. Y que es lo que vos teneys y creeys, o que es lo que ella tiene y cree?

R. E esso no me lo demandeys a mi que soy ignorante, que doctores tiene la sancta madre yglesia que hos sabran responder, pero tengo y creo lo que ella tiene y cree, especialmente los articulos de la fe, como se contienen en el credo.

P. Y como los teneys y creeys? R. Como ella los tiene y cree».

Astete, por su parte, no lo había repetido con absoluta exactitud, sino que la redacción que él propuso, con un retoque casi imperceptible, apunta un poco más lejos:

«P. Además del Credo y los Artículos, ¿creéis otras cosas? R. Sí, Padre, todo lo que está en la Sagrada Escritura y cuanto Dios tiene revelado a su Iglesia.

P. ¿Qué cosas son esas? R. Eso no me lo preguntéis a mí que soy ignorante; doctores tiene la santa Madre Iglesia que lo sabrán responder».

La respuesta a la segunda de las dos preguntas presentadas, por abundantemente repetida, siempre les pareció a muchas personas que procedía de Astete, cuando se comprueba que no lo es, sino que se trata de un préstamo. No han faltado quienes farisaicamente se han escandalizado, clamando que el catecismo consagraba de esta forma la más absoluta ignorancia religiosa, al delegar en quienes sabían más, y renunciar al esfuerzo de formación.

Pero en este momento debo centrarme en la pregunta de Astete reproducida en primer lugar. Al creyente se le remite a lo que dice el credo, o el formulario equivalente llamado los artículos de la fe. Pero además, en la pregunta siguiente el creyente bien formado ha de creer y aceptar otras cosas, y cuando se le pregunta cuáles son estas, la respuesta, afirmativa, enuncia:

«Sí, Padre, todo lo que está en la Sagrada Escritura y cuanto Dios tiene revelado a su Iglesia».

Ahí aparece la biblia, como fuente de conocimientos, como acervo de asertos de la fe, como fundamento autorizado. No hay más remedio que reconocer que, en efecto, Astete remite a la biblia. Sin embargo, la referencia está enunciada como de pasada, sin ser suficientemente resaltada; además, se pone en paralelo con el resto de la revelación, es decir la tradición, unida a la escritura. Pero es una referencia tan global, tan indirecta, al finalizar la primera parte del catecismo, y con una expresión tan amplia, que al final, resulta poco menos que inoperante.

«Lo que está en la Sagrada Escritura» resultaba algo desconocido, poco consultado, y reservado para la formación teológica de los sacerdotes; pero ignorado para el pueblo. De entre los sacerdotes, no todos poseían la biblia, ni todos la habían leído íntegra. Por lo cual, remitir a «lo que está en la Sagrada Escritura» resultaba una declaración de principios indiscutible, pero era tan genérica que apenas si tenía influencia real. Esto es lo que aparece en la letra misma del catecismo.

Y, sin embargo, quedarse con esta impresión conduce a una conclusión errónea, o, al menos, ambigua. Porque una contemplación más pormenorizada y pausada, lleva las cosas en otra dirección. He afirmado antes que el silencio de los catecismos católicos resultaba clamoroso al cotejarlos con los protestantes. Pero la realidad es que ambos cometían abusos.

Los protestantes (englobando diversas confesiones) se extralimitaban con una superabundancia de citas bíblicas, en ocasiones muy tangenciales, o traídas por los pelos, que producen la sensación de que todas o cada una de las palabras del catecismo están avaladas por una o por varias referencias bíblicas (en ocasiones se trataba de justificar el empleo de una sola palabra). Por su parte, los católicos jamás citaban la biblia, o, como en el caso de Astete, lo hacían nada más con una referencia global, y parecía que se desconocían las enseñanzas de la palabra divina.

Pero en el catecismo de Astete hay muchas afirmaciones que podrían ir avaladas por referencias bíblicas abundantes, y el conjunto de todas ellas produciría la misma sensación que la que se desprende de los catecismos protestantes. He localizado 77 ocasiones, refrendadas con 116 citas bíblicas, en que el texto escueto del catecismo podría y debería haber ido acompañado del abono de la palabra de Dios. Esto, sin apurar ni forzar las cosas; y dejando de lado todas las afirmaciones que se contienen en los formularios iniciales, la mayor parte de las cuales tiene un origen bíblico indiscutible.

En el apéndice que figurará en la segunda parte del artículo, a doble columna, los pasajes del catecismo de Astete, y las afirmaciones bíblicas en que se sustentan. Si esto se diera en alguna rara ocasión, habría que permanecer en la idea de la omisión bíblica mantenida; pero cuando esto se produce en tan numerosos momentos, no hay más remedio que reconsiderar el criterio. Se podría hablar, para ser exactos, de un fundamento bíblico real, pero solapado, lamentablemente silenciado. Y es que el fundamento es real, y no se puede negar que exista esa amplia base sobre la que se construye el desarrollo de las preguntas del catecismo. Pero a la vez es preciso afirmar que es una influencia solapada, oculta, que no se ve más que si se hace el esfuerzo de buscar dónde están los fundamentos en que se apoya.

Más aún, en alguna ocasión, lo que aparece escrito en el catecismo de Astete es pura y simple reproducción textual de ciertas afirmaciones bíblicas. Pero, como estas no constan de forma expresa, pasan desapercibidas. Voy a proponer algunos ejemplos, dejando para la consulta del apéndice una lectura más detallada y pormenorizada.

El catecismo de Astete, cuando inicia la parte tercera consagrada al decálogo y los mandamientos de la Iglesia, formula esta pregunta:

P. ¿Quién ama a Dios? R. El que guarda sus Mandamientos.

que es literalmente igual a la afirmación que aparece en el cuarto evangelio:

El que tiene mis mandamientos y los guarda, ese es el que me ama (Jn 14, 21).

De la misma forma, aparece la igualdad notoria entre la siguiente pregunta del catecismo y la enseñanza evangélica:

P. ¿Qué remedio hay para no jurar en vano? R. Acostumbrarse a decir sí o no como Cristo nos enseña.

Sea vuestro lenguaje: «Sí, cuando es sí»; «no, cuando es no» (Mt 5, 37).

Si resultaba tan evidente la similitud, o, dicho con más justeza, tan claro el fundamento de las afirmaciones del catecismo, ¿por qué no se proponían de modo expreso? La única respuesta que aparece clara es el lastre tridentino. La prohibición de citar la biblia en lengua vulgar llevó hasta el punto de que ciertas afirmaciones bíblicas pasaran ante los ojos del lector como si no lo fueran. De este modo, lo que tendría que aparecer como palabra de Dios, con toda la importancia que se merece, discurría como mera palabra humana. Y se producía una sensible pérdida, porque en lugar de que la fe cristiana que se pretendía educar tendiera a Dios, en cuya palabra se fundaba, quedaba como una aceptación de lo que había escrito un hombre (Gaspar Astete, en este caso), sin que trascendiera que lo que presentaba remitía al propio Dios. De esta forma, es posible afirmar que una fe hondamente religiosa quedaba rebajada a una categoría de fe humana, de la que no se dudaba que presentaba la voluntad divina.

No es posible silenciar que el diverso criterio luterano («sola Biblia») y católico («Biblia y tradición»), tenía también otras consecuencias en el catecismo. Porque en él aparecen, además de esas 116 referencias bíblicas aludidas, otras reflexiones que son resultado de la elaboración teológica, de las decisiones conciliares, de la práctica sacramental, o de simples consejos de índole espiritual. Todo lo que figura en las páginas del catecismo de Astete no es bíblico, ni siquiera lo ha pretendido. Pero es obligado reivindicar la notable carga bíblica, agazapada en sus páginas, y que no aparece a los ojos del lector. Está ahí, pero no se nota; consta la enseñanza bíblica, pero tan disimulada que apenas se la descubre. Con ello se produce una pérdida en cuanto a la valoración y estima de la palabra de Dios. Esta aparece mencio-

nada una sola vez de forma global, genérica, aunque apenas tenga realce ante el lector del catecismo. Lástima que no hubiera aparecido con toda su fuerza y hondura bíblica. Pero la época inmediatamente posterior a Trento tuvo esta coloración, a fin de cumplir estrictamente con lo ordenado (e incluso ir más allá de lo ordenado); y no aparece, ni siquiera en cuanto a parecerse a los de-nostados protestantes, para terminar por hacer todo lo contrario que hacían ellos, aunque lo que ellos hacían estuviera bien y resultara válido.

El estilo del catecismo de Astete, elegido como modelo, ha de ser so-metido a reconsideración: ¿es un catecismo bíblico, o no lo es?

No hay más remedio que concluir esta reflexión y afirmar que lo pro-puesto con el ejemplo de Astete no es más que un modelo de lo que sucedía con la mayor parte de los catecismos postridentinos. No se percibe la pre-sencia de la biblia; el silencio sobre la Escritura es total. No se estima que fuera necesario dar pasos en esa dirección, y, por consiguiente, las cosas que-dan suficientemente expresadas con la autoridad de la persona que firma el catecismo. No hace falta ir más lejos en busca de apoyos. De ahí que los cate-cismos de finales del siglo XVI —en claro contraste con unos cuantos de la primera mitad de ese siglo— apenas citan la biblia para nada. No vale la pena hacer el análisis uno a uno, catecismo a catecismo, porque el resultado vendría a ser el mismo, pues las líneas maestras ya estaban trazadas y no había razón alguna para abandonarlas. De ahí que la ausencia de la ense-ñanza bíblica sea un hecho habitual, que se prolonga en los siglos siguientes.

4. LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Las cosas no podían rodar de otra forma: el silencio bíblico se impuso a lo largo del XVII y del XVIII. Para la mentalidad católica, concreta-mente como se vivía y percibía en España, la referencia a la biblia resul-taba un dato innecesario, que todo lo más podría venir bien en algún catecismo destinado a personas muy cultas. Pero esto era la excepción. Por consiguiente, la ausencia de la biblia resulta total.

«Esto determinó, en la práctica, un distanciamiento de los católicos res-pecto a la palabra de Dios, que si bien está equilibradamente presente en múltiples catecismos ante y postridentinos, deja de estarlo a medida que la decantación se orienta por tres vías: o se cita en latín, o se cita al mar-

gen, o no se cita. A nadie se le oculta que las tres vías terminan por ser convergentes y que producen a la larga el resultado del más absoluto desconocimiento de la Palabra de Dios por parte de los católicos.

Se percibe con nitidez en numerosos catecismos de finales del XVI una tónica prácticamente generalizada en el XVII. Los catecismos no acuden a la Biblia. Esta es hurtada a la vista y al conocimiento del pueblo cristiano, que, cuando tiene que recibir alguna explicación que justifique tal o cual aserto de la fe, escucha argumentos de índole autoritaria: esto es así, porque así lo ha establecido la Iglesia. Con lo cual la discusión queda cerrada.

La fuerza de la Palabra de Dios es sustituida (?) por la rotundidad de las afirmaciones teológicas. La síntesis doctrinal estaba suficientemente perfilada y aquilatada como para que las dudas estuvieran resueltas. Y aunque se sucedieron discusiones de escuela en las disputas teológicas, éstas apenas tuvieron repercusión en la presentación de la fe al pueblo sencillo. Ni siquiera en el caso de la presentación de la fe a los responsables, los curas, estaba presente la palabra de Dios. Es mucho más frecuente la cita a autoridades de la antigüedad clásica (Santos Padres, Concilios) o del presente (teólogos de prestigio, disposiciones de Trento) que a la Palabra de Dios. La consecuencia es clara: termina por ser absolutamente ignorada. Un ejemplo, el *Catecismo* del Sínodo de Valladolid de 1606, en que frente a las 46 alusiones bíblicas hay 61 referencias a otras fuentes. Y lo que es comprobable en este ejemplo se puede extender al resto de la producción catequética del XVII, sin excepción.

Más aún, la mayor parte de los catecismos ni siquiera menciona la Biblia, con invitación a su lectura. Y en los raros casos en que se alude a ella es como prueba de una verdad determinada. Es bastante más común referirse a que la fe cristiana está contenida en el credo o en los artículos de la fe (como si cualquiera de estos formularios fuera su origen, y no su resumen), o aducir el argumento de autoridad de que una cosa es verdad «porque lo ha revelado Dios, que no puede engañarse ni engañarnos», aunque no se diga dónde lo ha revelado ni en qué términos lo ha hecho. El silencio bíblico es aplastante»³⁵.

Voy a proponer dos ejemplos más que avalen lo anterior. A estas alturas, a nadie extrañará que en el raro catecismo escrito por Luciano, presbítero, titulado *Catechismo y Doctrina Cristiana como la enseña Luciano presbytero...*, Valencia, Juan Bautista Marçal, 1631, (32 páginas, en 8º) no

³⁵ L. Resines, *La catequesis en España. Historia y textos*, (Madrid 1997) 334.

consta ni una sola referencia a la biblia. El presbítero valenciano saca a la luz pública lo que él enseña en su parroquia; no pretende ser modelo, sino simplemente prestar un servicio a otros. En su texto, la biblia simplemente no existe, no aparece para nada. El otro ejemplo lo brinda la muy elogiada obra de Juan Eusebio Nieremberg, respaldada por numerosas congratulaciones episcopales, ideada para que se leyera al pueblo, en sustitución de la homilía. En su explicación del credo, que abarca desde la página 5 hasta la 31, en formato 4º, en 26 páginas sólo aparecen tres referencias marginales a algún pasaje de la escritura.

La tónica es evidente y no vale la pena seguir aduciendo nuevas aportaciones a lo ya enunciado. Los curas de esta época apenas tuvieron necesidad de conocer la biblia, para su desempeño pastoral; y los fieles mejor formados sabían una serie de conceptos, aunque desconocieran enteramente la palabra de Dios. Esta se había dejado olvidada en una estantería, y no había necesidad de acudir a desempolvarla.

Es posible calificar de célebre a Pedro de Lepe («sabes más que Lepe», ha quedado en la frase hecha), que fue obispo ejemplar en la diócesis de Calahorra-La Calzada. En las postrimerías del XVII publicó su *Catecismo Catholico* (Madrid, Antonio González, 1699), con 400 páginas de texto, en 4º. Dedicó tres temas a la introducción; otros nueve a la exposición del credo; siete más desarrollan la doctrina sobre la oración; cuarenta y cuatro temas están consagrados a los mandamientos, virtudes, y bienaventuranzas; y, finalmente, la parte consagrada a los sacramentos la desarrolla en veintiséis temas más. En total, suma ochenta y nueve temas amplios, entre los que no hay ni uno solo dedicado a la importancia de la palabra de Dios, mientras que aparece uno, el anteúltimo, consagrado a la excomunión y sus efectos. La ausencia bíblica resulta notoria, y el contraste en cuanto a la valoración de la respectiva importancia de los temas que aborda, es altamente significativa.

La sensación que se desprende de la consulta de los catecismos del XVII así como del XVIII es la de la ausencia total de la biblia. Las resonancias bíblicas de Trento se perciben en esta centuria no tanto por su clamor, cuanto por su silencio, por la ausencia decretada. La sensación, incómoda, que destilan los catecismos de esta época es la de rehuir la biblia. Y, naturalmente, el silencio bíblico es suplido inmediatamente por explicaciones de índole escolástica, es rellenado con consideraciones teo-

lógicas, o, peor aún, aparecen con abundancia una serie de historietas moralizantes, de ejemplos de mal gusto, y de narraciones con apariencia histórica en las que lo sobrenatural irrumpe en la vida de los mortales para ratificar lo que está bien y rechazar lo que está mal, lo que es verdad o error. De esta forma, la biblia pasa a ser enteramente desconocida para el pueblo cristiano. Y es cuando más claramente se percibe la distancia entre catecismos católicos y no católicos: frente a la saturación de citas bíblicas de éstos, la vaciedad absoluta en aquéllos. Parece que, al abordar los mismos temas, incluso en aquéllos en que siempre ha habido la más completa coincidencia, se estuvieran consultando escritos de creyentes que nada tuvieran en común.

4.1. LA EXCEPCIÓN: CLAUDE FLEURY

El caso de Claude Fleury resulta verdaderamente excepcional. En medio de una total aridez en cuanto se refiere al empleo de la biblia, Fleury destaca de forma aislada, llamativa y notable. Es el hombre que aconseja vivamente el recurso a la biblia en la catequesis, y no solo lo proclama en lo que se podría llamar teoría, o simple reflexión, sino que además lo lleva a la práctica, para que quienes no estén tan preparados como él, encuentren el camino facilitado y sin trabas.

Es obligado, sin embargo, hacer una sutil distinción, antes de pasar a hablar de su intervención. Para Fleury no es lo mismo «biblia», que «historia bíblica», o «historia sagrada», con la otra denominación tan usual. Es cierto que en sus expresiones, los términos que he diferenciado se entrecruzan e intercambian, y pudiera causar la impresión de que resultan idénticos. Pero no es así. El concepto actual de biblia, como palabra de Dios, va más lejos y es más profundo que la simple narración histórica, o la descripción de hechos del entorno bíblico. De ahí, que su concepción se quede algo más corta que lo que hoy se entiende por el papel fundamental y fundante que ha de tener la palabra de Dios en la catequesis.

Claude Fleury escribió en 1683 su *Catéchisme historique contenant en abrégé l'histoire et la doctrine chrétienne*. El título resulta expresión exacta de su criterio, porque lo que redacta es un catecismo histórico –volveré sobre ello– que está estructurado en dos partes: la primera es la historia, concretamente la historia bíblica, y muy poco más; y la segunda parte la constituye la doctrina cristiana, que podría asimilarse al resto de los ca-

tecismos contemporáneos, de no ser por la parte primera, histórica, que en cierto modo la condiciona.

En su largo prólogo, que titula «Razón del designio y uso de este catecismo», se manifiesta en contra de la aridez de numerosos catecismos contemporáneos. Estos se han decantado por unas expresiones de corte filosófico y teológico, que pueden resultar precisas, pero que no dicen nada a los destinatarios que han de aprenderlas. Se limitan a repetir las, pero sin captar nada de lo que dicen. Fleury apela a la fuerza, la viveza y la expresividad de la narración, que nos recuerda que la biblia es, prioritariamente, una historia, y que es mucho más adecuado narrar hechos, acontecimientos, para llegar en un segundo momento a las expresiones doctrinales, que de esta forma podrán captarse mejor, sobre todo si son cuidadas y revisadas.

De ahí que su prioridad sea la de redactar un catecismo histórico, con base histórica, con narración de hechos acontecidos en el pasado bíblico, con sus escenas, personajes, lugares y actuaciones. Y eso es lo que fundamentalmente aporta. Se trata, sin duda, de algo que estaba ausente de los catecismos al uso, que habían derivado hacia la simple enunciación de doctrinas precisas, formuladas a base de preguntas y respuestas, pero en los que estaba totalmente ausente el conocimiento de los acontecimientos de la historia bíblica. Señala que los catecismos son síntesis de teología, que son repetidas, pero a la vez, ignoradas en cuanto a su significado profundo.

En consecuencia, propone como método la narración, el «religioso cuidado que tenían los padres de contar a sus hijos las maravillas de Dios», para superar de este modo la aridez abstracta de los catecismos. Acude, como no podía ser de otra manera, a los Padres, y en particular a san Agustín, que siguieron en gran medida el método histórico que él propugna; y lo justifica en el hecho de que todo el mundo entiende la narración, siendo así que todo el mundo no capta el significado de los términos teológicos o filosóficos con que se expresa la fe.

Precisamente por eso, propone en ese orden exacto, en primer lugar la historia bíblica, y sólo en segundo lugar, la presentación de la doctrina cristiana. Lo hace por partida doble, en un texto más sencillo y breve, destinado a los niños, y luego en otro más extenso para los mayores.

Esta tendencia hacia la narración bíblica, y la consiguiente prevención hacia un lenguaje abstracto, alejado del ordinario de las personas co-

rrientes, y, por tanto, duro de captar, lleva a poder espigar en su largo prólogo una serie de afirmaciones que para él tenían un sentido, y que hoy –aplicadas de lleno al aprecio sincero de los contenidos bíblicos– tiene otro sentido de mucho más alcance. Así manifiesta:

«Si todos los cristianos fueran capaces, como en los primeros siglos, de leer la Escritura y entenderla, no les sería necesaria otra instrucción, pues Dios mismo sería el que les instruyese, hablándoles por sus profetas»³⁶.

«La misma Escritura nos ordena recibir con sumisión las verdades reveladas por Dios» (p. 8),... de las que el catecismo es un compendio.

«...hay que mezclar los sucesos con la doctrina. No puede explicarse bien el primer artículo del Símbolo sin hablar de la creación (...) Estos sucesos se harían mucho más inteligibles y más agradables, si se contasen relacionados y en su orden natural y con una moderada extensión; que no lo son cuando solo se refieren ocasionalmente siguiendo las partes del catecismo» (p. 40).

«Fuera de esto, la instrucción y enseñanza del catecismo se hace en público y a la vista de los altares, y es la misma palabra de Dios, en que no es lícito ni permitido el mezclar cosa alguna que no pueda mantenerse delante de los hombres más sabios y más entendidos, y que no sea digna de la majestad de la Religión» (p. 37).

En su reflexión, que prologa el catecismo y que ha dado origen a la inclusión de la narración bíblica, Fleury se queja de la ignorancia en materia bíblica: en ella incluye a los sacerdotes y religiosos para quienes no es familiar la lectura de la sagrada Escritura. Por otra parte, señala que podría desterrarse esa ignorancia religiosa, pues hay disponibles muchos libros, pero los comentarios a la Escritura, son ordinariamente largos y están en latín; y cuando se produce la lectura pública de ella, suele servir muy poco para la enseñanza de los fieles, puesto que muy pocos saben latín, y solo algunos pocos utilizan traducciones.

Además, Fleury se lamenta con amargura de la práctica, muy arraigada en los catecismos de su época, de adobar la mera doctrina con algunas historias del gusto de las personas, pero que no han sido tomadas de la Escritura, sino espigadas de cualquier sitio, y muy distantes de la so-

³⁶ C. Fleury, *Catecismo histórico que contiene en compendio la historia sagrada y la doctrina cristiana...* (Madrid 1805) 43.

briedad y unción que tienen los relatos bíblicos; por lo cual, tales historias, de dudoso gusto, producirán a largo plazo más perjuicio que beneficio.

También hace referencia a la inclusión en los catecismos de estampas o grabados. Él lo hace en el catecismo aquí comentado. Pero reconoce que son caros, no están al alcance de todos; y, además, las estampas necesitan la correspondiente explicación de lo grabado, en tanto que la exposición o explicación de los hechos está al alcance de todos, y no precisa de imágenes gráficas para ser captada.

Fleury escribió una obra doble, con extensión desigual, destinada a pequeños y mayores.

En los dos catecismos sigue el mismo esquema: la primera parte contiene la historia sagrada, mientras que la segunda presenta la doctrina cristiana. En el *Breve Catecismo histórico*, destinado a los niños, lo que corresponde a la historia sagrada lo desarrolla en 29 lecciones, en las que, acorde con el criterio que ya ha salido, presenta la narración bíblica. Estas 29 lecciones están distribuidas de la siguiente forma: 14 corresponden al antiguo testamento; 11 se centran en el nuevo testamento; y otras 4 se ocupan de datos extrabíblicos (escritura y tradición, la ruina de Jerusalén, las persecuciones, y la vida de los monjes). En todas las lecciones el primer lugar lo ocupa la narración bíblica, a la que siguen las preguntas, que son recordatorio de lo narrado (el mismo esquema es mantenido para las lecciones sobre la doctrina cristiana).

En el catecismo amplio, que titula, sin más, *Catecismo histórico*, dirigido a los adultos, la parte primera que consagra a la presentación de la historia se articula en 52 lecciones, prácticamente el doble que las del anterior; la distribución de tales lecciones es la siguiente: 25 lecciones sobre el antiguo testamento; 20 lecciones sobre el nuevo testamento y otras 7 lecciones en torno a temas extrabíblicos (tradición, escritura y concilios; ruina de Jerusalén; vida de los apóstoles; las persecuciones; los confesores y mártires; la libertad de la Iglesia y la vida de los monjes).

	Antiguo Testamento	Nuevo Testamento	Temas extrabíblicos
Breve catecismo histórico	14 lecciones	11 lecciones	4 lecciones
Catecismo histórico	25 lecciones	20 lecciones	7 lecciones

Es obligado reconocer que en la presentación bíblica, Fleury se sale de lo corriente. En los raros casos en que se hacía en otros catecismos alguna referencia al antiguo testamento siempre eran de pasada (creación, diluvio, tierra prometida,...), y siempre de forma breve, esquemática. En cambio Fleury dedica más lecciones al antiguo testamento que al nuevo, que no está tan resumido como para convertirlo en simple esquema narrativo³⁷. Sólo por esto, valdría la pena destacarlo. La selección de temas del antiguo testamento, acorde con sus planteamientos, se ciñe a lo narrativo, y deja a un lado o se limita a enunciar otros temas:

«Los libros puramente históricos lo son más [útiles] que el de Job, el de los Cantares, y los de los Profetas» (Prólogo, p. 45).

Era lógico que Fleury sostuviera este criterio, que hoy resultaría muy difícil de mantener. Además, la concepción que tenía Fleury estaba muy lejos de los criterios que hoy es preciso tener en cuenta para hablar de la biblia: las narraciones eran para él, –y para todos sus contemporáneos– puros y fidedignos relatos de lo que había acontecido, y no de otro modo se podía entender lo relativo a la creación, al diluvio, o al mismo devenir histórico del pueblo de Israel. Aun con esa limitación insalvable en su momento, el hecho de acudir de forma habitual a los relatos bíblicos, en la parte que estos tenían de expresión narrativa es otro paso importante que hay que anotar en la cuenta de Fleury. También en este punto rompió moldes al volatilizar el silencio bíblico, dando entrada a los relatos de ambos testamentos. No es posible buscar en el *Catecismo histórico* de Fleury algo que se parezca a los géneros literarios. Él se limita a ofrecer al lector una serie de relatos, entendidos como expresiones que no admiten dudas

³⁷ Es frecuente encontrar referencias en algunos catecismos a la infancia de Cristo, y saltar desde ahí a la pasión, sin contemplar nada de lo dicho o de lo hecho por Jesús.

desde la perspectiva histórica; pero desde ese ángulo aparecen la creación, los patriarcas, la esclavitud de Egipto, el retorno a la tierra, la idolatría, David y su vinculación con el Mesías, la división del pueblo de Israel, la cautividad de Babilonia. No hay más remedio que reconocer que, aun con las limitaciones indicadas, la mayor parte de estos temas estaban habitualmente ausentes del panorama de los catecismos, y resultaban totalmente ajenos para los cristianos. La aportación de Fleury no puede relegarse al olvido³⁸.

4.2. EL OBISPO BOSSUET

No hay más remedio que proseguir contemplando la influencia francesa. Con una diferencia: en el caso de Claude Fleury su peso en la catequesis española resultó notable, muy notable; en cambio, no se puede decir lo mismo en el caso de Jacques Benign Bossuet, obispo de Meaux, cuyo influjo debió quedar reducido a los años en que se tradujo su catecismo. Llama, sin embargo, la atención el hecho de que publicara su catecismo en la diócesis de Meaux (*Catéchisme de la diocèse de Meaux*), en 1687, y, sin embargo, la traducción más antigua de la que tengo noticia data de medio siglo después³⁹. Influencia tardía, por tanto; y limitada.

No se puede decir que el catecismo de Bossuet sea un catecismo bíblico; pero sin duda lo es mucho más que la mayoría de los de su época. Hay que hacer una advertencia indispensable: Bossuet escribió un doble catecismo, el primero de los cuales era para los niños pequeños, y el se-

³⁸ Otra cosa es que, más adelante, Fleury fuera víctima de una bárbara manipulación editorial: primero desapareció el amplio prólogo; luego se suprimió la parte destinada a los adultos, y quedó como un catecismo solo para niños. Tras esta mutilación, se llegó a eliminar toda la parte de presentación de la historia bíblica, manteniendo únicamente la lista de preguntas y respuestas, sin la presentación previa de la narración correspondiente. En estas condiciones, lo que se publicó con el nombre de Fleury no era más que un esperpento de lo que él había propuesto.

³⁹ J. A. Miravel y Herrera, *Exposición de la doctrina de la Iglesia Catholica acerca de las materias de controversia. Escrita por el Ilm. Sr. Diego Benigno Bossuet, del Consejo del Rey...* (Madrid 1730). Otra versión, efectuada por M. J. Fernández, *Exposición de la Doctrina de la Iglesia Católica sobre los puntos de controversia por Jacobo Benigno Bossuet, Obispo meldense, y traducida del francés* (Madrid 1751). Es llamativa la doble traducción de Jacques por «Diego» o por «Jacobo», en cada uno de los dos casos.

gundo para los niños mayores y para sus padres y adultos en general. No tiene, pues, nada de particular que haya una clara repetición o réplica entre ambos, aunque no sea igual la extensión ni la profundidad.

Al comienzo de algunas lecciones, como punto de partida más importante que la simple repetición de preguntas y respuestas, hace una indicación de que el catequista narre a sus oyentes lo que muestra el texto bíblico propuesto, que está relacionado con la materia que se contempla en la lección. Sintetizo en forma de cuadro la propuesta que lleva a cabo en los dos catecismos:

CATECISMO PRIMERO		CATECISMO SEGUNDO	
TEXTO BÍBLICO	TEMA	TEXTO BÍBLICO	TEMA
Lc 2	Doctrina cristiana	Gn 1	Creación del ángel y del hombre
Mt 3	Trinidad (Bautismo de Jesús)	Gn 3	Caída
		Gn 3	Efectos del pecado
Lc 1	Encarnación	Varios	Promesa de redención
		Gn 12/Gn 15/Gn 22	Fe, esperanza y caridad en Abraham
Mt 28	Credo	Mt 28	Símbolo de la fe
		Gn 1/ Mt 26	Credo (relativo al Padre e Hijo)
		Hch 2	Credo (Espíritu Santo e Iglesia)
		Mt 17	Resurrección (Transfiguración)
		--	Sobre la Escritura y la Tradición
		Gn 22	Esperanza de resurrección

Lc 11	Padrenuestro	Lc 11	Padrenuestro
		1Re 1/ Mt 26	Disposiciones para la oración
		Ap 8	Oración a los santos
Ex 20	Mandamientos	Ex 20	Mandamientos
Nm 15	3º mandamiento	Mt 25	Juicio final, decálogo y caridad
Gn 19/ Nm 25/2Re 12	6º mandamiento	Dn 4	Pecados capitales
		Jn 20	Penitencia
		Lc 7/ Lc. 15	Arrepentimiento
		2Re 12	Confesión (David y Natán)
		Lc 19	Satisfacción (Zaqueo)
Gn 17/ Ex 24	Bautismo	Mt 26	Institución de Eucaristía
Hch 2/ Hch 8/ Hch 19	Confirmación	Jn 2	Matrimonio (Bodas de Caná)

Aunque la secuencia de preguntas y respuestas no siempre esté impregnada de un hondo sentido bíblico, sino que está escorado de forma nítida a la presentación doctrinal, como solía ser habitual en los catecismos, el hecho de que el catequista haya leído previamente los textos bíblicos propuestos y que pueda enlazar en uno u otro momento de la presentación del tema, dice mucho a favor de Bossuet. Es un dato nada corriente en los catecismos, la mayor parte de los cuales se conformaban con una presentación doctrinal a base de las interrogaciones.

Es evidente que lo que leyera o transmitiera el catequista en su explicación acerca de la lectura bíblica no aparece en las páginas del cate-

cismo de Bossuet. Pero hay que prever que algo de índole bíblica podría transmitirse, mientras que en otros catecismos nada de esto se hacía y ni siquiera se apuntaba. Por otra parte, Bossuet da por descontado que los catequistas disponían del texto de la biblia y que podían consultarla y leerla sin dificultad (propone únicamente las citas). Y, naturalmente, lo consultado y transmitido, se hacía con unos criterios historicistas, como no podía ser de otra forma. El catecismo redactado por Bossuet no reproduce los textos bíblicos, ni completos ni sintetizados, por lo que no hay más remedio que suponer la consulta directa.

En cambio, casi al comienzo del catecismo segundo, entre las páginas 60 y 76 del volumen aparece, a disposición de catequistas y catequizandos, un «Compendio de la Sagrada Historia». Tal compendio es una breve síntesis, en 17 páginas, de los aspectos más narrables del texto bíblico, tal como se entendía la Historia sagrada. Está articulado en ocho secciones que abordan respectivamente: la creación; la caída; la corrupción y el diluvio; la vocación de Abraham; la liberación de Egipto; la llegada a la tierra prometida y la expectativa de Cristo; la vida de Cristo; el Espíritu Santo y el inicio de la Iglesia.

La simple enumeración de temas permite apreciar que se sigue de forma sintética el hilo de lo narrativo, de la historia. Lo que lleva consigo algunas lagunas que hoy parecen notables, como la escasa reflexión de lo que dice sobre los profetas:

«En este tiempo, y por el de muchos siglos, no cesó Dios de enviar sus Profetas, los cuales reprendían al pueblo, y fortificaban a los siervos de Dios en el culto debido a su excelsa Magestad. Juntamente predecían el Reino eterno y los trabajos y pasión de Cristo» (p. 71).

Es una manera tan ligera de despachar a los profetas, que en la práctica resultan minusvalorados, desconocidos. Otro tanto sucede en la síntesis que aparece de la vida de Jesús, que habla de su nacimiento, su bautismo ya de adulto, la elección de los discípulos y la enemistad de las autoridades que le conduce a la muerte: se ha solapado todo lo relativo a su enseñanza, a su actuación y milagros, a su estilo de vida.

Sin embargo, aun con estas limitaciones señaladas, no deja de ser una referencia a la biblia al estilo de las «historias sagradas», aunque no se remitiera a la propia biblia, que estaba en cierto modo presente en la expli-

cación del catecismo que proporcionara por su cuenta el catequista, y en cierto modo ausente, pues no se hacía presente, visible y audible.

Aún hay un dato más a tener en cuenta: el apartado (no es en realidad una lección propiamente dicha) que Bossuet dedica al tema de la Escritura y de la Tradición. La mayor parte de las preguntas se limitan a ir presentando, por grupos, los libros que constituyen los diversos apartados del antiguo y del nuevo testamento. La afirmación de la que se parte es que «en las Santas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento (...) Dios nos ha revelado sus misterios». Cuando desgrana un poco más el motivo por el que conocer la biblia, aparece uno de poco peso, como es el cultural de que cuando oigan citar algunos de esos libros, los cristianos sepan distinguirlos del resto de los impresos, y abunda en que la diferencia entre ellos es:

«La diferencia está en que en los Libros Divinos todo es inspirado de [por] Dios, hasta una mínima palabra; pero no se puede decir lo mismo de los de los otros Doctores» (p. 146).

Cuando, avanzando, manifiesta el concepto de Tradición, que complementa al de Escritura, dice así:

«¿No creéis por suerte más que lo que está escrito? –También creo lo que los Santos Apóstoles enseñaron a viva voz, y que siempre se ha creído en la Iglesia Católica».

Tras haber realizado la escritura y la tradición, hay una pregunta, cuya respuesta resulta desconcertante para los criterios actuales, con los que entendemos lo que Bossuet redactó de la siguiente forma:

«¿Por qué no se habla de la Santa Escritura en el Symbolo? - Porque es suficiente mostrarnos en él la santa Iglesia católica, por cuyo medio recibimos la Santa Escritura y la inteligencia de lo que ella contiene».

Visto de esta forma, toda la fuerza argumental de Bossuet se desplaza a la Iglesia, a través de la cual los cristianos reciben la revelación. Esto se resuelve en dar al instrumento una categoría que no le corresponde, puesto que pone a la Iglesia por encima de la palabra de Dios, y no justamente a la inversa, como enseña el Vaticano II:

«Es evidente, por tanto, que la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están

entrelazados y unidos de tal forma que no tiene consistencia el uno sin el otro... (...) Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino... (*Dei Verbum*, 10)

La afirmación de Bossuet parece poner las cosas en otra disposición, magnificando la acción de la Iglesia, por cuyo medio llega la revelación. Ciertamente el papel puramente instrumental de la Iglesia en relación con la acción de Dios; pero la afirmación de que la Iglesia no está por encima de la palabra, sino a su servicio, no aparece nítida en lo que afirma Bossuet. Es una apreciación a la que los católicos hemos llegado, como consecuencia de las presiones –y a veces las denuncias– de los no católicos, que nos acusaban de un protagonismo que ha de ser sensatamente dejado de lado. Bossuet vivió otros tiempos.

4.3. EL RARO CASO DE CAYETANO RAMO

Si califico de «raro» lo sucedido con Cayetano Ramo y su *Explicación de la doctrina cristiana*, es porque se trata de un catecismo que no tiene en absoluto carácter bíblico. Esto, que no constituye ninguna novedad en el panorama bíblico de los siglos XVII-XIX, encuentra la excepción en la obra de Ramo, con nada menos que 21 ocasiones en que se cita de forma expresa la biblia. Lo cual no es nada frecuente.

Cuando me refiero a esas citas, no incluyo las ocasiones genéricas en que habla de la creación, o de la vida de Jesús, o de su pasión y muerte, o de las referencias bíblicas que se pueden hallar en la oración del padre nuestro o en la presentación de los mandamientos. Todo este tipo de vinculaciones se pueden encontrar con facilidad en cualquier catecismo, a medida que se desgrana cada apartado de la fe cristiana.

Pero Ramo da otro paso, y en las más de 300 páginas (8º prolongado) de su obra, son 21 los momentos en que aparecen citas expresas de la biblia. No hay, sin embargo, una pregunta en que afirme expresamente la peculiar importancia de la biblia, como palabra de Dios, y, al contrario, cuando interroga sobre dónde se encuentran los misterios de la fe, lleva a cabo una notable reducción para señalar que se encuentran en el credo (p. 23)⁴⁰, como si no hubiera otra fuente a la que remitir. Sin embargo, con

⁴⁰ Cito por la edición de (Madrid 1808).

la misma naturalidad con que se produce ese vacío de no citar la autoridad de la biblia como revelación de Dios, cita el texto bíblico, que para él goza del prestigio de todo lo revelado, aunque no lo manifieste así a sus lectores. Aquí se detecta un notable fallo, puesto que su íntimo convencimiento de la importancia que la palabra de Dios tiene no se trasluce a los ojos del lector, a quien no se le comunica de forma expresa la relevancia cordial que ha de conceder a la autoridad bíblica. «Lo que Dios ha revelado, y la Iglesia nos propone» forma parte de la definición de la fe, pero esta fórmula sintética no alude ni a la escritura, ni a la tradición ni al magisterio como fuentes de la fe, o como su interpretación.

El hecho de que no sean demasiadas las ocasiones en que remite a la biblia, hace posible reproducirlas, a fin de poder apreciar en qué modo está presente la biblia tanto en cantidad como en calidad.

- 1.- Cuando habla de la obligación de los amos de enseñar la doctrina cristiana a sus criados, dice: «porque “el que no tiene cuidado de sus domésticos es peor que el infiel”» [= 1Tim 5,8]. (p. 17).
- 2.- Con referencia al nacimiento de Cristo, remite a «aquella [maravilla] que profetizó Isaías, cuando dijo con admiración “Concebirá y parirá una virgen”» [= Is 7, 14]. (p. 50).
- 3.- Al presentar el nacimiento virginal de Cristo, lo explica acudiendo a las dotes atribuidas a los cuerpos celestiales, lo que permitía hablar del parto virginal, sin dolor ni pérdida de la virginidad. Pregunta: «¿Hay caso semejante en la Escritura? Sí, Padre, así salió Cristo del sepulcro, sin levantar la losa; y así entró en el Cenáculo sin abrir las puertas» [= Jn 20, 16⁴¹]. (p. 51).
- 4.- Prosigue, tras aludir al don de la sutileza, con el refuerzo de los dones de la agilidad y de la claridad, a la hora del nacimiento, para los que encuentra una réplica posterior: «agilidad, cuando anduvo sobre las aguas del mar, y de claridad, en el Tabor» [= Mt 14, 28; Mt 17, 2]. (p. 51).
- 5.- Sin abandonar el contexto del nacimiento de Jesús, indica expresa-

⁴¹ Nótese que la frase «Cristo salió del sepulcro sin levantar la losa» no se corresponde con los textos evangélicos que señalan la piedra removida por un ángel. Por otra parte, Ramo está pensando en un sepulcro tradicional en España, con una caja cerrada por una losa de piedra puesta en la parte superior.

- mente que Cristo nació «en el tiempo señalado por los Profetas» (p. 52).
- 6.- Como hombre que era, Jesús asumió el dolor, como lo evidencia el que «también el mismo Señor dijo: “Triste está mi alma hasta la muerte”» [= Mt 26, 38]. (p. 61).
 - 7.- Ahora bien, su actitud redentora llevó a Cristo a asumir el sufrimiento no por fuerza sino voluntariamente: «Así es, y así lo aseguró Isaías: “Fue ofrecido porque él mismo quiso ofrecerse”» [= Is 53, 7]. (p. 62).
 - 8.- Ramo habla de los tradicionales cuatro infiernos, al exponer el descenso a los infiernos del credo, y lo corrobora con la veracidad histórica y cosmológica refrendada por las palabras del evangelio: «con el santo mendigo Lázaro, de quien habla S. Lucas en su Evangelio» [= Lc 16, 23]. (p. 73).
 - 9.- Las almas rescatadas por Cristo de este infierno son bienaventuradas, «y eso significa lo que dijo Cristo al buen ladrón: “Hoy serás conmigo en el Paraíso”» [= Lc 23, 43]. (p. 75).
 - 10.- Al proseguir el desarrollo del credo, habla del juicio universal, que se llevará a cabo en un lugar preciso: «en el valle de Josaphat, según el profeta Joel» [= Jl 3, 2.12]. (p. 87).
 - 11.- Tomás, presente en la segunda aparición a los apóstoles, admitió la doble condición humana y divina de Jesús, al reconocer «que Cristo Hombre era también Dios, y así dijo: “Señor mío y Dios mío”» [= Jn 20, 28]. (p. 95).
 - 12.- En el contexto de la explicación del credo (no de la penitencia), habla del perdón universal de los pecados, aunque propone una objeción: «¿Pues no habéis oído que los pecados contra el Espíritu Santo no se perdonan ni en esta vida ni en la otra?» [= Mt 12, 31]. (p. 111).
 - 13.- Ramo explica en qué consiste la oración vocal, y matiza la enseñanza con palabras de Jesús: «¿Pues no dijo su Majestad que cuando orásemos no hablásemos mucho (...) pero añadió: como lo hacen los Gentiles?» [= Mt 6, 7]. (p. 138).
 - 14.- La explicación detallada del padrenuestro lleva a acudir a la aceptación voluntaria de la pasión por parte de Jesús: «añadió luego: “Pero, no se haga, Padre, mi voluntad, sino la tuya”» [= Lc 22, 42]. (p. 148).
 - 15.- La explicación del avemaría incluye las palabras expresas del ángel:

- «“Dios te salve, María, llena eres de gracia, el Señor es contigo, bendita tú eres entre todas las mujeres”» [= Lc 1, 28⁴²]. (p. 162).
- 16.- La explicación de los mandamientos incluye una parte genérica, que supone que quien es creyente acepta de forma voluntaria los mandatos de Dios: «Porque la señaló el Señor, cuando dijo: “El que me ama guardará mis mandamientos”» [= Jn 14, 21]. (p. 173).
- 17.- El cumplimiento de los mandamientos lleva consigo el premio garantizado por la palabra de Jesús: «Así lo dijo el Señor: “Si quieres salvarte, guarda los mandamientos”» [= Mt 19, 17]. (p. 171).
- 18.- El resumen de todos los mandamientos en el doble precepto del amor a Dios y al prójimo, no puede rebajarse: «¿Hay precepto de amar al prójimo? Sí, Padre: “Amarás al prójimo como a ti mismo”» [= Mt 19, 19]. (p. 201).
- 19.- La obligación anterior se extiende en la conducta cristiana hasta el amor a los enemigos: «El mismo Cristo dijo: “Yo os digo, amad a vuestros enemigos”» [= Mt 5, 44]. (p. 202).
- 20.- La institución del sacramento de la penitencia consta en el catecismo de forma expresa: «cuando después de resucitado, dio facultad de absolver los pecados» [= Jn 20, 21]. (p. 261).
- 21.- Del mismo modo, Ramo hace referencia a la institución de la eucaristía: «¿Cuándo instituyó Cristo este sacramento? En la noche de la cena,...» [= Mt 26, 26-29⁴³]. (p. 303).

Estas son las ocasiones en que, salvo error u omisión, Cayetano Ramo remite a la biblia. Es evidente que no se trata de un catecismo bíblico, o impregnado de semejante estilo. A pesar de lo cual, son muchas más las ocasiones en que aparecen referencias a la biblia, que en la mayor parte de los catecismos contemporáneos, en los cuales el silencio es total.

⁴² Cayetano Ramo utilizaba el texto de la Vulgata, aunque reprodujo las frases en castellano. En la Vulgata se había producido una duplicación en Lc 1, 28, al reproducir, en labios del ángel «Bendita entre las mujeres», como adición que anticipaba la frase de Isabel (Lc 1, 42).

⁴³ Del bautismo señala que lo instituyó Jesús al ser bautizado en el Jordán; del matrimonio, que fue instituido por Dios en el paraíso; del resto de los sacramentos no se pregunta por el momento preciso.

Además, hay una especie de velada alusión a la autoridad de la biblia cuando, en el artículo tercero del credo pregunta «¿Hay caso semejante en la Escritura?», como si esta gozara de una prestancia especial a la hora de presentar la fe. Lástima que esto no conste de forma expresa, lo que reflejaría, sin duda, otra mentalidad.

Además de unas cuantas alusiones al evangelio, aparecen igualmente referencias al antiguo testamento en las palabras de Isaías y de Joel, así como al nuevo testamento en las enseñanzas de Pablo. Y es preciso reconocer que, junto a textos muy conocidos utilizados en muchas ocasiones, Ramo también acude a otros pasajes mucho menos conocidos y muy escasamente citados para la consideración de los cristianos. Que Cayetano Ramo se moviera con criterios de pura historicidad, por ejemplo en los casos en que se refiere al limbo de los justos, o a la localización precisa del sitio en que se desarrolle el juicio final, son muestras claras de los criterios que imperaban entonces en el conocimiento de la biblia, y nada han de extrañar en nuestros días.

Sin duda alguna, no hay más remedio que considerar el uso de la biblia por parte de Cayetano Ramo como algo singular. Se sale de los patrones comunes con toda esta colección de citas; queda mucho terreno por completar, para poder hablar de una fundamentación bíblica, y son muchas más las páginas en que se deslizan los criterios filosóficos y teológicos con que se presentaba el dogma, o los criterios morales empleados para los sacramentos. Pero el catecismo de Ramo resulta una llamativa excepción en su contexto. Algo así como la planta aislada que florece en mitad del desierto.

4.4. EL AGUSTINO RAFAEL LASALA

Rafael Lasala (Vinaroz, 1716 - Solsona, 1792) ingresó de pequeño en los agustinos en Alcira. Pasó más adelante por una serie de cargos dentro de la orden, principalmente como profesor, y, residiendo en Valencia, fue nombrado por el arzobispo Andrés Mayoral examinador sinodal, y poco tiempo después, en 1768, fue ordenado obispo, primero como auxiliar de Mayoral, anciano y enfermo; y después como sustituto de Tomás Azpuru, titular de esa diócesis, que no llegó a pisar como obispo pues desempeñaba el cargo de embajador ante la Santa Sede. Finalmente, en 1772 fue nombrado obispo de Solsona, donde permaneció hasta su muerte⁴⁴.

⁴⁴ L. Resines, «Los catecismos de Rafael Lasala», *Archivo Agustiniiano* 96 (2012) 217-266.

En su diócesis encontró de hecho una pluralidad de catecismos, dependiendo de las costumbres de cada zona, y percibió que esto constituía un problema; a pesar de ello tardó aún unos años en publicar sus catecismos, que redactó cuando contaba 75 años. Del *Catecismo menor de la doctrina cristiana...*, Cervera, Imp. de la Universidad, 1790, hizo tres ediciones en catalán y una en castellano; del *Catecismo mayor de la doctrina cristiana...*, Cervera, Imp. de la Universidad, 1790, hizo tres ediciones, todas ellas en castellano.

A diferencia de la mayor parte de los catecismos de su época, el Catecismo menor cita en varias ocasiones la biblia; hasta en seis ocasiones. Esto ya le destacaría de otros catecismos contemporáneos. Pero si solo se consulta el *Catecismo menor*, no se aprecia la principal nota que está presente en el *Catecismo mayor*. Nada más abrirlo destaca la hondura bíblica sobre la que está cimentado: todas sus páginas incluyen una numerosa serie de citas bíblicas, que corresponden a las numerosas llamadas incorporadas en el texto. Estas citas expresas suelen ocupar una sexta parte de cada página, pero no son raras las ocasiones en que ocupan una tercera parte, incluso la mitad de la página y hasta dos tercios de ella en algún caso excepcional. Raras, muy raras, son las páginas que no tienen una sola cita bíblica. Hay también citas de alguna otra fuente (Concilios, Padres, disciplina eclesiástica,...) pero fundamentalmente es la biblia la que soporta el peso de cuanto se presenta, citada con acierto y oportunidad. Se sale de lo habitual en los catecismos, y son muy pocos en toda la historia de la catequesis los que pueden competir en este terreno con el catecismo mayor de Lasala. Ni siquiera los catecismos de autores protestantes, que emplean la biblia con tanta abundancia son capaces de competir con el mayor de Lasala. Solo por este título, ya ocupa un lugar destacado en la catequética española.

Naturalmente, no se pueden buscar en las citas que hace Lasala los criterios de interpretación bíblica que hoy son comunes. Por supuesto que prima en sus enseñanzas un criterio de fijación histórica, como si siempre se tratara de hechos de los que el texto bíblico es notario fidedigno. Aun así, hay que reconocer la profundidad, justeza, acierto y aprecio que el *Catecismo mayor* de Lasala muestra hacia la biblia. Ella es quien sustenta las afirmaciones de fe, y en ella encuentran su fundamento y justificación. La biblia constituye el sustrato sobre el que se cimienta toda la presentación de la doctrina cristiana. No están ausentes criterios propios de su pensamiento ilustrado, porque, al fin y al cabo, Lasala es hijo de su tiempo.

Pero a diferencia de sus contemporáneos, ya anciano, redactó un texto que hoy sorprende por su enorme erudición bíblica, y, sobre todo, porque en la palabra de Dios encuentra el sustento de todo lo que afirma. No hace un especial canto, ni una alabanza exquisita a la biblia. Pero el empleo que hace de ella es la mejor forma de entonar un himno del profundo aprecio que sentía y transmitía por la Escritura.

Frente a las seis citas bíblicas del *Catecismo menor*, que ya le hacía destacar de otros similares, la cantidad de citas del *Catecismo mayor* resulta innumerable. No se trata solo de cantidad, de cifras. Lo más importante es que el fundamento bíblico es algo habitual, normal, ordinario. Al leerlo, resulta natural que no se pueda afirmar ni enseñar nada en materia de fe que no tenga un fundamento en la palabra misma de Dios (salvo los datos de pura tradición eclesial). Sin grandes manifestaciones de aprecio a la biblia, esta resulta sincera y lealmente apreciada y tenida en cuenta en la presentación de la fe; y se podría sacar la conclusión de que sin ella, la fe cristiana no se entendería. Naturalmente, sería posible imaginar una edición en que se suprimiesen todas las citas bíblicas: el resultado sería una exposición de la fe que se parecería en gran manera a otras muchas. Pero teniendo a la vista su *Catecismo mayor* es posible apreciar que las afirmaciones están sustentadas en un amplio conocimiento de la biblia, y que sólo desde ahí es posible una verdadera presentación de la fe.

Rafael Lasala lo hizo con discreción, y sin ruido. Sus catecismos tuvieron poca vigencia temporal, dado que los implantó en la diócesis de Solsona siendo ya anciano, y pronto quedaron arrumbados. Pero en él encontramos un verdadero monumento al más sincero y cordial aprecio a la palabra de Dios a la hora de impartir la catequesis.

4.5. JOSÉ DE CAMINO Y ANTONIO MARSAL

En evidente contraste con el uso valioso de la biblia como algo normal, por parte de Lasala, otros dos nombres saltan a la palestra, precisamente por todo lo contrario. Lo que une a estos dos autores permite ver de forma conjunta algo que estaba ya enunciado: estamos en plena Ilustración y, naturalmente, los curas ilustrados, dotados en general de una buena formación, conocen la biblia, así como otras muchas fuentes.

Y esto es lo que se trasluce en sus catecismos: la biblia es una fuente más, aunque no precisamente la principal, a la hora de transmitir la fe cris-

tiana. Parece una paradoja la frase anterior, pero es la que mejor refleja sus criterios. José de Camino escribió en 1771 *La Religión o instrucciones sobre los misterios y dogmas de la fe...*, y Antonio Marsal editó en 1727 su *Catecismo explicado y predicado...* No hay acuerdo entre ellos, ni tampoco referencias que permitan establecer algún tipo de vínculo mutuo. Los dos citan con notable frecuencia la biblia, pero es una «autoridad» más, entre las muchas a las que acuden para corroborar sus enseñanzas. Estas giran en torno a un esquema prefijado, escolástico, de la presentación de la fe, con la explicación de cuanto estaba establecido y repetido. Ambos hacen una explicación relativamente amplia. Pero cuando acuden a la biblia, esta tiene el mismo peso que cuando acuden a Cicerón, a san Gregorio Magno, o a un concilio cualquiera.

Sus respectivos textos tienen muchos pasajes bíblicos (ordinariamente Camino cita al margen las referencias); Marsal incorpora la cita al texto, pero la transcribe en latín); sin embargo, la fuerza no está en que la palabra de Dios sea punto de partida, o norma básica y fontal. La biblia es una apoyatura que corrobora su exposición, que es lo verdaderamente importante. Que encuentren la apoyatura en un texto bíblico, o que la encuentren en un pasaje de alguno de los Padres, es lo de menos, puesto que todo sirve para consolidar el andamiaje ya construido, que resulta inamovible.

Un par de ejemplos sirven para mostrar que la esencia de sus enseñanzas no está empapada del genuino sentido bíblico y que su centro de atención va por otro sendero. Así, en el caso de José de Camino, hablando de los ángeles buenos enseña que

«su naturaleza es espiritual, y el número muy grande, pues en Daniel se dice: Un millón de Ángeles le servían y mil millones asistían en su presencia (Dn 7, 10). Fueron criados en estado de gracia y santidad. Los Ángeles buenos, que son los que permanecieron fieles a Dios, le ven y gozan sin cesar; y es parte de su recompensa la seguridad que tienen de no perder jamás el dichoso estado en que se hallan» (p. 16).

La explicación que sigue sobre los ángeles, como la que aparece a continuación sobre los demonios, extensas y aparentemente bien trabadas, no hacen otra cosa que proponer los criterios más tradicionales de la escolástica, sin que la biblia roce más que superficialmente sus exposiciones.

En el caso de Marsal, el ejemplo escogido tiene que ver con el nombre de cristiano, y se encuentra en la sección que él denomina «catecismo»⁴⁵. Después de haber hecho exhibición de amplia cultura y señalar que a los seguidores de Jesús se les llamó «elegidos» (1Cor 10, 24), nazarenos, galileos, señala el origen del nombre de cristianos:

«Últimamente fueron llamados Cristianos en la Ciudad de Antioquía, cuyo nombre deriva del mismo Cristo, que es lo mismo que Ungido, porque lo fue con la plenitud de la gracia y de todas las gracias: Oleo sancto meo unxi eum, le dice su Padre Divino (Psalm. 88, 21). Y así como el sacerdote Aarón fue ungido con el Óleo que le descendía no solo de la coronilla de la cabeza al rostro, sino también al ribete de su vestido...» (p. 1).

Prosigue su amplia explicación a lo largo de 30 líneas, pero en ningún momento se hace referencia a lo más sencillo y elemental: el texto de Hch 11, 26, que muestra el origen del nombre de cristiano, ni a la identificación del cristiano con Cristo.

Acudir a la biblia desde la erudición, pero sin dejarse emparar por la fuerza fundante de la palabra de Dios, es buscar refuerzos y apoyos, pero difícilmente se pueden calificar estos textos —y otros semejantes— de catecismos bíblicos.

4.6. EL INTENTO DE JOSÉ PINTÓN

La propuesta que José Pintón ofreció al público en 1754 está llena de buena voluntad, si bien carece de un sentido bíblico que penetre la presentación de la fe cristiana. En la fecha indicada publicó por vez primera su *Compendio histórico de la religión, desde la creación del mundo hasta el estado presente de la Iglesia*; lo hizo en castellano y francés, aunque unos años después lo publicó solo en castellano, y de esa forma ha sido conocido.

⁴⁵ Articula cada una de las pláticas en que organiza su catecismo en tres partes: Catecismo, conceptos predicables, y ejemplos. La primera, el Catecismo, sería el texto fundamental y punto de partida; la segunda, los conceptos predicables, suponen una ayuda a los curas a la hora de subir al púlpito y prolongan y amplían algunos aspectos de la parte anterior; por último, los ejemplos, constituyen una recopilación de historietas, de dudosa veracidad, pero del gusto de la época, que trataban de ser edificantes a base de impresionar al auditorio.

Como se deduce del título, una presentación histórica en el tiempo acotado no puede desconocer las narraciones de la biblia. Pero se trata, en realidad, de una historia sagrada en tres etapas, la anterior a Jesús, la del nuevo testamento, y la de la realización de la Iglesia; él articula y subdivide este esquema en siete capítulos, que no alteran lo sustancial de lo indicado. La información de cuanto presenta antes de Cristo, y de su actuación y la de los primeros cristianos utiliza como básicos los hechos y relatos de la biblia. Pero al tratarse de una presentación histórica, le lleva a afirmar que la «Escritura Sagrada contiene los sucesos de este compendio». Discurre, pues, por la línea de presentar hechos, acontecimientos, sucesos; en definitiva, historia sagrada. Ciertamente que en algunas ocasiones ofrece algún texto bíblico, pero bien se limita a la simple referencia, bien transcribe el texto en latín en nota a pie de página. Y es claro que esa utilización no hace que este sea un compendio o catecismo bíblico, por mucho que se aluda a los acontecimientos narrados en las páginas de la biblia.

Pintón afirma que se sirve de autores, a los que no cita; sin embargo, acepta expresamente la cronología propuesta por Bossuet. Y en la primera edición expone su intención de construir una síntesis, que no sea tan breve como la de Claude Fleury (que, según su criterio, omite pasajes importantes), ni tan amplia como la de José Isaac Berruyer, que escribió una historia similar, en tres tomos. Como lo que Pintón pretende con ese trabajo intermedio es difundir el conocimiento de la historia sagrada y eclesiástica, quedan fuera de su horizonte toda una serie de cuestiones que resultaban habituales en los catecismos al presentar el dogma, la moral, los sacramentos,...; en algún caso, de pasada, se hace alusión a alguna de estas cuestiones.

Pero su *Compendio* no es un libro catequético con sentido bíblico. Resulta curioso que el censor, Antonio de Cristo, recuerde la prohibición tridentina de difundir la escritura traducida a la letra; pero que señale como un acierto la narración que hace Pintón, que presenta contenidos de las páginas bíblicas, sin recurrir a traducir el texto bíblico propiamente dicho. Sin embargo, no deja de ser chocante que no haga alusión al decreto de Benedicto XIV (1757) que modificaba la regla cuarta del *Índice*, y permitía la edición de la biblia, siempre que estuviera acompañada de notas de autores católicos. La primera edición de Pintón, de 1754 era anterior a este decreto, pero todas las posteriores surgieron cuando ya se había publicado; a pesar de lo cual el silencio es total en este aspecto.

El *Compendio* de Pintón tuvo una buena aceptación, y el 11 de julio de 1771 el Supremo Consejo de Castilla mandó que se estudiase y leyese en las escuelas. La condición de texto escolar le permitió una amplia pervivencia, prolongada, al menos, hasta 1913. Gracias a este libro, muchos escolares conocieron los principales hechos narrados en la biblia; pero eso es bien distinto a tener una formación cristiana empapada de sentido bíblico.

