



Vol. III

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

CAURIENSIA

Vol. III, 2008



2008

Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara"
Diócesis de Coria-Cáceres
y
UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA



CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y la Universidad de Extremadura

CAURIENSIA es una revista de periodicidad anual de estudios e investigación en el área de las Ciencias Eclesiásticas (humanidades, filosofía y teología) impartidas en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres, Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura. De este modo, a los temas eclesiológicos de carácter universal se le suman aquellos propios de la realidad religiosa de la región extremeña, la vida diocesana y del propio Instituto al ser la revista su órgano de expresión cultural y científica. La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

DIRECCIÓN

Manuel Lázaro Pulido (Instituto Teológico de Cáceres)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Ramón de la Trinidad Piñero Mariño (Instituto Teológico de Cáceres)

CONSEJO DE REDACCIÓN

María del Rosario Encinas Guzmán (Universidad de Extremadura); Antonio Jiménez Valencia (Instituto Teológico de Cáceres); Isaac Macarro Flores (Instituto Teológico de Cáceres); Florentino Muñoz Muñoz (Instituto Teológico de Cáceres); Ignacio Urquijo Valdivieso (Instituto de Ciencias Religiosas “Virgen María de Guadalupe”); Juan Manuel Ramos Berrocoso (Instituto Teológico de Plasencia)

CONSEJO ASESOR

Vicenzo Battaglia (Pontificia Universidad Antonianum de Roma)
J. Silvio Botero Giraldo (Pontificia Universidad Lateranense de Roma)
José María Díaz Moreno (Universidad Pontificia de Comillas)
Juan Carlos García Domene (Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia)
Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca)
Luis Merino Jerez (Universidad de Extremadura)
Jean Maurice Le-Gal (CNRS, París)
Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia OFM)
João José Miranda Vila-Chã (Universidad Católica Portuguesa)
Miguel Anxo Pena (Universidad Pontificia de Salamanca)
Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid)
Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil)
Jorge Juan Fernández Sangrador (Universidad Pontificia de Salamanca).
Senén Vidal García (Estudio Teológico Agustiniense de Valladolid)

TRADUCCIÓN AL INGLÉS

Gemma González López

EDICIÓN

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres y Servicio de Publicaciones. Universidad de Extremadura. Plz Caldereros, 2. 10071 Cáceres. Teléf.: 927 257 041. Fax: 927 257 04. <http://www.unex.es/publicaciones>.

SUSCRIPCIONES, INTERCAMBIO Y RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Avda. de la Universidad, 3. 10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 440. E-Mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es. El precio para el año 2008 es de 24€ para España, 30€ Europa y 35€ para el resto de los países incluidos portes. El precio para los suscriptores es de 18€.

AUTORIZACIÓN DE REPRODUCCIONES



© 2008, del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres y la Universidad de Extremadura. Por favor, siéntete libre para copiar, distribuir y comunicar públicamente cualquier texto de Cauriensia, siempre que sea en las siguientes condiciones: a) que especifiques su autor y Cauriensia (caso de textos sin firma, menciona sólo a Cauriensia); b) que sólo lo explotes mediante préstamo gratuito o donación de ejemplares («gratis lo recibisteis, dadlo gratis», Mt 10, 8), y c) que incluyas este aviso legal en toda copia. La licencia con la que se publican todos los contenidos de Cauriensia es la Reconocimiento-NoComercial-Sin obras derivadas 2.5 España de Creative Commons, a la que debes añadir estas condiciones. Para conocer el texto completo de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/byncnd/2.5/es/legalcode.es> o envía una carta a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

DEPÓSITO LEGAL: S. 219-2006

ISSN: 1886-4945

FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN

Imprenta Kadmos. Teléf. 923 28 12 39. Salamanca, 2008

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres
y la Universidad de Extremadura

ISSN: 1886-4945

Vol. III, 2008

SUMARIO

EDITORIAL - PRESENTACIÓN	9-17
ESTUDIOS	
<i>I. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI sobre Jesús de Nazaret</i>	
MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES, <i>Presentación del libro Jesús de Nazaret de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI</i>	21-52
MICHELE PICCIRILLO, <i>Ricerca archeologica e Vangelo e I Luoghi Santi di Palestina</i>	53-91
RAFAEL SANZ VALDIVIESO, <i>Jesús de Nazaret según Benedicto XVI: diálogo con J. Neusner</i>	93-111
VICENZO BATTAGLIA, <i>Una lettura “contemplativa” dell’esistenza filiale di Gesù. Alla “fonte” dell’esperienza cristiana</i>	113-125
RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARIÑO, <i>Jesús como fuente de la revelación. Reflexiones sobre el concepto de revelación en la obra Jesús de Nazaret de S.S. Benedicto XVI (J. Ratzinger)</i>	127-172
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Las bienaventuranzas: del resentimiento de la voluntad de poder a la alegría de la voluntad de Dios</i>	173-208
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>La oración del Padrenuestro</i>	209-258
FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA, <i>Los Discípulos</i>	259-284
ISAAC MACARRO, <i>Evolución de los relatos de milagros</i>	285-293
JUAN CARLOS GARCÍA DOMENE, <i>La persistente presencia de Jesucristo en el cine: elementos para un imaginario cristológico</i>	295-315
<i>II. Miscelánea</i>	
JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO, <i>Antonio de Quintadueñas, S. J. (1599 – 1651). Apuntes para la semblanza de un canonista extremeño</i>	319-333

MARÍA DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN, <i>Manipulación y cosificación del hombre: ¿qué se esconde tras la Ley de reproducción asistida y la Ley de investigación biomédica?</i>	335-372
ISIDORO GUZMÁN MANZANO, <i>Presentación de Juan Duns Escoto</i>	373-392
BERNARDO PÉREZ ANDREO, <i>La victoria de la posmodernidad o “el hombre lleno de nada”</i>	393-431
JUAN MANUEL RAMOS BERROCOSO, <i>Notas sobre el misterio del mal desde la antropología teológica de Juan Luis Ruiz de la Peña</i>	433-451

NOTAS Y COMENTARIOS

GREGORIO CARRASCO MONTERO, <i>Concatedral. Cincuenta años de servicios</i>	453-463
MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO, <i>El legado de la Cofradía de la Santa y Vera Cruz, reflejo fidedigno de la sociedad en la que se desarrolla</i> ...	465-487
JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO, <i>Actuaciones en el patrimonio en general y en el patrimonio cultural durante el pontificado de Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos, obispo de Coria-Cáceres</i>	489-493
JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO, <i>Cincuenta años de obras de restauración en la Concatedral de Santa María de Cáceres</i>	495-506
M ^a DEL CARMEN FUENTES NOGALES, <i>Sta. María de Guadalupe. Cien años como patrona de Extremadura</i>	507-521
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>Reflexiones teológicas en torno a la Catedral de Coria y a la Concatedral de Cáceres. En el 50 aniversario de la Concatedral</i>	523-534

DOCUMENTOS

<i>Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el Encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza” (17 de enero de 2008)</i> ..	535-542
--	---------

ACONTECIMIENTOS

<i>Crecimiento y desarrollo personal. XIX Encuentro teológico de los Seminarios Extremeños (Plasencia, 21-23 de Febrero del 2007). Alumnos de Filosofía del Instituto Teológico de Cáceres</i>	543-549
--	---------

BIBLIOGRAFÍA

Francisco CERRO CHAVES, <i>Venid y lo veréis. Pistas para la Evangelización de los jóvenes en tiempos recios</i> . Manuel LÁZARO PULIDO (Ed.), <i>El amor de Dios que es amor. Reflexiones en torno a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est</i> . Florentino MUÑOZ MUÑOZ, <i>Una vida entregada al servicio del Reino de Dios. Aproximación al</i>	
---	--

<i>ministerio episcopal de Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos en la Diócesis de Coria-Cáceres (22-III-1992 – 16-X-2006). J. BOTTI DE GONZÁLEZ DE ACHÁVAL, El silencio de Dios y el problema del mal. Esteban CORTIJO PARRALEJO, Mario Roso de Luna. Quién fue y qué dijo. Juan CRUZ CRUZ (ed.), La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto. Étienne GILSON, Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales. Francisco LEÓN FLORIDO, 1277 La condena de la filosofía. Estudio y traducción del syllabus de Esteban Tempier. Antonio MALO PÉ, Introducción a la Psicología. María ZAMBRANO, Filosofía y Educación. Manuscritos. Alberto BARRIOS MORENO, La caridad hecha mujer; Isabel de Larraña Ramírez. BENEDICTO XVI, Deus caritas est. Carta encíclica. Pedro FERNÁNDEZ, La justicia en los contratos. Comentarios a Suma Teológica, II-II, q77-q78. Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco de Asís y la paz. José Antonio MERINO ABAD, Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico</i>	551-595
PRESENTACIÓN DE AUTORES	597-599
INTERCAMBIO DE REVISTAS	601-604
INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES	605-607

CAURIENSIA

Annual magazine of Ecclesiastic Sciences. Published by Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” (Theological Institute Saint Pedro of Alcántara).
Seminary of Coria-Cáceres diocese and the University of Extremadura

ISSN: 1886-4945

Vol. III, 2008

CONTENTS

EDITORIAL - PRESENTATION	9-17
ARTICLES	
<i>I. Thinking from Joseph Ratzinger - Benedict XVI about Jesus of Nazareth</i>	
MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES, <i>Presentation of Jesus of Nazareth by Joseph Ratzinger – Benedict XVI</i>	21-52
MICHELE PICCIRILLO, <i>Archaeological research, Gospel and Holy Places in Palestine</i>	53-91
RAFAEL SANZ VALDIVIESO, <i>Jesus of Nazareth according to Benedict XVI: dialog with J. Neusner</i>	93-111
VICENZO BATTAGLIA, <i>A “contemplative” reading of the filial existence of Jesus Christ. To the “origins” of the Christian experience</i>	113-125
RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARIÑO, <i>Jesus like source of the revelation. Think about the concept of revelation in the work Jesus of Nazareth of S.S. Benedict XVI (J. Ratzinger)</i>	127-172
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>The beatitudes: of the resentment of the will to power, to the happiness of the God’s will</i>	173-208
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>The Lord’s Prayer</i>	209-258
FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA, <i>The Disciples</i>	259-284
ISAAC MACARRO, <i>Evolution of the statements of miracles</i>	285-293
JUAN CARLOS GARCÍA DOMENE, <i>The recurrent presence of Jesus Christ in films: elements for an Christological imagery</i>	295-315
<i>II. Miscellaneous</i>	
JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO, <i>Antonio de Quintadueñas, S. J. (1599 – 1651). Notes for the biographical sketch of a canonist from Extremadura</i>	319-333

MARÍA DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN, <i>Manipulation and cosification of the man: what does hide after the Law of assisted human reproduction and the Law of biomedical research?</i>	335-372
ISIDORO GUZMÁN MANZANO, <i>John Duns Scotus's presentation</i>	373-392
BERNARDO PÉREZ ANDREO, <i>The victory of the postmodernity or "The man full of nothing"</i>	393-431
JUAN MANUEL RAMOS BERROCOSO, <i>Notes about the Evil's mystery from the Juan Luis Ruiz de la Peña's theological anthropology</i>	433-451

NOTES AND COMMENTARIES

GREGORIO CARRASCO MONTERO, <i>Concathedral. Fifty years of services</i>	453-463
MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO, <i>The legacy of the Confraternity of the Santa y Vera Cruz, reliable reflection of the society it develops in</i>	465-487
JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO, <i>Actions in the patrimony in general and in the cultural patrimony during pontificate of Mons. Ciriaco Benavente Mateos, bishop of Coria-Caceres</i>	489-493
JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO, <i>Fifty years of Works of restoration in the Santa María Concathedral of Caceres</i>	495-506
M ^a DEL CARMEN FUENTES NOGALES, <i>Saint Mary of Guadalupe. A hundred years as Extremadura's patron saint</i>	507-521
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>Theological Reflexions concerning Coria's Cathedral and the Caceres's Concathedral. In 50 anniversary of the Concathedral</i>	523-534

DOCUMENTS

<i>Lecture by the Holy Father Benedict XVI at the University of Rome "La Sapienza (17 January 2008)</i>	535-542
---	---------

EVENTS

<i>Growth and personal Development: Meeting XIX theological of the Extremadura Seminars (Plasencia, 21th-23th February, 2007). Students of Philosophy of Theological Institute of Caceres.</i>	543-549
--	---------

BIBLIOGRAPHY

Francisco CERRO CHAVES, <i>Venid y lo veréis. Pistas para la Evangelización de los jóvenes en tiempos recios.</i> Manuel LÁZARO PULIDO (Ed.), <i>El amor de Dios que es amor. Reflexiones en torno a la Enciclica de Benedicto XVI Deus caritas est.</i> Florentino MUÑOZ MUÑOZ, <i>Una vida entregada al servicio del Reino de Dios. Aproximación al</i>	
---	--

<i>ministerio episcopal de Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos en la Diócesis de Coria-Cáceres (22-III-1992 – 16-X-2006).</i> J. BOTTI DE GONZÁLEZ DE ACHÁVAL, <i>El silencio de Dios y el problema del mal.</i> Esteban CORTIJO PARRALEJO, <i>Mario Roso de Luna. Quién fue y qué dijo.</i> Juan CRUZ CRUZ (ed.), <i>La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto.</i> Étienne GILSON, <i>Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales.</i> Francisco LEÓN FLORIDO, <i>1277 La condena de la filosofía. Estudio y traducción del syllabus de Esteban Tempier.</i> Antonio MALO PÉ, <i>Introducción a la Psicología.</i> María ZAMBRANO, <i>Filosofía y Educación. Manuscritos.</i> Alberto BARRIOS MORENO, <i>La caridad hecha mujer, Isabel de Larraña Ramírez.</i> BENEDICTO XVI, <i>Deus caritas est. Carta encíclica.</i> Pedro FERNÁNDEZ, <i>La justicia en los contratos. Comentarios a Suma Teológica, II-II, q77-q78.</i> Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA, <i>Francisco de Asís y la paz.</i> José Antonio MERINO ABAD, <i>Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico</i> 551-595	551-595
PRESENTATION OF THE AUTHORS	597-599
JOURNAL EXCHANGES	601-604
INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS	605-607

EDITORIAL - PRESENTACIÓN

El volumen que les presentamos se ha estructurado en torno a cuatro elementos que coinciden, aproximadamente, con la división orgánica de la revista, a saber: estudios (monográfico y miscelánea), notas y comentarios, y documentos. Responde a diversas necesidades intelectuales y pastorales que merecían –creemos– una reflexión: 1. Acontecimientos de la Iglesia universal, en este caso la publicación por parte de Benedicto XVI del libro *Jesús de Nazaret*; 2. Temáticas de estudios filosóficos y teológicos, algunos dependientes de eventos como el VII Centenario de la muerte de Juan Duns Escoto; 3. La realidad de la diócesis extremeña jalonada por la celebración del Año Jubilar Guadalupense y de los cincuenta años desde que la parroquia de Santa María se convirtió en Concatedral de la Diócesis de Coria-Cáceres; 4. Por último, publicamos como documento, el discurso que el papa Benedicto XVI no pudo leer en la Inauguración del Curso Académico de la Universidad pública “La Sapienza” de Roma, un signo de la intolerancia laicista, minoritaria pero muy activista, llamada “librepensadora”, pero que no deja pensar al margen de sus postulados. Nosotros daremos voz universitaria al discurso académico.

1. Si el año 2006 estuvo marcado por los ecos de la primera carta encíclica del Papa Benedicto XVI *Deus caritas est*, el año 2007 se distinguió por dos hechos significativos en relación al Sumo Pontífice.

De un lado, la presentación de una segunda carta encíclica *Spe Salvi* (30 de noviembre de 2007) dedicada al tema de la esperanza, y cuyo título parte del texto paulino de la *Epístola a los romanos* que en el versículo 24 del capítulo octavo afirma: “Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve?” (“*Spe enim salvi facti sumus; spes autem, quae videtur, non est spes; nam, quod videt, quis sperat*”). El mensaje cristiano se presenta al hombre como ocasión de superar las limitaciones de la vida humana, que muchas veces se fundan más en un análisis simplista de su existencia que en la propia realidad del hombre

creado que siempre está llamado a ser un hombre nuevo en Cristo: “Según la fe cristiana, la «redención», la salvación, no es simplemente un dato de hecho. Se nos ofrece la salvación en el sentido de que se nos ha dado la esperanza, una esperanza fiable, gracias a la cual podemos afrontar nuestro presente: el presente, aunque sea un presente fatigoso, se puede vivir y aceptar si lleva hacia una meta, si podemos estar seguros de esta meta y si esta meta es tan grande que justifique el esfuerzo del camino” (n. 1). A partir de esta certeza, el papa Benedicto XVI profundiza en el sentido y la significación para la vida del cristiano y como propuesta a toda la humanidad de la esperanza que nos ofrece Cristo, el hijo de Dios Amor. Y es que “Dios es el fundamento de la esperanza; pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto” (n. 31). Es así la fuente de toda y auténtica justicia, consuelo y esperanza: “Dios es justicia y crea justicia. Éste es nuestro consuelo y nuestra esperanza. Pero en su justicia está también la gracia. Esto lo descubrimos dirigiendo la mirada hacia el Cristo crucificado y resucitado” (n. 44).

De otro lado, el papa Benedicto XVI no sólo ha mostrado en su magisterio la fuerza generadora de Dios de los valores fundantes de la humanidad: el amor, la esperanza y la fe. Sino que en su labor de teólogo, como J. Ratzinger, ha revelado cómo Jesús de Nazaret es oferta de diálogo en el mundo actual. Nos referimos, lógicamente, a la publicación del libro: *Jesús de Nazaret. Primera Parte. Desde el Bautismo a la Transfiguración*.

Si algo ha provocado el análisis y estudio de la figura de Jesús de Nazaret en su caminar humano por el mundo ha sido el poner de relieve en el mundo editorial, en la prensa universal, sacar a las portadas de los periódicos, mostrar en los escaparates... que Jesús de Nazaret está vivo en el siglo XXI. Así lo atestigua el que la publicación de este libro se haya convertido en un *best-seller* mundial y todo ello desde la más auténtica búsqueda de la verdad de la vida humana de Jesús de Nazaret: sin buscar estereotipos, desde el rigor intelectual, en una oferta al público en la honestidad del estudio. El teólogo Joseph Ratzinger ha mostrado al mundo, además, que el lector, el hombre de hoy, el de la calle, el que compra en las grandes superficies libros y consume lectura, no es “idiota e iletrado”, y que, por lo tanto, no hay que considerarlo como tal. Ha señalado un camino editorial: que un libro se lee cuando está bien escrito y tiene algo que decir. Que no es necesario engañar al público, y que éste sabe apreciar de forma positiva lo que se le ofrece honesta y seriamente. También ha exteriorizado el éxito editorial que es el tema de Jesús el que convoca a la gente y la necesidad de conocerlo y experimentarlo. Cuando el libro de *El Código da Vinci* se convirtió en un éxito editorial pudiera parecer que era el espíritu esotérico el que desencadenó la fiebre por el libro. Pero a día de hoy se ha eviden-

ciado que es Jesús quien convoca, aunque las apuestas de presentación no sean siempre las más adecuadas y dignas, como pasó precisamente con ese libro.

Invitados por el Papa, en su labor teológica –que él mismo expresa firmando como J. Ratzinger–, o lo que es lo mismo desde la esfera privada, es decir, no en el oficio de su magisterio, la actualidad intelectual se ha visto girada hacia el rostro de Jesús de Nazaret. Y ello es significativo. Podría haberse tratado de un estudio sobre “Jesús el Hijo de Dios” o algo de similares características. Pero el título nos muestra algo de esta mirada del teólogo: “He intentado –declara el autor sus intenciones en el Prólogo– presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el «Jesús histórico» en el sentido propio y verdadero. Estoy convencido, y confío en que el lector también puede verlo, de que esta figura resulta más lógica y, desde el punto de vista histórico, también más comprensible que las reconstrucciones que hemos conocido en las últimas décadas” (p. 18).

El tono teológico de la obra, las sugerencias de sus comentarios, el autor, la importancia del protagonista –Jesús de Nazaret– ha motivado que dediquemos una nutrida parte de los estudios a pensar desde la lectura del libro sobre Jesús de Nazaret. En concreto se trata de una decena de estudios, que se publican simultáneamente en forma de libro (Estudios, nº 2).

El primer artículo se titula “Presentación del libro *Jesús de Nazaret* de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI”. Este artículo es especial, no sólo porque supone una clarificadora y profunda introducción a los trabajos que le siguen, sino porque su autor es nuestro paisano (Malpartida de Cáceres) y Obispo, Mons. Francisco Cerro Chaves, quien lleva un año pastoreando nuestra diócesis. Fue el 21 de junio de 2007 cuando la Nunciatura Apostólica en España hizo público el nombramiento de D. Francisco Cerro Chaves como obispo de Coria-Cáceres y el día 2 de septiembre cuando fue ordenado obispo, convirtiéndose en el obispo 118 de nuestra diócesis. En una frenética actividad pastoral, Mons. Francisco Cerro ha tenido tiempo de dedicarnos un tiempo para compartir con nosotros este estudio –junto a dos reseñas valiosas que aparecen en la “Bibliografía”– haciendo buena y continuando su trayectoria como investigador y escritor, no en vano ha escrito más de ochenta libros, algunos ya ocupando su sede episcopal de la diócesis. Quisiéramos agradecer desde el Consejo de Redacción de la revista *Cauriensia* su generosa y valiosa aportación que esperamos y confiamos se pueda reeditar.

Pero la importante aportación de nuestro Obispo no es la única, si bien es la más significativa. Se le suman varias colaboraciones muy queridas y estimadas. Es el caso del trabajo, creo valiosísimo, del profesor Michele Piccirillo, intitulado “Ricerca archeologica e Vangelo e I Luoghi Santi di Palestina”. El director del Museo del *Studium Biblicum Franciscanum* y profesor de arqueo-

logía del mismo, nos describe a través de los estudios recientes los lugares en los que Jesús de Nazaret recorrió su vida, un viaje por los Santos Lugares, por los parajes, pueblos, edificios que constituyen la geografía del Evangelio. Mientras estábamos realizando las primeras pruebas tuvimos la triste noticia, y no ha sido la única, del fallecimiento del profesor Michele Piccirillo. Quien recorrió las tierras de Jesús en su vida, ahora ve cara a cara a su protagonista. Que Dios lo acoga en su seno a él que dedicó su vida a estudiar las huellas físicas de Jesús.

Ya desde un plano más especulativo, el profesor franciscano de Patrología y Sagrada Escritura Rafael Sanz Valdivieso desvela en “Jesús de Nazaret según Benedicto XVI: diálogo con J. Neusner”, una de las claves de comprensión teológica que se hace presente en el libro del Papa, un diálogo con la tradición judía y una mirada a la veracidad histórica de Jesús.

De todos los autores somos deudores de agradecimiento. Pero es especial –por su generosidad y la relevancia del autor– la colaboración del profesor y decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad *Antoniana* de Roma, el franciscano Vincenzo Battaglia. El presidente de la Pontificia Academia Mariana International nos regala una reflexión teológica de gran profundidad titulada: “Una lettura «contemplativa» dell’esistenza filiale di Gesù. Alla «fonte» dell’esperienza cristiana”.

Ramón de la Trinidad Piñero Mariño siempre es generoso con la revista, y nunca defrauda sus estudios desde la Teología Fundamental. Comprometido con este número de forma especial –coedita el libro que sale a la luz con estos estudios– realiza en el trabajo “Jesús como fuente de la revelación. Reflexiones sobre el concepto de revelación en la obra Jesús de Nazaret de S.S. Benedicto XVI (J. Ratzinger)” una lectura del libro a partir de la visión personal del Papa sobre el misterio del Verbo encarnado.

El que escribe estas líneas, Manuel Lázaro Pulido, realiza una presentación y reflexión antropológica de la lectura contemporánea del cristianismo como modelo humano de vida que muchas veces aparece de forma distorsionada a partir de la lectura anticristiana de F. Nietzsche. Una crítica –la del profesor de Basilea– tan aguda como equivocada que provoca no poca admiración y, a la vez, frustración. Y es que hemos de tener presente que la palabra de Dios es palabra alegre, nacida del amor en un proyecto humano y personal de trascendencia que eleva la moral y fundamenta la vida. Esta es la intención del artículo de naturaleza filosófica: “Las bienaventuranzas: del resentimiento de la voluntad de poder a la alegría de la voluntad de Dios”.

El Director y profesor de Teología del Instituto Teológico de Cáceres, Florentino Muñoz Muñoz, no realiza sólo un estudio sobre “La oración del

Padrenuestro”. Regala al lector una lectura sentida, teológica y espiritual de una temática que se advierte teológicamente rezada. Este estudio, de unidad en sí mismo, se completará con una segunda parte que verá la luz en el siguiente número de la revista.

Una obra sobre Jesús de Nazaret no podía desperdiciar la aportación de Francisco Martínez Fresneda. En “Los Discípulos”, muestra el profesor del Instituto Teológico de Murcia O.F:M. que la segunda edición de su magnífico libro titulado *Jesús de Nazaret* y del que escribimos aquí una larga nota en el volumen anterior (pp. 529-540), no es fruto de una casualidad, sino del trabajo y la reflexión pausada y documentada.

El rector del Seminario Diocesano de Coria-Cáceres y profesor de Biblia del Instituto Teológico, Isaac Macarro Flores, en un breve pero interesantísimo estudio, nos muestra una comparación de los relatos de los milagros –sobre todo a través del caso de la curación del paralítico (Jn 5,1-18; Mc 2,1-12; Mt 9,1-8 y Lc 5,17-26)–, en los que se puede deducir que hay una evolución de una tradición sobre milagros de Jesús a una reflexión de las comunidades sobre el significado del Señor resucitado para ellas.

Por último, Juan Carlos García Domene, al que no haría falta ni presentar, pues por todos es conocido por sus colaboraciones en diferentes publicaciones, en especial en *Reseña Bíblica*, y por su buen hacer didáctico-pastoral, realiza un recorrido por el mundo de la pantalla y la incursión de la figura de Jesús en la misma. Sin duda, el cine es uno de los grandes iconos del presente, y una expresión que no sólo es artística, es, a su vez, literaria, intelectual plástica... No podemos desdeñarlo, sería un error. Los estudios del profesor murciano siempre desvelan el lenguaje cinematográfico en un análisis a la vez teológico. Rescatar la figura de Jesús en el cine supone una apuesta por la figura de Jesús de Nazaret en el hombre de hoy. Este es uno de los grandes méritos de su artículo: “La persistente presencia de Jesucristo en el cine: elementos para un imaginario cristológico”.

2. Dentro de la sección “Estudios”, siempre es fundamental el apartado “Miscelánea”. No es por casualidad que nuestra revista no sigue una temática concreta, de por sí. Sin que por ello surjan ejes centrales que motivan un conjunto de estudios. Pero siempre hay temáticas universales y exigencias del día a día que nos piden una reflexión. Esto acaece en el presente volumen en los seis artículos que completan la sección.

El jesuita, experto canonista y extremeño, José María Díaz Moreno, profesor de la Universidad Pontificia de Comillas, nos presenta a “Antonio de Quintadueñas, S. J. (1599 – 1651). Apuntes para la semblanza de un canonista extremeño”. Uno de esos personajes íntegros, formado intelectual, humana y

religiosamente, que la Iglesia regaló a la historia de Extremadura, en particular, y de España en general. Un diocesano, alcantarino para más señas como nuestro patrón el franciscano ilustre san Pedro, que un siglo después elevó la ciencia jurídico-canónica en la Iglesia.

Muy distinto al tono histórico del trabajo anterior, la profesora de la Universidad de Extremadura, María del Rosario Encinas Guzmán, nos recupera el pulso de la actualidad, incluso de la más cruda, como es el caso de las relaciones fronterizas entre antropología, ciencia y ética que subyacen en las cuestiones bioéticas que se presentan de forma acrítica a la población española. Con frecuencia son voces teológicas, religiosas, algunas veces filosóficas, las que advierten de los peligros de una investigación científica que juegue en y con las fronteras de la vida. Pero cuando los argumentos científicos se ponen de forma autocrítica sobre la mesa, todo cobra mayor sentido aún. De ahí que los trabajos de la profesora extremeña siempre sean de una lectura muy agradecida en revistas como la nuestra, más aún en un tema como el que aquí nos presenta: “Manipulación y cosificación del hombre: ¿qué se esconde tras la Ley de reproducción asistida y la Ley de investigación biomédica?”.

El siguiente artículo tiene un valor especial, tanto por el autor como por el título. En el tiempo que ha transcurrido la edición de la revista, el autor, el profesor emérito de la Pontificia Universidad *Antonianum* de Roma, paisano (Valdeobispo) y franciscano Isidoro Guzmán Manzano fue a encontrarse con Duns Escoto el año de su Centenario. Él que dedicó toda su vida intelectual al estudio de “El Sutil”. Este artículo es, pues, un homenaje a Escoto, pero también a su autor, que nos regala este trabajo póstumo. El título del siguiente estudio escrito por él “Presentación de Juan Duns Escoto”, es el tributo que rinde nuestra publicación a quien ha sido, sin duda, uno de los más grandes teólogos y filósofos del occidente. Sólo las circunstancias históricas han desacompañado la relevancia del llamado “Doctor Sutil” con el reconocimiento de su magisterio y su sabiduría. Aunque no es menos cierto que lo que se le ha negado por un lado, Dios lo recompensó con creces al dotarle de la gran intuición, y riqueza argumental que culminó con la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María que él con tanta sabiduría y fervor defendió y con él toda una escuela de pensamiento. Muchas instancias teológicas y círculos filosóficos, muy cercanos a la fenomenología y la hermenéutica, han visto en el pensamiento de Juan Duns Escoto la profundidad y modernidad que con frecuencia el mundo de hoy reclama. El artículo que Isidoro Guzmán escribe en ocasión del VII Centenario de la prematura muerte en 1308 del teólogo franciscano es una presentación de su pensamiento, fruto de una vida consagrada al pensamiento escotista y que agradecemos aquí de forma muy especial, esperemos que sepa recibir nuestra gratitud ahora que se encuentra cercano a

la mirada amorosa del Padre y gozando de la compañía del beato Juan Duns Escoto.

La modernidad del Sutil su perenne mensaje de construcción, si acaso podría poner refreno a un mundo contemporáneo que retrata con gran conocimiento, pericia y agudeza el profesor del Instituto Teológico de Murcia, Bernardo Pérez Andreo, “La victoria de la posmodernidad o «el hombre lleno de nada»”. Se trata de un artículo que no se queda en la queja, ya oída y no siempre bien conocida, de lo que supone la posmodernidad, sino en una propuesta de reconstrucción a partir de las víctimas de un pensamiento que vacía al hombre de su humanidad.

El último estudio de esta parte nos lo brinda el profesor del Instituto Teológico de Plasencia, el sacerdote Juan Manuel Ramos Berrocoso. Su carácter meticuloso, estudioso y profundo se evidencian en este trabajo que constituye de la mano del famoso profesor de antropología teológica J. L. Ruiz de la Peña un personal recorrido por la siempre problemática experiencia del mal en el hombre. Nos referimos al artículo: “Notas sobre el misterio del mal desde la antropología teológica de Juan Luis Ruiz de la Peña”.

3. La sección de la revista titulada “Notas y Comentarios”, la hemos dedicado a nuestra realidad diocesana. Tres de los cinco artículos giran en torno al acontecimiento gozoso acaecido en 1957 cuando la antigua Iglesia parroquial y arciprestal de la ciudad de Cáceres fue elevada a la categoría de Concatedral. Se han celebrado, pues, 50 años desde este acontecimiento. Y hemos querido contar con algunos miembros del Cabildo-Catedral. Se trata de los trabajos de su Deán-Presidente y profesor del Instituto Teológico de Cáceres, José Antonio Fuentes Caballero, quien realiza un repaso a los trabajos de acondicionamiento y restauración realizados en “Cincuenta años de obras de restauración en la Concatedral de Santa María de Cáceres”; del ya mencionado Florentino Muñoz quien escribe el ponderado estudio: “Reflexiones teológicas en torno a la Catedral de Coria y a la Concatedral de Cáceres. En el 50 aniversario de la Concatedral”; y, por último, la aportación de Gregorio Carrasco Montero quien nos muestra la actividad litúrgico-pastoral de la Concatedral, una circunstancia muchas veces ahogada por ciertos prejuicios nominales: “Concatedral. Cincuenta años de servicios”.

El otro acontecimiento diocesano y extremeño que urgía de una respuesta intelectual era la celebración durante el año 2007 del Año Santo Guadalupense donde se ha conmemorado el centenario de la Proclamación de la Virgen de Guadalupe como Patrona de Extremadura. Efectivamente, el Papa San Pío X, mediante el rescripto “*Beatissimam Virginem Dei Genitricem Mariam*” de 20 de marzo de 1907 proclamó a la Virgen de Guadalupe patrona principal de Extremadura. Era el fruto de la devoción popular y de los anhelos religiosos de

lo extremeños que ya habían mostrado de forma apabullante en 1906 cuando se promovió una gran peregrinación regional a Guadalupe. En aquella ocasión –el 12 de octubre– se congregó una multitud de extremeños, que los periódicos de la época cifraron entre 8.000 y 10.000 personas. Por su parte, el Cardenal Arzobispo de Toledo junto a los obispos de Badajoz, de Coria, el Vicario Capitular de Plasencia (era sede vacante), así como los obispos de Ciudad Rodrigo, Ávila y Córdoba (las tres diócesis tenían parroquias en territorio extremeño), solicitaron que lo que el pueblo sentía fuera refrendado canónicamente por la Santa Sede. Toda esta historia, su recorrido posterior e hitos fundamentales, es recogida por la historiadora, profesora del Instituto de Ciencias Religiosas “Virgen de Guadalupe” y Archivera de la diócesis, M^a del Carmen Fuentes Nogales. Su trabajo “Sta. María de Guadalupe. Cien años como patrona de Extremadura” fue, además, la lección inaugural del curso 2006-2007.

Hemos dicho al principio de la presentación del volumen, que hemos tenido el privilegio de contar con la presencia del nuevo obispo Mons. Francisco Cerro Chaves, esa alegría ha ido acompañada de la tristeza que ha supuesto el alejamiento del anterior obispo, el muy querido por sus diocesanos: Mons. Ciriaco Benavente Mateos. Muchas cosas ha dejado de su humanidad, de su pastoral, de su magisterio... hemos querido traer a la memoria una faceta no siempre recordada de su actividad pastoral, pero de vital importancia. Y lo hemos hecho de la mano del ya citado José Antonio Fuentes Caballero, quien desde su posición de Delegado Diocesano de Patrimonio Cultural conoce de primera mano las “Actuaciones en el patrimonio en general y en el patrimonio cultural durante el pontificado de Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos, obispo de Coria-Cáceres”.

Por último, Manuel Pedro Floriano Bravo nos presenta, de nuevo –ya lo hizo en el número anterior y esperamos que continúe–, la realidad espiritual e histórica del movimiento cofrade, sobre todo a través de la Cofradía de la cual fue Mayordomo, la Ilustre y Real Cofradía de la Santa y Vera Cruz de Cáceres. El título del trabajo es representativo: “El legado de la Cofradía de la Santa y Vera Cruz, reflejo fidedigno de la sociedad en la que se desarrolla”.

4. Para finalizar, queríamos publicar en el apartado “Documentos”, que aún no habíamos inaugurado, el texto de la conferencia que el Papa Benedicto XVI iba a pronunciar durante su visita a la “Sapienza, Universidad de Roma”, el jueves 17 de enero de 2008. Una visita que tuvo que ser cancelada el 15 de enero por la intransigencia de unos cuantos estudiantes y 67 profesores que impusieron su censitario “librepensamiento” a más de 5.000 profesores e infinidad de estudiantes, quienes tuvieron que doblegarse ante la sinrazón del fundamentalismo laicista. Como señalaba el diario de izquierdas *La Repubblica*: “Il risultato è un cortocircuito culturale e politico d’impatto mondiale, che si

può riassumere in poche parole: il Papa, che è anche vescovo di Roma, non può parlare all'Università della sua città, in questa Italia mediocre del 2008". Ezio Mauro ponía el acento en la intolerancia irracional de una propuesta decimonónica que ganaba terreno y manifestaba lo delirante de la situación, de ahí el título de su comentario: "Un'idea malata". Pero la enfermedad de las ideas deshumanizadas necesita de libertad de expresión. Y la universidad es el lugar de la expresión y la confrontación de ideas. Nosotros desde aquí queremos dar voz al Papa en el ámbito universitario, y no sólo por ser una revista de contenido teológico y filosófico, sino porque estamos convencidos de la libertad, de la búsqueda de la verdad y del librepensamiento humanista. Por todo ello aquí se podrá leer el documento: "Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el Encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza» (17 de enero de 2008)".

Con la crónica realizada por los alumnos de nuestro Instituto sobre la reunión anual teológica de los tres Seminarios extremeños y la "Bibliografía" se completa el tercer volumen de una publicación periódica que poco a poco empieza a tener su recorrido.

MANUEL LÁZARO PULIDO
Director de Caurensia

ESTUDIOS

I. PENSANDO DESDE JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI SOBRE JESÚS DE NAZARET

PRESENTACIÓN DEL LIBRO *JESÚS DE NAZARET* DE JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI

MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES
Obispo de Coria - Cáceres

RESUMEN

Por medio de esta presentación deseo ofrecer unas reflexiones que puedan ayudar a los lectores de esta revista a entender los contenidos tan importantes que nos regala J. Ratzinger-Benedicto XVI en este libro. He ido exponiendo este contenido de forma lógica y ordenada con el fin de que el lector pueda ir adentrándose en el interior de esta obra tan bien construida. Por otra parte ruego al lector que si experimenta alguna dificultad para entender el prólogo no se desanime, y prosiga leyendo el libro ya que bien merece la pena como lo podrá comprobar a medida que vaya pasando las páginas. Al final irá descubriendo el verdadero rostro de Jesucristo.

Palabras clave: Antiguo Testamento, Cristología, Exégesis bíblica, Hermenéutica, Método histórico-crítico, Nuevo Testamento.

ABSTRACT

This presentation allows me to offer our readers some reflections on the all-important contents of this book by the Pope Benedict XVI so that they can gain a better understanding of said contents. I have laid this content in a logical and orderly way, so that the readers can, slowly but steadily reach the core of such a well-built work. On the other hand, I would like to ask the readers to go on reading in case they find some difficulty in understanding the prologue because the book is definitely worth-reading. This they will realise as they read through the pages. Eventually, they will discover the true face of Christ.

Key words: Biblical exegesis, Christology, Hermeneutics, Critical-Historical Method, New Testament, Old Testament.

Tengo la dicha de poder presentar este libro titulado *Jesús de Nazaret*, cuyo autor es Joseph Ratzinger - Benedicto XVI. Agradezco al Director de nuestra revista *CAURIENSIA*, D. Manuel Lázaro Pulido, que me haya confiado la tarea de mostrarles este libro que en palabras del P. Lombardi “permite comprender mejor sus homilias, sus catequesis de los miércoles, el orden de su vida y, en cierto modo, también sus prioridades y sus decisiones de gobierno”. La lectura y meditación de este libro nos ayudará a descubrir el rostro de Jesucristo que muestra y revela el Evangelio.

I. INTRODUCCIÓN AL LIBRO

1. EL AUTOR Y EL TÍTULO DE LA OBRA

1.1. *Apunte biográfico*

Joseph Ratzinger nació en Marktl am Inn (Alemania), el 16 de abril de 1927. Fue ordenado sacerdote en 1951. Es elegido cardenal de la Iglesia y nombrado arzobispo de Munich y Freising en 1977. Juan Pablo II lo nombró Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe en 1981. El día 19 de abril de 2005 fue elegido Papa, tomando el nombre de Benedicto XVI. En el año 2006 publicó su primera encíclica titulada *Deus caritas est*¹. En pocas palabras su vida es ésta: sintió un día la misteriosa llamada personal de Jesús de Nazaret y ha ido identificándose con Él a través de las etapas de su vida: estudiante, profesor, asesor del Concilio Vaticano II, obispo, cardenal, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe y, hoy, sucesor de Pedro en la sede de Roma.

No nos llama la atención el que un Papa escriba y publique un libro, ya que Juan Pablo II publicó cinco libros; uno de los cuales alcanzó la cifra de veinte millones de ejemplares según dijo el P. F. Lombardi, director de la oficina de Prensa del Vaticano: “Cruzando el umbral de la esperanza” del año 1993. No es novedad, por tanto, un libro del Papa. Tal vez la novedad sea el género, la naturaleza de este libro y sus circunstancias. Lo que sí nos llama la atención es que el libro *Jesús de Nazaret* lleva un doble nombre de autor: Joseph Ratzinger y Benedicto XVI. Es significativo que el nombre del teólogo preceda al del pontífice. Es un libro de Joseph Ratzinger. Es fruto del ejercicio intelectual del teólogo que puede ser replicado libremente (p. 20). Esta dualidad de nombre para un único autor muestra también sus cualidades:

¹ Cf. M. LÁZARO (ed.), *El amor de Dios que es amor: Reflexiones en torno a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres, 2007.

- La competencia del teólogo, profesor de universidad. Nos parece que este libro está en línea y continuidad con su no menos famosa obra: *Introducción al Cristianismo*².
- La de un hombre de oración que da testimonio de su amor a Cristo y de su deseo de conocerlo mejor.
- La del Pastor supremo de la Iglesia. El libro es obra de un pastor que se preocupa de la fe de de los demás.

Olegario González de Cardenal escribe a este respecto: “¡Extraño libro este firmado por dos autores: Ratzinger-Benedicto XVI! Por primera vez en la historia del catolicismo, un Papa se distancia de sí mismo, no reclama la autoridad del ministerio que ejerce, se legitima sólo por las razones que ofrece, invita al diálogo y legitima el rechazo. Sólo reclama la empatía necesaria para comprender” (“Entre Nietzsche y el Crucificado”; Archivo informático” de “El País”). Radio Vaticana, por su parte, decía: “Con el hombre de fe, que anhela explicar el misterio divino sobre todo a sí mismo; con el culto teólogo, que abarca resultados de análisis doctrinales antiguos y recientes, en este libro, emerge el pastor que logra verdaderamente su anhelo de impulsar en el lector el crecimiento de una relación viva con Jesucristo, casi implicándolo poco a poco en su amistad personal con el Señor” (13-IV-2007).

1.2. El Título

La obra está pensada para dos volúmenes, de los cuales ya ha aparecido el primero. En este volumen, el Papa, haciendo abstracción metodológica de la vida oculta del Señor Jesús, presenta su vida pública y su obra desde el bautismo hasta la transfiguración. Sobre el segundo volumen, sabemos que está trabajando en él.

El título del primer volumen es conocido por todos: *Jesús de Nazaret*. ¿Por qué escogió este título? Dar como título a su obra *Jesús de Nazaret*, es reconocer que el método histórico vigente en el trabajo universitario es fecundo y debe ser puesto al servicio de la fe. El Papa “cumple una indispensable obra de purificación y oxigenación de la investigación contemporáneas sobre Jesús” (Mons. A. Amato).

2. LA ELABORACIÓN DEL LIBRO

A finales del año 2004, el cardenal Joseph Ratzinger manifestaba al responsable de la revista *Communio* que después de su jubilación, que creía ya

2 Salamanca. Sígueme, ¹¹2005.

próxima, tenía la intención de terminar el libro sobre Jesucristo que había comenzado a escribir durante el verano del año 2003. Consideraba esta obra como la conclusión y coronación de su vida dedicada al estudio teológico y a la pastoral. Hoy ya sabemos cómo continuó la historia. La jubilación no llegó nunca, pero el libro apareció en el día de su ochenta cumpleaños y en la víspera de su segundo aniversario de su elección como Sucesor de Pedro. Recordemos sus propias palabras:

El libro tiene 447 páginas y comenzó a escribirlas, como dice el autor, en el verano de 2003:

“En agosto de 2004 tomaron su forma definitiva los capítulos 1-4, cuando aún no había sido elegido Pontífice de la Iglesia; los otros seis capítulos los ha ido escribiendo en ratos libres de que ha dispuesto después de su elección: Tras mi elección para ocupar la sede episcopal de Roma, he aprovechado todos los momentos libres para avanzar en la obra. Dado que no sé hasta cuándo dispondré de tiempo y fuerzas, he decidido publicar esta primera parte con los diez primeros capítulos, que abarcan desde el bautismo en el Jordán hasta la confesión de Pedro y la Transfiguración. Con la segunda parte espero poder ofrecer también el capítulo sobre los relatos de la infancia, que he aplazado por ahora porque me parecía urgente presentar sobre todo la figura y el mensaje de Jesús en su vida pública, con el fin de favorecer en el lector un crecimiento de su relación viva con el Él”. (pp. 20-21).

“Este libro sobre Jesús..., es fruto de un largo camino interior” (p. 7), por tanto de una experiencia personal de encuentro con Jesús de Nazaret, que él fue realizando con su esfuerzo y con la ayuda que le venía de otras obras semejantes que apreció profundamente.

3. ESTRUCTURA

A) Un prólogo

B) Una Introducción

C) Diez capítulos:

- El Bautismo de Jesús
- Las tentaciones de Jesús
- El Evangelio del reino de Dios
- El discurso de la Montaña
- La oración del Señor
- Los discípulos
- El mensaje de las parábolas
- Las grandes imágenes joánicas

- Dos momentos importantes en el camino de Jesús: la confesión de Pedro y la Transfiguración.
 - Las afirmaciones de Jesús sobre sí mismo
- D) Bibliografía, índices de citas bíblicas y de nombres propios.

4. ¿QUÉ ES ESTE LIBRO?

Este libro es fruto del estudio y de la experiencia personal de Joseph Ratzinger, excelente teólogo, que es Sucesor de San Pedro con el nombre de Benedicto XVI. Deja muy claro desde el principio en el prólogo del libro y así lo advierte expresamente que esta obra no encierra un acto magisterial, sino la expresión de “mi búsqueda personal del rostro del Señor”. El autor del libro se siente como el discípulo que camina al lado de Jesús y con Él se siente arrastrado a la su comunión con Dios.

4.1. *Lo que no es este libro*

No es un libro del pasado, sino muy actual ya que pretende reflejar su búsqueda personal del rostro de Cristo y su deseo permanente de actualizar la figura de Jesús para los hombres y mujeres de hoy.

No es un libro de carácter divulgativo, sino de pensamiento, que lleva al lector a plantearse los grandes temas y cuestiones de ayer y de hoy, de siempre. Se trata de un libro excelente; difícil, pero se lee de un tirón.

No es mera respuesta a la profusión actual de imágenes inauténticas y falsas de Jesús aparecidas en códigos, leyendas, apócrifos... Este libro no es circunstancial. Tiene identidad y consistencia propias.

4.2. *Lo que sí es este libro*

Este libro es la primera parte de una obra que constará de dos volúmenes. En este primer volumen se analiza la vida pública de Jesús, desde el bautismo en el Jordán hasta la Transfiguración. Aunque en esta obra se descubren ya las orientaciones fundamentales del pensamiento cristológico de Ratzinger, debemos afirmar que no es una cristología completa. Presenta el misterio de la persona de Jesús centrándose únicamente en algunos aspectos de su ministerio público. Los temas fundamentales de la Cristología como la muerte y el significado que Jesús le dio, la resurrección, la preexistencia, la filiación divina, el misterio de la Encarnación y de la Concepción virginal de Jesucristo no son abordados en este primer volumen. Para una cristología completa debemos esperar a una segunda parte. El hecho de que comience hablando del bautismo

de Jesús en el río Jordán y no se refiera al comienzo temporal de su vida (concepción y nacimiento) es una opción cristológica. Mons. Ricardo Blázquez, por su parte, afirma que este libro “pasará a la historia de la reflexión teológica”.

5. METODOLOGÍA Y FINALIDAD

5.1. Metodología

Su cristología es descendente. “Este es el punto de apoyo sobre el que se basa mi libro: considera a Jesús a partir de su comunión con el Padre. Éste es el verdadero centro de su personalidad. Sin esta comunión no se puede entender nada y partiendo de ella Él se nos hace presente también hoy” (p. 10).

5.2. Finalidad

¿Qué pretende J. Ratzinger? J. Ratzinger persigue superar la gran sima abierta entre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe”, ya que mantener esta separación supone expulsar de la fe al Jesús histórico real, reducir los contenidos de la fe a una pura quimera, fruto de la imaginación de la comunidad cristiana primitiva, y vaciar así la fe de significado teológico real. Por tanto, se impone la tarea, dice Ratzinger, de demostrar científicamente que el Jesús de la historia y la imagen de Jesús que ofrecen los Evangelios y que, a partir de estos, nos ha transmitido la Iglesia coinciden plenamente.

6. VALOR DOCTRINAL DEL LIBRO

J. Ratzinger manifiesta: “Sin duda, no necesito decir expresamente que este libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino únicamente expresión de mi búsqueda personal «del rostro del Señor» (cf. Sal 27,8)” (p. 20). Más aún, al no ser un acto magisterial, “cada uno es libre de contradecirme” (p. 20). Aunque esta fue una de las frases del libro que más fue citada en las informaciones de prensa que siguieron a su publicación, “parece obvio, como dijo el Cardenal Schönborg, que el objetivo del Papa no es suscitar polémicas sino hacer crecer en cada uno la relación vital con el Señor”. En cualquier caso, se trata de un fruto inmenso de un teólogo eminente, cuyo deseo y anhelo es presentar la auténtica figura de Jesús, que aparece, en no pocas ocasiones, muy recortada y rebajada. El cardenal Carlo M^a Martini, por su parte, manifestó: “Ahora bien, a la vista de la calidad del libro, no va a ser fácil”. Como podemos ver Benedicto XVI, consciente siempre de su categoría teológica, se somete al juicio de otros con lo que está dispuesto a aprender, profundizar. Realmente es un hombre de

escucha. J. Ratzinger sólo pide una cosa: que nadie prejuzgue su obra antes de leerla y meditarla con un mínimo de simpatía y de apertura. El Papa espera que “los lectores y lectoras sean benevolentes desde el inicio de la lectura; sin ella no hay comprensión posible” (p. 20).

7. ¿CON QUIÉNES DIALOGA J. RATZINGER – BENEDICTO XVI?

Los principales interlocutores de J. Ratzinger son:

A) *Adolf Harnack: La esencia del cristianismo* (1900): representante de la teología liberal. He aquí algunas de sus ideas básicas relativas a Jesús:

- “El anuncio de Jesús sería un anuncio del Padre, del que el Hijo no formaría parte –y por tanto la cristología no pertenecería al anuncio de Jesús–” (pp. 29-30).
- El mensaje de Jesús era sumamente individualista –en el judaísmo, por el contrario, todo está centrado en la colectividad, en el pueblo elegido–
- Jesús, dejando de lado el aspecto cultural, habría orientado todo su mensaje en un sentido estrictamente individual.
- Jesús es expresión de los ideales culturales y morales del mundo burgués alemán: “Él no habría apuntado a la purificación y a la santificación culturales, sino al alma del hombre: el obrar moral de cada uno, sus obras basadas en el amor, serían entonces lo decisivo para entrar a formar parte del reino o quedar fuera de él” (p. 78).

J. Ratzinger manifiesta ante esta interpretación:

“Es una tesis que se desmiente por sí sola. Jesús puede hablar del Padre como lo hace sólo porque es el Hijo y está en comunión filial con Él. La dimensión cristológica, esto es, el misterio del Hijo como revelador del Padre, la “cristología”, está presente en todas las palabras y obras de Jesús (...) El discípulo que camina con Jesús se verá implicado con Él en la comunión con Dios. Y esto es lo que realmente salva: el trascender los límites del ser humano, algo para lo cual está ya predispuesto desde la creación, como esperanza y posibilidad, por su semejanza con Dios” (p. 30).

B) *Jacob Neusner*, representante del Judaísmo. Escribe esta obra: *A Rabbi talks with Jesús. An Intermillennial Interfaith Exchange*³. De este autor dice Ratzinger varias cosas:

3 New York, Doubleday, 1993.

“Neusner, judío observante y rabino, creció siendo amigo de cristianos católicos y evangélicos, enseña junto con teólogos cristianos en la universidad y siente un profundo respeto por la fe de sus colegas cristianos, aunque por supuesto está totalmente convencido de la validez de la interpretación judía de las Sagradas Escrituras. Su profundo respeto a la fe cristiana y su fidelidad al judaísmo lo han motivado a buscar el diálogo con Jesús.

En este libro, el autor se mezcla con el grupo de los discípulos en el «monte» de Galilea. Escucha a Jesús, compara sus palabras con las del Antiguo Testamento y con las tradiciones rabínicas fijadas en la *Misná* y el *Talmud*.” (pp. 133-134)

Está emocionado por la grandeza y pureza de sus palabras, pero al mismo tiempo le inquieta la incompatibilidad del Sermón de la Montaña con su propia fe. Finalmente decide por no seguir a Jesús, para quedarse, como él lo expresa, “con el Israel eterno” (p. 134).

¿Cuál es el motivo de su alejamiento de Jesús?

J. Ratzinger responde que se trata de una disputa respetuosa y franca entre un judío creyente y Jesús que le ha abierto los ojos “sobre la grandeza de la palabra de Jesús” y la encrucijada que plantea el Evangelio. “También yo, como cristiano, entro en ese diálogo para entender mejor lo que es auténticamente judío y lo que es el misterio de Jesús” (p. 97). Y más adelante dice: “el núcleo del «espanto» del judío observante Neusner ante el mensaje de Jesús, y el motivo central por el que no quiere seguir a Jesús y permanece fiel al «Israel eterno» es el siguiente: la centralidad del Yo de Jesús en su mensaje, que da a todo una nueva orientación. Como prueba de esta añadidura, Neusner cita aquí las palabras de Jesús al joven rico: «Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y sígueme» (cf. Mt 19,21). La perfección, el ser santo como lo es Dios, exigida por la *Torá* (cf. Lv 19,1; 11,44), consiste ahora en seguir a Jesús” (p. 135).

C) *Rudolf Bultmann*. En los años cincuenta comenzó a cambiar la situación en la investigación del Jesús histórico. La grieta entre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe” se hizo cada vez más profunda; a ojos vista se alejaban uno de otro. El Nuevo Testamento no nos manifestaría a Jesús, sino solamente lo que la comunidad primitiva creía de él. Por lo tanto, habría que descubrir al “Jesús histórico” a través o a contrapelo del “Cristo de la fe” elaborado por los seguidores del Maestro. Todo lo que los evangelios ponen en boca de Jesús y suena a conciencia mesiánica, simplificando un poco, “no puede haberlo dicho él, o al menos no de este modo. Se imponía, pues, el examen o revisión de los distintos estratos de las tradiciones”.

J. Ratzinger no niega la utilidad del método histórico-crítico, pero afirma que debe ser despojado de sus prejuicios y limitaciones (cf. *Prólogo* del libro).

También sostiene J. Ratzinger un diálogo con R. Bultmann acerca del Evangelio de Juan (cf. pp. 262-264).

D) Otros autores.

“Se ha extendido en amplios círculos de la teología, particularmente en el ámbito católico, una reinterpretación secularista del concepto «reino» que da lugar a una nueva visión del cristianismo, de las religiones y de la historia en general, pretendiendo lograr así con esta profunda transformación que el supuesto mensaje de Jesús sea de nuevo aceptable. Se dice que antes del Concilio dominaba el eclesiocentrismo: se proponía a la Iglesia como el centro del cristianismo. Más tarde se pasó al cristocentrismo, presentado a Cristo como el centro de todo. Pero no es sólo la Iglesia la que separa, se dice, también Cristo pertenece sólo a los cristianos. Así que del cristocentrismo se pasó al teocentrismo y, con ello, se avanzaba un poco más en la comunión con las religiones. Pero tampoco así se habría alcanzado la meta, pues también Dios puede ser factor de división entre las religiones y entre los hombres. Por eso es necesario dar el paso hacia el reinocentrismo, hacia la centralidad del reino. Este sería al fin y al cabo, el corazón del mensaje de Jesús, y ésta sería la vía correcta para unir por fin las fuerzas positivas de la humanidad en su camino hacia el futuro del mundo; «reino» significaría simplemente un mundo en el que reinen la paz, la justicia y la salvaguardia de la creación. No se trataría de otra cosa. Este reino debería ser considerado como el destino final de la historia. Y el auténtico cometido de las religiones sería entonces el de colaborar todas juntas en la llegada del «reino». Por otra parte, todas ellas podría conservar sus tradiciones, vivir su identidad, pero, aun conservando sus diversas identidades, deberían trabajar por un mundo en el que lo primordial sea la paz, la justicia y el respeto a la creación...” (pp. 80-81).

J. Ratzinger responde a esta interpretación. Examinando más atentamente la cuestión, uno queda perplejo:

“¿Quién nos dice lo que es propiamente la justicia? ¿Qué es lo que sirve concretamente a la justicia? ¿Cómo se construye la paz? A decir verdad, si se analiza con detenimiento el razonamiento en su conjunto, se manifiesta como una serie de habladurías utópicas, carentes de contenido real, a menos que el contenido de estos conceptos sean en realidad una cobertura de doctrina de partido que todos deben aceptar.

Pero lo más importante es que por encima de todo destaca un quinto: Dios ha desaparecido, quien actúa ahora es solamente el hombre. El respeto por las “tradiciones” religiosas es sólo aparente. En realidad se las considera como una serie de costumbres que hay que dejar a la gente, aunque en el fondo no cuentan para nada. La fe, las religiones, son utilizadas para fines políticos. Cuenta sólo la organización del mundo. La religión interesa sólo en la medida en que puede ayudar a esto” (p. 82).

E) Karl Marx. Está poco acentuado este diálogo ya que la caída del marxismo arrastró en su caída la lectura revolucionaria de Jesús. No obstante

afirma Benedicto XVI: “Karl Marx describió drásticamente la «alienación» del hombre”.

J. Ratzinger responde a Marx afirmando que, “aunque no llegó a la verdadera profundidad de la alienación, pues pensaba sólo en lo material, aportó una imagen clara del hombre que había caído en manos de los bandidos” (p. 241).

F) *F. Nietzsche*. Este autor concluía uno de sus libros invitando a una revolución de lo natural frente a lo moral –contra Sócrates–, de lo mítico sacralizado frente a lo santo personal –Dionisio contra el Crucificado–. Se enfrentó con Jesús de Nazaret como la máxima amenaza para la humanidad por ser el defensor de los pobres, humildes, débiles y marginados, frente a los fuertes, sanos, robustos, los únicos que, según él, merecen vivir. Declaró la guerra a la compasión como el freno mayor ante su proyecto de gestar el superhombre (pp. 126-129).

8. ¿A QUIÉNES SE DIRIGE BENEDICTO XVI?

Benedicto XVI pone su libro al servicio de los creyentes a quienes quiere ayudar a conservar su fe en la Persona de Jesucristo como Redentor y Salvador del mundo (p. 8). R. Schnackenburg escribe: “mediante los esfuerzos de la investigación con métodos histórico-críticos no se logra, o se logra de modo insuficiente, una visión fiable de la figura histórica de Jesús de Nazaret”⁴.

II. CONTENIDO DEL LIBRO

Quien lea despacio el libro de Benedicto XVI se dará cuenta que se comporta como alguien que ha encontrado la noticia más importante de la historia de la humanidad y siente verdadero deseo de transmitirla y anunciarla a otros. Esta noticia es Jesucristo. Las partes de este Libro son:

1. PRÓLOGO

J. Ratzinger ha escrito un prólogo amplio (14 páginas) en el que explica el enfoque y la naturaleza del libro, así como la metodología empelada. Es necesario leer con mucha atención este prólogo ya que en él el Papa precisa sus intenciones. J. Ratzinger explica que, en la situación cultural actual y en

⁴ R. SCHNACKENBURG, *La Persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Barcelona, Herder, 1998, 348

muchas presentaciones de la figura de Jesús, existe una gran distancia entre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe”. Esto hace que esté muy difundida la impresión de que sabemos poco ciertamente de Jesús y que sólo más tarde a través de la fe, su divinidad ha plasmado su imagen. “Esta situación es dramática para la fe, porque hace incierto su punto de referencia: la íntima amistad con Jesús, del cual todo depende, amenaza caer en el vacío”. Teniendo en cuenta los resultados de la investigación moderna, J. Ratzinger pretende presentarnos al Jesús de los Evangelios como el verdadero “Jesús histórico”, como una figura sensata y convincente a la que podemos y debemos referirnos con confianza y sobre la que tenemos motivos para apoyar nuestra fe y nuestra vida cristiana.

2. INTRODUCCIÓN: UNA PRIMERA MIRADA AL MISTERIO DE JESÚS

Después de haber establecido el presupuesto metodológico y antes de iniciar el estudio de los acontecimientos más significativos de la vida del Señor, J. Ratzinger nos ofrece una introducción titulada “una mirada inicial al misterio de Jesús”.

2.1. *La historia de Moisés*

- ¿Quién es Moisés? “El punto decisivo es que ha hablado con Dios como con un amigo: sólo de ahí podrían provenir sus obras, sólo de esto podía proceder la ley que debía mostrar a Israel el camino a través de la historia” (p. 26).
- Promesa de un nuevo profeta. “La verdadera característica de este «profeta» será que tratará a Dios cara a cara como un amigo habla con el amigo. Su rasgo distintivo es el acceso inmediato a Dios, de modo que puede transmitir la voluntad y la palabra de Dios de primera mano, sin falsearla. Y esto es lo que salva, lo que Israel y la humanidad están esperando” (p. 27).
- La petición de Moisés a Dios y la respuesta de Dios: “Déjame ver tu gloria” (Ex 33,18). La petición no es atendida: “Mi rostro no lo puedes ver, pues ningún ser humano puede verlo y seguir viviendo”. Y continuó: “He aquí un lugar junto a mí; tú puedes situarte sobre la roca. Cuando pase mi gloria, te colocaré en la hendidura de la roca y te crujiré con mi mano hasta que haya pasado. Luego retiraré mi mano y tú podrás ver mi espalda; pero mi rostro no lo verás” (Ex 33,20-23). Continúa J. Ratzinger:

“El acceso inmediato de Moisés a Dios, que le convierte en el mediador de la alianza, tiene sus límites. No puede ver el rostro de Dios, aunque se le permite

entrar en la nube de su cercanía y hablar con Él como con un amigo. Así la promesa de «un profeta como yo» lleva en sí una expectativa mayor todavía no explícita: al último profeta, al nuevo Moisés, se le otorgará el don que se niega al primero: ver real e inmediatamente el rostro de Dios y, por ello, poder hablar basándose en que lo ve plenamente y no sólo después de haberlo visto de espaldas. Este hecho se relaciona de por sí con la expectativa de que el nuevo Moisés será el mediador de una Alianza superior a la que Moisés podía traer del Sinaí (Hb 9,11-24)” (pp. 27-28).

2.2. *Jesús de Nazaret*

“En este contexto hay que leer el final del Prólogo del Evangelio de Juan: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (1,18)” (p. 28). J. Ratzinger comenta este texto diciendo: “En Jesús se cumple la promesa del nuevo profeta. En Él se ha hecho plenamente realidad lo que en Moisés era sólo imperfecto: Él vive ante el rostro de Dios no sólo como amigo, sino como Hijo; vive en la más íntima unidad con el Padre” (p. 28).

Benedicto XVI sigue su reflexión afirmando:

“sólo partiendo de esta afirmación se puede entender verdaderamente la figura de Jesús, tal como se nos muestra en el Nuevo Testamento; en ella se fundamenta todo lo que se nos dice sobre las palabras, las obras, los sufrimientos y la gloria de Jesús. Si se prescinde este centro esencial, no se percibe lo específico de la figura de Jesús, que se hace entonces contradictoria y, en última instancia, incomprensible. La reacción de sus oyentes fue clara: esa doctrina no procede de ninguna escuela; es radicalmente diferente a lo que se puede aprender en las escuelas. Es diferente: es una explicación «con autoridad». La doctrina de Jesús no procede de enseñanzas humanas, sean del tipo que sean, sino del contacto inmediato con el Padre, del diálogo «cara a cara», de la visión de Aquel que descansa «en el seno del Padre»” (p. 29).

El Papa contempla de cerca de Jesús orante y dice: “para entender a Jesús, resultan fundamentales las repetidas indicaciones de que se retiraba «al monte» y allí oraba noches enteras «a solas» con el Padre. Estas breves anotaciones recorren un poco el velo del misterio, nos permiten asomarnos a la existencia filial de Jesús, entrever el origen último de sus acciones, de sus enseñanzas y de su sufrimiento” (p. 29). Prosigue el autor afirmando: “este «orar» de Jesús es la conversación del Hijo con el Padre, en el que están implicadas la conciencia y la voluntad humanas, el alma humana de Jesús, de forma que la «oración» del hombre pueda llegar a ser una participación en la comunidad del Hijo con el Padre” (p. 29).

3. LOS CAPÍTULOS

J. Ratzinger comienza el estudio de la vida de Jesús a partir de la vida pública: “Me parecía urgente presentar sobre todo la figura y el mensaje de Jesús en su vida pública, con el fin de favorecer en el lector un crecimiento de su relación viva con Él” (p. 21). El estudio sobre “la vida oculta de Jesús” lo hará más tarde.

3.1. Capítulo primero: el Bautismo de Jesús

Después de hablar de los “movimientos, esperanzas y expectativas contrastantes (que) determinaban el clima religioso y político” (pp. 34-36), y de presentar la figura de Juan el Bautista y el significado de su bautismo (pp. 36-37), Benedicto XVI explica el bautismo de Jesús.

¿Por qué Jesús se bautiza? El Papa se plantea una pregunta que siempre se ha hecho: ¿por qué, si Jesús es el Santo de Dios, se bautiza con el bautismo de Juan que trata del reconocimiento de los pecados, de la confesión de las culpas y del propósito de poner fin a una vida pecaminosa para recibir una nueva? Juan es el primero en plantearse esta pregunta al decir: “Soy yo el que necesita que me bautices” (Mc 3, 4).

Significado del bautismo de Jesús. J. Ratzinger explica el significado del bautismo de Jesús por Juan como una anticipación de la cruz ya que había cargado con los pecados de la humanidad entrando en ella en el río Jordán: “la anticipación de la muerte en la cruz que tiene lugar en el bautismo de Jesús, y la anticipación de la resurrección, anunciada en la voz del cielo, se han hecho ahora realidad” (pp. 40-41). Jesús “acepta la muerte por los pecados de la entera humanidad”. La voz desde el cielo, que señala a Jesús como Hijo predilecto de Dios, “es la llamada anticipada a la resurrección”. El significado pleno del bautismo de Cristo se manifiesta en la cruz.

En la historia de la salvación: “El bautismo de Jesús se entiende así como compendio de toda la historia, en el que se retoma el pasado y se anticipa el futuro: el ingreso en los pecados de los demás es el descenso al «infierno», no sólo como espectador, como ocurre en Dante, sino «con-padeciendo» y, con un sufrimiento transformador, convirtiendo los infiernos, abriendo y derribando las puertas del abismo. Es el descenso a la casa del mal, la lucha con el poderoso que tiene prisionero al hombre (...) El sacramento –el Bautismo– aparece así como una participación en la lucha transformadora del mundo emprendida por Jesús en el cambio de vida que se ha producido en su descenso y ascenso” (pp. 42-43).

Jesús, el Cordero de Dios. Juan Bautista, al ver a Jesús, dice: “Éste es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo” (Jn 1,29). ¿Qué significa “cordero de Dios”? se pregunta J. Ratzinger. Después de citar a Joachim Jeremias (pp. 43-44), Ratzinger afirma: “la expresión «Cordero de Dios» interpreta, si podemos decirlo así, la teología de la cruz que hay en el bautismo de Jesús, su descenso a las profundidades de la muerte” (p. 45). Jesús es el Siervo de Dios que, conforme al anuncio de Isaías, está dispuesto a entregarse a la muerte “por nuestros pecados” y destinado por eso a ser exaltado para siempre como Señor.

El cielo “se rasgó”, “se abrió” y el Espíritu bajó sobre Él y se oyó una voz del cielo que dijo: “Éste es mi Hijo, el amado, mi predilecto” (Mt 3,17). Benedicto XVI comenta estos textos destacando tres aspectos:

- La imagen del cielo que se abre significa “su comunión con la voluntad del Padre, la «toda justicia» que cumple, abre el cielo, que por su propia esencia es precisamente allí donde se cumple la voluntad de Dios” (p. 45).
- “La proclamación por parte de Dios, el Padre, de la misión de Cristo, pero que no supone un hacer, sino su ser: Él es el Hijo predilecto, sobre el que descansa el beneplácito de Dios” (pp. 45-46).
- “Aquí encontramos, junto con el Hijo, también al Padre y al Espíritu Santo: se preanuncia el misterio del Dios trino, que naturalmente sólo se puede manifestar en profundidad en el transcurso del camino completo de Jesús. En este sentido, se perfila un arco que enlaza este comienzo del camino de Jesús con las palabras con las que el Resucitado enviará a sus discípulos a recorrer el «mundo»: «Id y haced discípulos (...)» (Mt 28,19). El bautismo que desde entonces administran los discípulos de Jesús es el ingreso en el bautismo de Jesús, el ingreso en la realidad que Él ha anticipado con su bautismo. Así se llega a ser cristiano” (p 46).

El bautismo de Jesús no es “una experiencia vocacional”. Termina Benedicto XVI este capítulo con unas palabras que debemos tener en cuenta: “una amplia corriente de la teología liberal ha interpretado el bautismo de Jesús como una experiencia vocacional (...) Pero nada de esto se encuentra en los textos. ...Éstos no nos permiten mirar la intimidad de Jesús. Él está por encima de nuestras psicologías (Romano Guardini). Pero nos dejan apreciar en qué relación está Jesús con «Moisés y los Profetas», nos dejan conocer la íntima unidad de su camino desde el primer momento de su vida hasta la cruz y la resurrección (...) Jesús se presenta ante nosotros más bien como «el Hijo predilecto» que si por un lado es totalmente Otro, precisamente por ello puede ser contemporáneo de todos nosotros” (pp. 46-47).

3.2. *Capítulo segundo: las tentaciones de Jesús en el desierto*

La primera disposición del Espíritu es llevar a Jesús al desierto para ser tentado por el diablo entrando de esta manera en el drama de la existencia humana.

¿De qué se trata en las tentaciones? “La cuestión es Dios: ¿es verdad o no que Él es el real, la realidad misma? ¿Es Él mismo el Bueno, o debemos inventar nosotros mismos lo que es bueno? La cuestión de Dios es el interrogante fundamental que nos pone ante la encrucijada de la existencia humana. ¿Qué debe hacer el Salvador del mundo o qué no debe hacer?: ésta es la cuestión de fondo en las tentaciones de Jesús” (p. 53). Para salvar a la humanidad, Jesús debe vencer las principales tentaciones que amenazan, en diferentes formas o maneras, al hombre y a la mujer de todos los tiempos y lugares y ha de transformarlas en obediencia, reapertura del camino del hombre hacia Dios, hacia el Reino de Dios.

Explicación de cada tentación.

– La primera tentación: “Si eres Hijo de Dios di que estas piedras se conviertan en panes” (Mt 4,3). Esta tentación vuelve a repetirse en la cruz: “Si eres el Hijo de Dios baja de la cruz” (Mt 27,40). “Aquí se superponen la burla y la tentación: para ser creíble, Cristo debe dar una prueba de lo que dice ser. Esta petición se la dirigimos también nosotros a Dios, a Cristo y a su Iglesia a lo largo de la historia: si existes, Dios, tienes que mostrarte. –Debes despejar las nubes que te ocultan y darnos la claridad que nos corresponde” (pp. 54-55). “La prueba de la existencia de Dios que el tentador propone en la primera tentación consiste en convertir las piedras del desierto en pan (...) ¿Qué se opone más a la fe en un Dios bueno y a la fe en un redentor de los hombres que el hambre de la humanidad? El primer criterio para identificar al redentor ante el mundo y pro el mundo, ¿no debe ser que le dé pan y acabe con el hambre de todos?” (p. 55). “¿No se debería decir lo mismo a la Iglesia? Si quieres ser la Iglesia de Dios, preocúpate ante todo del pan para el mundo, lo demás vienes después” (p. 56).

La multiplicación de los panes. ¿Por qué Jesucristo en el desierto rechazó la tentación de convertir las piedras en pan, y sin embargo, accedió a hacer el milagro de la multiplicación de los panes? (p. 56). Jesús realizó el milagro porque aquella buena gente buscaba sinceramente a Dios, tenía hambre de Él y además estaba dispuesta a compartir el pan recibido. Por el contrario, en otras ocasiones se negó a realizar signos prodigiosos cuando no eran solicitados con la debida apertura al don de Dios y sin la disposición de conversión interior (cf. pp. 56-57).

La Última Cena. Ratzinger nos hace caer en la cuenta de que “Este segundo relato sobre el pan nos remite anticipadamente a un tercer relato y es su preparación: la Última Cena que se convierte en la Eucaristía de la iglesia y el milagro permanente de Jesús sobre el pan. Jesús mismo se ha convertido en grano de trigo que, muriendo, da mucho fruto (cf. Jn 12,24). Él mismo se ha hecho pan para nosotros, y esta multiplicación del pan durará inagotablemente hasta el fin de los tiempos. De este modo entendemos las palabras de Jesús [a Satanás]” (p. 57), cuando se negó en aquella circunstancia a convertir las piedras en pan: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios (Mt 4,4)” (p. 57). “Cuando no se respeta la jerarquía de los bienes, sino que se invierte, ya no hay justicia, ya no hay preocupación por el hombre que sufre, sino que se crea desajuste y destrucción también en el ámbito de los bienes materiales. Cuando a Dios se le da una importancia secundaria... entonces fracasan estas cosas presuntamente más importantes (...). Las ayudas de occidente a países pobres basadas en principios puramente técnico-materiales, que no sólo han dejado de lado a Dios, sino que, además, han apartado a los hombres de Él con su orgullo... han hecho del Tercer Mundo el *Tercer Mundo* en sentido actual (...) No se puede gobernar la historia con estructuras materiales, prescindiendo de Dios” (p. 58).

– La segunda tentación: “Si eres Hijo de Dios, tírate abajo...” (Mt 4,3). “El diablo muestra ser un gran conocedor de las Escrituras, sabe citar el Salmo con exactitud”; el diablo se presenta como teólogo. “No se trata de un no a la interpretación científica de la Biblia como tal, sino de una advertencia sumamente útil y necesaria ante sus posibles extravíos. La interpretación de la Biblia puede convertirse, de hecho, en un instrumento del Anticristo (...) A partir de resultados aparentes de la exégesis científica se han escrito los peores y más destructivos libros de la figura de Jesús, que dismantelan la fe. Hoy en día se somete la Biblia a la norma de la denominada visión del mundo, cuyo dogma fundamental es que Dios no puede actuar en la historia y, que, por tanto, todo lo que hace referencia a Dios debe estar circunscrito al ámbito de lo subjetivo” (pp. 60).

– La tercera tentación: “Todo esto te daré si te postras y me adoras” (Mt 4,9). El diablo ofrece a Jesús en esta tentación dominar sobre los reinos del mundo... “En el curso de los siglos, bajo distintas formas, ha existido esta tentación de asegurar la fe a través del poder, y la fe ha corrido siempre el riesgo de ser sofocada precisamente por el abrazo del poder. La lucha por la libertad de la Iglesia, la lucha para que el reino de Jesús no pueda ser identificado con ninguna estructura política, hay que librarla en todos los siglos. En efecto, la fusión entre fe y poder político siempre tiene un precio: la fe se pone al servicio del poder y debe doblegarse a sus criterios” (p. 65). Esta tentación resulta ser la

tentación fundamental ya que se refiere a la pregunta sobre lo que debe hacer un salvador del mundo. (...) “¿Qué ha traído Jesús, si no ha conseguido un mundo mejor? ¿No debe ser éste acaso el contenido de la esperanza mesiánica?”. ¿Qué ha traído Jesús realmente, si no ha traído la paz al mundo, el bienestar para todos, un mundo mejor? ¿Qué ha traído? La respuesta es muy sencilla. Ha traído a Dios: ahora conocemos su rostro, ahora podemos invocarlo. Ahora conocemos el camino que debemos seguir como hombres en este mundo. Jesús ha traído a Dios y, con Él, la verdad sobre nuestro origen y nuestro destino; la fe, la esperanza y el amor (pp. 68-70). Y termina Benedicto XVI afirmando:

“en la lucha contra Satanás ha vencido Jesús. Frente a la divinización fraudulenta del poder y del bienestar, frente a la promesa mentirosa de un futuro que, a través del poder y la economía, garantiza todo a todos, él contrapone la naturaleza divina de Dios, Dios como auténtico bien del hombre. Frente a la invitación a adorar el poder, el Señor pronuncia unas palabras del Deuteronomio: «Al Señor tu Dios, adorarás y a Él sólo darás culto» (Mc 4,10; cf. Dt 6,13)” (p. 70).

3.3. Capítulo tercero: el anuncio del reino de Dios.

El contenido central del Evangelio es el Reino de Dios. Ante la llegada del reino, Jesús pide a todos una respuesta de conversión y de fe. Este Reino es el señorío de Dios sobre el mundo y sobre la historia.

Dimensión cristológica del Reino de Dios.

“Orígenes ha descrito a Jesús (...) como *autobasileía*, es decir, como el reino en persona. Jesús mismo es el «reino»; el reino no es una cosa, no es un espacio de dominio como los reinos terrenales. Es persona, es Él. La expresión «Reino de Dios», pues, sería una cristología encubierta. Con el modo en que habla del «Reino de Dios», Él conduce a los hombres al hecho grandioso de que, en Él, Dios mismo está presente en medio de los hombres, que Él es la presencia de Dios.

Una segunda línea interpretativa del significado del Reino de Dios que podríamos definir como «idealista» o también «mística», considera que el Reino de Dios se encuentra esencialmente en el interior del hombre. (...) El «Reino de Dios» no se encuentra en ningún mapa. No es un reino como los de este mundo; su lugar está en el interior del hombre. Allí crece, y desde allí actúa” (pp. 76-77).

“La tercera dimensión en la interpretación del Reino de Dios podríamos denominarla eclesial: en ella el reino de Dios y la Iglesia se relacionan entre sí de diversas maneras y estableciendo entre ellos una mayor o menor identificación” (p. 77).

Una llamada de atención:

“Se ha extendido en amplios círculos de la teología, particularmente en el ámbito católico, una reinterpretación secularista del concepto de «reino» que da lugar a una nueva visión del cristianismo, de las religiones y de la historia en general, pretendiendo lograr así con esta profunda transformación que el supuesto mensaje de Jesús sea de nuevo aceptable. Se dice que antes del Concilio dominaba el eclesiocentrismo: se proponía a la Iglesia como el centro del cristianismo. Más tarde se pasó al cristocentrismo, presentando a Cristo como el centro de todo. Pero no es sólo la Iglesia la que separa, se dice, también Cristo pertenece sólo a los cristianos. Así que del cristocentrismo se ha pasado al teocentrismo y, con ello, se avanzaba un poco más en la comunión con las religiones. Pero tampoco así se habría alcanzado la meta, pues también Dios puede ser factor de división entre las religiones y entre los hombres.

Por eso es necesario dar el paso hacia el reinocentrismo, hacia la centralidad del reino. Éste sería, al fin y al cabo, el corazón del mensaje de Jesús, y ésta sería la vía correcta para unir las fuerzas positivas de la humanidad en su camino hacia el futuro del mundo; «reino» significaría simplemente un mundo en el que reinan la paz, la justicia y la salvaguardia de la creación. No se trataría de otra cosa. Este «reino» debería ser considerado como el destino final de la historia. Y el auténtico cometido de las religiones sería entonces el de colaborar todas juntas en la llegada del «reino»...” (pp. 80-81).

J. Ratzinger responde a esta interpretación: “Lo más importante es que por encima de todo destaca un punto: Dios ha desaparecido, quien actúa ahora es solamente el hombre. El respeto por las «tradiciones» religiosas es sólo aparente. En realidad, se las considera como una serie de costumbres que hay que dejar a la gente, aunque en el fondo no cuenten para nada. La fe, las religiones, son utilizadas para fines políticos. Cuenta sólo la organización del mundo. La religión interesa sólo en la medida en que puede ayudar a esto” (p. 82).

Termina su reflexión con estas palabras: “El tema del «Reino de Dios» impregna toda la predicación de Jesús. Por eso sólo podemos entenderlo desde la totalidad de su mensaje” (p. 90).

3.4. Capítulo cuarto: *el sermón de la montaña.*

En este sermón aparece Jesús como el “nuevo Moisés” que lleva a cumplimiento la Ley. Benedicto XVI desarrolla en este capítulo dos temas:

3.4.1. Las bienaventuranzas

“Han sido consideradas con frecuencia como la antítesis neotestamentaria del Decálogo, como la ética superior, por así decirlo, frente a los mandamientos del Antiguo Testamento. Esta interpretación confunde por completo el sentido de las palabras de Jesús. Jesús ha dado siempre por descontada la validez del Decálogo (Mc 10,19; Lc 16,17); en el Sermón de la Montaña se recogen y pro-

fundizan los mandamientos de la segunda tabla, pero no son abolidos (cf. Mt 5,21-48)” (pp. 97-98).

¿Qué son las Bienaventuranzas?

“Expresan lo que significa ser discípulo” (...) (p. 101).

“Son la transposición de la cruz y la resurrección a la existencia del discípulo. Pero son válidas para los discípulos porque primero se han hecho realidad en Cristo como prototipo” (p. 101). “El Sermón de la Montaña es una cristología encubierta. Tras ella está la figura de Cristo, de ese hombre que es Dios, pero que precisamente por eso desciende, se despoja de su grandeza hasta la muerte en la cruz” (p. 128).

“Son como una velada biografía de Jesús, como un retrato de su figura... Jesús es el auténtico pobre; Él es verdaderamente puro de corazón... Es constructor de la paz; el que sufre por amor de Dios (...). Por su oculto carácter cristológico las Bienaventuranzas son señales que indican el camino también a la Iglesia, que debe reconocer en ellas su modelo; orientaciones para el seguimiento que afecta a cada fiel, si bien de modo diferente, según las diversas vocaciones” (p. 102).

El Papa pasa a explicar cada una de las bienaventuranzas (pp. 102-125). Insertamos aquí unas palabras de J. Ratzinger sobre la primera bienaventuranza: ¡Bienaventurados los pobres! “La pobreza de que se habla nunca es un simple fenómeno material. La pobreza puramente material no salva, aun cuando sea cierto que los más perjudicados de este mundo pueden contar de un modo especial con la bondad de Dios. Pero el corazón de los que no poseen nada puede endurecerse, envenenarse, ser malvado, estar por dentro lleno de afán de poseer, olvidando a Dios y condicionando sólo bienes materiales” (pp. 104-105).

“Por otro lado, la pobreza de que se habla aquí tampoco es simplemente una actitud espiritual. (...) La Iglesia, para ser comunidad de los pobres de Jesús, necesita siempre figuras capaces de grandes renunciaciones; necesita comunidades que le sigan, que vivan la pobreza y la sencillez, y con ello muestren la verdad de las Bienaventuranzas para despertar la conciencia de todos, a fin de que entiendan el poseer sólo como servicio y, frente a la cultura del tener, contrapongan la cultura de la libertad interior, creando así las condiciones de la justicia social. El Sermón de la Montaña como tal no es un programa social, eso es cierto. Pero sólo donde la gran orientación que nos da se mantiene viva en el sentimiento y en la acción, sólo donde la fuerza de la renuncia y la responsabilidad por el prójimo y por toda la sociedad surge como fruto de la fe, sólo allí puede crecer también la justicia social. Y la Iglesia en su conjunto debe ser consciente de que ha de seguir siendo reconocible como la comunidad de los pobres de Dios (...) Toda renovación de la Iglesia puede partir sólo de aquellos en los que vive la misma humildad decidida y la misma bondad dispuesta al servicio” (p. 105).

La cuestión fundamental que se plantea: “¿es correcta la orientación que el Señor nos da en las Bienaventuranzas y en las advertencias contrarias? ¿Es realmente malo ser rico, estar satisfecho, reír, que hablen bien de nosotros?” (p. 126). F. Nietzsche se apoyó en este punto para criticar al cristianismo:

“No sería la doctrina cristiana lo que habría que criticar; se debería censurar la moral del cristianismo como un «crimen capital contra la vida». Y con «moral del cristianismo» quería referirse exactamente al camino que nos señala el Sermón de la Montaña. «¿Cuál habría sido hasta hoy el mayor pecado sobre la tierra? ¿No había sido quizás la palabra de quien dijo: ‘Ay de los que ríen?’». Y contra las promesas de Cristo dice: no queremos en absoluto el reino de los cielos. “Nosotros hemos llegado a ser hombres, y por tanto queremos el reino de la tierra”.

La visión del Sermón de la Montaña aparece como una religión del resentimiento, como la envidia de los cobardes e incapaces, que no están a la altura de la vida, y quieren vengarse con las Bienaventuranzas, exaltando su fracaso e injuriando a los fuertes, a los que tienen éxito, a los que son afortunados. A la amplitud de miras de Jesús se le opone una concentración angosta en las realidades de aquí abajo, la voluntad de aprovechar ahora el mundo y lo que la vida ofrece, de buscar el cielo aquí abajo y no dejarse inhibir por ningún tipo de escrúpulo” (pp. 126-127).

Ante esta interpretación, el Papa manifiesta:

“Muchas de estas ideas han penetrado en la conciencia moderna y determinan en gran medida el modo actual de ver la vida. De esta manera, el Sermón de la Montaña plantea la cuestión de la opción de fondo del cristianismo, y como hijos de este tiempo sentimos la resistencia interior contra esta opción, aunque a pesar de todo nos haga mella el elogio de los mansos, de los compasivos, de los que trabajan por la paz, de las personas íntegras” (p. 127).

Y añade:

“Sí, las Bienaventuranzas se oponen a nuestro gusto espontáneo por la vida a nuestra hambre y sed de vida. Exigen “conversión”, un cambio de marcha interior respecto a la dirección que tomaríamos espontáneamente. Pero esta conversión saca a la luz lo que es puro y más elevado, dispone nuestra existencia de manera correcta (...) La verdadera “moral” del cristianismo es el amor. Y éste, obviamente, se opone al egoísmo; es un salir de uno mismo, pero es precisamente de este modo como el hombre se encuentra consigo mismo Frente al tentador brillo de la imagen del hombre que da Nietzsche, este camino parece en principio miserable, incluso poco razonable. Pero es el verdadero “camino de alta montaña” de la vida; sólo por la vía del amor, cuyas sendas se describen en el Sermón de la Montaña, se descubre la riqueza de la vida, la grandiosidad de la vocación del hombre” (pp. 128-129).

3.4.2. La *Torá* del Mesías

Este apartado contiene cuatro puntos que reflejamos aquí:

- “Se ha dicho... pero Yo os digo” (pp. 129-136),
- “La disputa sobre el sábado” (pp. 136-144).
- “El cuarto mandamiento: la familia, el pueblo y la comunidad de los discípulos de Jesús” (pp. 144-155)
- “Compromiso y radicalidad profética” (pp. 155-160).

En las antítesis del Sermón de la Montaña Jesús se nos presenta no como un rebelde ni como un liberal, sino el intérprete profético de la *Torá*, que Él no suprime, sino que le da cumplimiento, y la cumple precisamente dando a la razón que actúa en la historia el espacio de su responsabilidad. Así, también el cristiano deberá reelaborar y reformular constantemente los ordenamientos sociales, una “doctrina social cristiana” (pp. 159-160).

3.5. Capítulo quinto: la oración del Señor

El discípulo de Jesús recibe el don de la oración de manos de Jesús, y puede invocar al Padre con las palabras que él mismo Jesús nos enseñó: El Padrenuestro. Además nos invita a descubrir la oración del Padrenuestro en el que “se afirma en primer lugar la primacía de Dios, de la que se deriva por sí misma la preocupación por el modo recto de ser hombre. También aquí se trata ante todo del camino del amor, que es al mismo tiempo un camino de conversión. Para que el hombre pueda presentar sus peticiones adecuadamente tiene que estar en la verdad. Y la verdad es: «Primero Dios, el Reino de Dios» (cf. Mt 6,33). Antes de nada hemos de salir de nosotros mismo y abrirnos a Dios. Nada puede llegar a ser correcto si no estamos en el recto orden con Dios. Por eso, el Padrenuestro comienza con Dios y, a partir de Él, nos lleva por los caminos del ser hombres. (...) Sabemos que Él está con nosotros, que nos lleva de la mano y nos salva. (...) Dado que el Padrenuestro se trata de una oración trinitaria: con Cristo mediante el Espíritu Santo oramos al Padre” (pp. 168-169).

Aprovecha la ocasión para decirnos cómo debemos orar:

- La oración “no ha de ser una exhibición ante los hombres; requiere esa discreción que es esencial en una relación de amor (...) Esta discreción no excluye la dimensión comunitaria: el mismo Padrenuestro es una oración en primera persona del plural, y sólo entrando a formar parte del «nosotros» de los hijos de Dios podemos traspasar los límites de este mundo y elevarnos a Dios. No obstante, este «nosotros» reaviva lo más íntimo de mi persona; al rezar, siempre han de compenetrarse el aspecto exclusivamente personal y el comunitario” (pp. 161-162).
- “Otra forma equivocada de rezar ante la cual el Señor nos pone en guardia es la palabrería, la verborrea con la que se ahoga el espíritu. Todos nosotros conocemos el peligro de recitar fórmulas recibidas mientras

el espíritu parece estar ocupado en otras cosas. Estamos mucho más atentos cuando pedimos algo a Dios aquejados por una pena interior o cuando le agradecemos con corazón jubiloso un bien recibido. Pero lo más importante, por encima de tales situaciones momentáneas, es que la relación con Dios permanezca en el fondo de nuestra alma (...) rezaremos tanto mejor cuanto más profundamente esté enraizada en nuestra alma la orientación hacia Dios” (pp. 162-163).

- “Esta oración verdadera, este estar interiormente con Dios de manera silenciosa, necesita un sustento y para ello, sirve la oración que se expresa con palabras, imágenes y pensamientos. Cuanto más presente está Dios en nosotros, más podemos estar verdaderamente con Él en la oración vocal. Pero puede decirse también a la inversa. La oración activa hace realidad y profundiza nuestra estar con Dios” (p. 163). Benedicto XVI nos exhorta con San Benito a que, al orar, nuestro espíritu concuerde con nuestra voz (p. 164). Respecto a la mística cristiana, nos dice Ratzinger: “ésta no es en primer lugar un sumergirse en sí mismo, sino un encuentro con el Espíritu de Dios en la palabra que nos precede, un encuentro con el Hijo y con el Espíritu Santo y, así, un entrar en unión con el Dios vivo, que está siempre tanto en nosotros como por encima de nosotros” (p. 165).

A continuación Benedicto XVI hace una pequeña introducción a la oración del Padrenuestro poniendo de relieve lo siguiente:

- El contexto de la misma es para Mateo: “una pequeña catequesis sobre la oración en general”, para Lucas, el contexto es “el camino de Jesús hacia Jerusalén”. Y afirma J. Ratzinger: “el encuentro con la oración de Jesús que despierta en los discípulos el deseo de aprender de Él cómo se debe orar” (p. 165)
- La forma en que nos ha sido transmitido el Padrenuestro: “Mateo nos ha transmitido el Padrenuestro en la forma con que la Iglesia lo ha aceptado y utilizado en su oración. Lucas nos ha dejado una versión más breve” (p. 167).
- La estructura del Padrenuestro en Mateo está “compuesta de una invocación inicial, y siete peticiones” (pp. 167-168).

Después de esta introducción breve, Benedicto XVI pasa a explicar el significado de la invocación y de las siete peticiones del Padrenuestro (cf. pp. 169-205).

3.6. *Capítulo sexto: los discípulos de Jesús*

- “Jesús llamó a los que quiso” (Mc 3,13). “Uno no puede hacerse discípulo por sí mismo, sino que es el resultado de una elección, una decisión de la

voluntad del Señor basada, a su vez, en su unidad de voluntad con el Padre” (pp. 208-209).

- “Escogió a doce de ellos y los nombró apóstoles” (Lc 6,12ss.). “El número doce es un retorno a los orígenes de Israel, pero al mismo tiempo es un símbolo de esperanza: Israel en su totalidad queda restablecido, las doce tribus son reunidas de nuevo (...) Doce, el número de las tribus, es al mismo tiempo un número cósmico, en el que se expresa la universalidad del pueblo de Dios que renace. Los Doce son presentados como los padres fundadores de este pueblo universal que tiene su fundamento en los Apóstoles” (p. 209).

- “Para que estuvieran con Él y para enviarlos” (Mc 3,14). “Tienen que estar con Él para conocerlo, para tener ese conocimiento de Él que las «gentes» no podían alcanzar porque lo veían desde el exterior y lo tenían por un profeta, un gran personaje de las religiones, pero sin percibir su carácter único (cf. Mt 16,13s). Los Doce tienen que estar con Él para conocer a Jesús en su ser uno con el Padre y así poder ser testigos de su misterio (...) Se podría decir que tienen que pasar de la comunión exterior con Jesús a la interior” (p. 210-211).

- “Para ser enviados”. Están ahí para ser los enviados de Jesús, los que lleven su mensaje al mundo... Estar con Jesús y ser enviados parecen a primera vista excluirse recíprocamente, pero ambos aspectos están íntimamente unidos. Los Doce tienen que aprender a vivir con Él de tal modo que puedan estar con Él incluso cuando vayan hasta los confines de la tierra. El estar con Jesús conlleva por sí mismo la dinámica de la misión, pues, en efecto, todo el ser de Jesús es misión” (pp. 210-211).

- “¿A qué los envía?”

- “A predicar con poder para expulsar a los demonios (cf. Mc 3,14s; cf. Mt. 10,1). El primer encargo es el de predicar: dar a los hombres la luz de la palabra, el mensaje de Jesús. Los Apóstoles son ante todo evangelistas (...) Dado que el mundo está dominado por las fuerzas del mal, este anuncio es al mismo tiempo una lucha contra esas fuerzas” (p. 211).

- “A exorcizar el mundo”, es decir, “iluminar el mundo con la luz de la “ratio” que procede de la eterna Razón creadora, así como de su bondad salvadora: ésa es una tarea central y permanente de los mensajeros de Cristo Jesús”⁵ (p. 213).

- “A curar toda clase de enfermedades y dolencias” (Mt 10,1):

“Curar es una dimensión fundamental de la misión apostólica, de la fe cristiana en general. (...) El poder curador de los enviados de Cristo Jesús se opone a los

5 Cf. Ef 6,10-12.

devaneos de la magia; exorciza también el mundo en el ámbito de la medicina. En las curaciones milagrosas del Señor y los Doce, Dios se revela con su poder benigno sobre el mundo. Son en esencia «señales» que remiten a Dios mismo y quieren poner a los hombres en camino hacia Dios. Sólo el camino de unión progresiva con Él puede ser el verdadero proceso de curación del hombre. Así, las curaciones milagrosas son para Jesús y los suyos un elemento subordinado en el conjunto de su actividad, en la que está en juego lo más importante, el «Reino de Dios» justamente, que Dios sea Señor en nosotros y en el mundo. (...) El curar por medio del poder de Dios es al mismo tiempo una invitación a creer en Él y a utilizar las fuerzas de la razón para el servicio de curar. Con ello se entiende una razón abierta, que percibe a Dios y por tanto reconoce también a los hombres como unidad de cuerpo y alma. Quienquiera curar realmente al hombre, ha de verlo en su integridad y debe saber que su última curación sólo puede ser el amor de Dios” (pp. 214-215).

- “¿Quiénes son los discípulos?”.

– Un primer grupo: los Doce: “podemos suponer que *los Doce* eran judíos creyentes y observantes, que esperaban la salvación de Israel. Pero, en lo que respecta a sus posiciones concretas, a su modo de concebir la salvación, eran sumamente diferentes. ... Precisamente en esta diversidad de orígenes, de temperamentos y maneras de pensar, los Doce representan a la Iglesia de todos los tiempos y la dificultad de su tarea de purificar a los hombres y unirlos en el celo de Jesús” (p. 217).

– Un segundo grupo: los setenta y dos: sólo Lucas nos narra que Jesús formó además un segundo grupo que “constaba de setenta (o setenta y dos) discípulos, que fueron enviados con una tarea similar a la de los Doce (cf. 10,1-2)” (p. 218). “En ellos se anuncia el carácter universal del Evangelio, pensado para todos los pueblos de la tierra” (p. 219).

– Las mujeres. Lucas (8,1-3) “nos relata que Jesús, que caminaba junto con los Doce, predicando, también iba acompañado de algunas mujeres, y «muchas otras que lo ayudaban con sus bienes» (Lc 8,3)” –continúa afirmando J. Ratzinger a este respecto que– la diferencia entre el discipulado de los Doce y el de las mujeres es evidente: el contenido de ambos es completamente diferente. No obstante, Lucas deja claro algo que también consta de muchos modos en los otros Evangelios: que «muchas» mujeres formaban parte de la comunidad restringida de creyentes, y que su acompañar a Jesús en la fe era esencial para pertenecer a esa comunidad, como se demostraría claramente al pie de la cruz y en el contexto de la resurrección” (pp. 219-220).

Otros detalles. También es bueno poner de relieve algunos detalles de Lucas: “no se puede dejar de reconocer en él una «opción preferencial» por los pobres” y también “una especial comprensión por los judíos” así como “gran importancia a la oración de Jesús como fuente de su predicación y de su actua-

ción: nos muestra que todo el obrar y el hablar de Jesús brotan de su ser íntimamente uno con el Padre, del diálogo entre Padre e Hijo” (pp. 220-221).

3.7. Capítulo séptimo: las parábolas

3.7.1. Naturaleza de las parábolas

J. Ratzinger ofrece las interpretaciones que Adolf Jülicher, (pp. 224-226), J. Jeremias (p. 227) y Ch. Dodd (p. 227) han dado sobre las parábolas, antes de ofrecernos su propia visión de las mismas (pp. 232-235).

3.7.2. Dimensiones de la Parábola

Benedicto XVI habla de las siguientes:

a) Dimensión cristológica: “Las parábolas son indudablemente el corazón de la predicación de Jesús... Sentimos inmediatamente la cercanía de Jesús, como vivía y enseñaba” (p. 223). “En la cruz se descifran (...) Las parábolas hablan de manera escondida del misterio de la cruz; no sólo hablan de él: ellas mismas forman parte de él (...) En las parábolas, Jesús no es sólo el sembrador que siembra la semilla de la palabra de Dios, sino que es semilla que cae en la tierra para morir y así poder dar fruto” (p. 231).

b) Dimensión teológica: “Las parábolas nos muestra a Dios, no a un Dios abstracto, sino el Dios que actúa, que entra en nuestras vidas y nos quiere tomar de la mano... Dios está en camino hacia ti” (p. 233). “Las parábolas son expresión del carácter oculto de Dios en este mundo y del hecho de que el conocimiento de Dios requiere la implicación del hombre en su totalidad; es un conocimiento que forma un todo con la vida misma, un conocimiento que no puede darse sin «conversión»” (p. 234).

c) Dimensión antropológica: en ellas Jesús “nos muestra quiénes somos y qué debemos hacer en consecuencia; nos transmite un conocimiento que nos compromete, que no sólo nos trae nuevos conocimientos, sino que cambia nuestras vidas. Es un conocimiento que nos trae un regalo: Dios está en camino hacia ti. Pero es un conocimiento que plantea una exigencia: cree y déjate guiar por la fe. Así, la posibilidad del rechazo es muy real, pues la parábola no contiene una fuerza coercitiva” (p. 233).

3.7.3. Explicación de tres parábolas

J. Ratzinger concluye este capítulo comentando tres parábolas: “El buen Samaritano” (pp. 235-243); “El hijo pródigo” (pp. 243-253); “El rico epulón y el pobre Lázaro” (pp. 253-260).

3.8. Capítulo octavo: las grandes imágenes del evangelio de Juan

3.8.1. La cuestión joánica. Dos temas decisivos aparecen en ella:

- “¿Quién es el autor de este Evangelio” (p. 265). Expone la opinión de R. Bultmann (pp. 262-263) y la de la generación posterior a él (pp. 263-264) que es, según este autor:

“«La idea de la encarnación del Redentor no ha entrado en el gnosticismo desde el cristianismo, sino que originalmente es gnóstica; más bien fue asumida muy pronto por el cristianismo y ha sido provechosa para la cristología» (*Das Evangelium des Johannes*, pp. 10s). Y también: “El Logos absoluto sólo puede proceder del gnosticismo» (RGG³ III, 846)” (p. 263).

J. Ratzinger con claridad responde: “Bultmann se equivoca en este punto decisivo” (p. 263). “Si desde el estado actual de la investigación volvemos la vista hacia la interpretación de Bultmann sobre Juan, se percibe nuevamente la escasa protección que la alta científicidad proporciona contra errores de fondo” (p. 264).

Posteriormente, J. Ratzinger se pregunta: ¿qué nos dice la investigación actual? (p. 264), y responde haciendo suya la conclusión a la que llega Peter Stuhlmacher: “los contenidos del Evangelio se remontan al discípulo a quien Jesús (de modo especial) amaba. Al presbítero hay que verlo como su transmisor y su portavoz” (p. 270).

- “¿Cuál es su fiabilidad histórica?” (p. 265). Prosigue J. Ratzinger diciendo: “Con estas observaciones hemos dado ya un paso decisivo a la pregunta sobre la fiabilidad histórica del cuarto Evangelio. Tras él se encuentra un testigo ocular, y también la redacción concreta tuvo lugar en el vigoroso círculo de sus discípulos, con la aportación determinante de un discípulo suyo de toda confianza” (p. 270).

La historicidad peculiar del cuarto evangelio:

“Si por «histórico» se entiende que las palabras que se nos han transmitido de Jesús deben tener, digámoslo así, el carácter de una grabación magnetofónica para poder ser reconocidas como «históricamente» auténticas, entonces las palabras del Evangelio de Juan no son «históricas». Pero el hecho de que no pretendan llegar a este tipo de literalidad no significa en modo alguno que sean, por así decirlo, composiciones poéticas sobre Jesús que se habrían ido creando poco a poco en el ámbito de la «escuela joánica», para lo cual se habría requerido además la dirección del Paráclito. La verdadera pretensión del Evangelio es la de haber transmitido correctamente el contenido de las palabras, el testimonio personal de Jesús mismo con respecto a los grandes acontecimientos vividos en Jerusalén, de manera que el lector reciba realmente los contenidos decisivos de este mensaje y encuentre en ellos la figura auténtica de Jesús” (pp. 272-273).

J. Ratzinger profundiza en el carácter particular de la historicidad del Evangelio de Juan y afirma: “Nos acercamos a la sustancia y podemos definir con más precisión el tipo de particular de historicidad de que se trata si tenemos en cuenta los distintos factores que Hengel considera determinantes para la comprensión del texto. Según él, en este Evangelio confluyen «el pretendido enfoque teológico del autor y su memoria personal», «la tradición eclesiástica y, junto con ello, también la realidad histórica», que Hengel, sorprendentemente, considera «modificada, más aún, digámoslo claro, forzada» por el evangelista; finalmente, quien tiene «la última palabra» no es «el recuerdo... de los acontecimientos pasados, sino el Espíritu Paráclito, que interpreta y guía hacia la verdad» (*Die johanneische Frage*, p. 322)” (p. 273). J. Ratzinger nos ofrece su parecer sobre estos planteamientos de Hengel diciendo: “A mi parecer los cinco elementos presentados por Hengel (cf. p. 273) son efectivamente las fuerzas esenciales que han determinado la composición del Evangelio, pero han de ser vistos con una diferente correlación interna y, consecuentemente, también con una importancia diversa cada uno” (p. 274).

3.8.2. Las grandes imágenes del evangelio de Juan

Prosigue J. Ratzinger su trabajo y afirma: “Tras estas reflexiones ha llegado el momento de tratar con más detenimiento las grandes imágenes que encontramos en el cuarto Evangelio” (p. 283). Estas imágenes son las siguientes: el agua (pp. 283-294), la vid y el vino (pp. 294-310), el pan (pp. 310-320), el buen pastor (pp. 320-335).

3.9. Capítulo nueve: la confesión de Pedro y la transfiguración.

3.9.1. La Confesión de Pedro

Jesús “pregunta a sus discípulos acerca de lo que la gente dice y lo que ellos mismos piensan de él (cf. Mc 8,27-30; Mt 16,13-20; Lc 9,18-21)” (p. 337). En los tres Evangelios aparecen estos hechos:

- “Pedro contesta en nombre de los Doce con una declaración que se aleja claramente de la opinión de la «gente»”.
- “Jesús anuncia inmediatamente después su pasión y resurrección y añade a este anuncio de su destino personal una enseñanza sobre el camino de los discípulos, que es un seguirle a Él, al Crucificado”.
- “Este seguirle en el signo de la cruz se explica también de un modo esencialmente antropológico, como el camino del «perderse a sí mismo», que es necesario para el hombre y sin el cual le resulta imposible encontrarse a sí mismo (cf. Mc 8,31-9,1; Mt 16,21-28; Lc 9,22-27),

- Sigue el relato de la transfiguración de Jesús, que explica de nuevo la confesión de Pedro profundizándola y poniéndola al mismo tiempo en relación con el misterio de la muerte y resurrección de Jesús (cf. Mc 9,2-13; Mt 17,1-13; Lc 9,28-36)”.

“Sólo en Mateo aparece, inmediatamente después de la confesión de Pedro, la concesión del poder de las llaves del Reino –el poder de atar y destarar– unida a la promesa de que Jesús edificará sobre él –Pedro– su Iglesia como sobre una piedra. Relatos de contenido paralelo a este encargo y a esta promesa se encuentran también en Lucas 21,15-19, en el contexto de la Cena, y en Juan 21,15-19, después de la resurrección de Jesús” (pp. 337-338).

También en Juan se encuentra una confesión de Pedro (cf. Jn 6,68ss.). “Este texto, a pesar de todas las diferencias, muestra elementos fundamentales comunes con la tradición sinóptica” (p. 338).

Más adelante, Ratzinger afirma: “esa doble pregunta sobre la opinión de la gente y la convicción de los discípulos presupone que existe, por un lado, un conocimiento exterior de Jesús que no es necesariamente equivocado aunque resulta ciertamente insuficiente, y por otro lado, frente a él, un conocimiento más profundo vinculado al discipulado, al acompañar en el camino y que sólo puede crecer en él” (pp. 341-342). “También hoy existe evidentemente la opinión de la «gente», que ha conocido a Jesús de algún modo” (p. 343).

“A la opinión de la gente se contraponen el conocimiento de los discípulos, manifestado en la confesión de Pedro. ¿Cómo se expresa?»: según Marcos: “Tú eres (el Cristo) el Mesías” (8,29). Según Lucas: el Cristo (el Ungido) de Dios” (9,20). Mateo: “Tú eres Cristo (el Mesías), el Hijo de Dios vivo” (16,16) (...) Puede surgir la tentación de elaborar una historia de la evolución de la confesión de fe cristiana a partir de estas diferentes versiones. Sin duda, la diversidad de los textos refleja también un proceso de desarrollo en el que poco a poco se clarifica plenamente lo que al principio, en los primeros intentos, como a tientas, se indicaba de un modo todavía vago” (p. 344).

Antes de terminar este tema, Ratzinger afirma:

“¿qué conclusiones podemos sacar de todo esto? En primer lugar hay que decir que el intento de reconstruir históricamente las palabras originales de Pedro, considerando todo lo demás como desarrollos posteriores, tal vez incluso a la fe postpascual, induce a un error. ¿De dónde podría haber surgido realmente la fe postpascual si el Jesús prepascual no hubiera aportado fundamento alguno para ello? Con tales reconstrucciones, la ciencia pretende demasiado” (p. 354).

“Los discípulos reconocen que Jesús no tiene cabida en ninguna de las categorías habituales, que Él era mucho más que «uno de los profetas», alguien diferente. (...) En los momentos significativos, los discípulos percibían atónitos: «éste es Dios mismo». Pero no conseguían articular todos los aspectos en

una respuesta perfecta. Utilizaron –justamente– las palabras de promesa de la Antigua Alianza: Cristo, Ungido, Hijo de Dios, Señor. Son las palabras claves en las que se concentró su confesión que, sin embargo, estaba todavía en fase de búsqueda, como a tientas. Sólo adquirió su forma completa en el momento en que Tomás tocó las heridas del Resucitado y exclamó conmovido: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20,28). Pero, en definitiva, siempre estaremos intentando comprender estas palabras. Son tan sublimes que nunca conseguiremos entenderlas del todo, siempre nos sobrepasarán” (pp. 355-356).

3.9.2. La Transfiguración de Jesús

En los tres sinópticos la confesión de Pedro y el relato de las transfiguración de Jesús están entrelazados entre sí por una referencia temporal (cf. Mt 17,1; Mc 9,2; Lc 9,28). (...) “En un primer momento podríamos decir que, en ambos casos –confesión y transfiguración–, se trata de la divinidad de Jesús, el Hijo; pero en las dos ocasiones la aparición de su gloria está relacionada también con el tema de la pasión. La divinidad de Jesús va unida a la cruz; sólo en esa interrelación reconocemos a Jesús correctamente” (pp. 356-357).

Después de ofrecer las reflexiones de Jean-Marie van Cangh, de Michel van Esbroeck, de Jean Danielou y de Hartmut Gese (cf. pp. 357-359), J. Ratzinger ofrece su propia reflexión sobre la Transfiguración, de la que ofrecemos lo siguiente: “La transfiguración es un acontecimiento de oración, se ve claramente lo que sucede en la conversación de Jesús con el Padre: la íntima penetración de su ser con Dios, que se convierte en luz pura. En su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz. En ese momento se percibe también por los sentidos lo que es Jesús en lo más íntimo de sí y lo que Pedro trata de decir en su confesión: el ser de Jesús en la luz de Dios, su propio ser luz como Hijo” (p. 361). Y a diferencia de Moisés que tiene una luz que le llega desde fuera, y que ahora le hace brillar también a él, “Jesús resplandece desde el interior, no sólo recibe la luz, sino que Él mismo es Luz de Luz” (p. 362).

Los tres discípulos están impresionados por la grandiosidad de la aparición. “El «temor de Dios» se apodera de ellos (...) toma Pedro la palabra, aunque en su aturdimiento «... no sabía lo que decía» (Mc 9,6): «Maestro ¡Qué bien se está aquí...! (...)» (Mc 9,5) (...) Pedro quería dar un carácter estable al evento de la aparición levantando también tiendas del encuentro; el detalle de la nube que cubrió a los discípulos podría confirmarlo (...) La nube sagrada es el signo de la presencia de Dios mismo. La nube sobre la tienda del encuentro indicaba la presencia de Dios. Jesús es la tienda sagrada sobre la que está la nube de la presencia de Dios y desde la cual cubre ahora «con su sombra» también a los demás” (pp. 365; 368):

“Se repite la escena del Bautismo de Jesús, cuando el Padre mismo proclama desde la nube a Jesús como Hijo (Mc 1,11). Pero a esta proclamación solemne de la dignidad filial se añade ahora el imperativo: «Escuchadlo». Hartmut Gese comenta esta escena de un modo bastante acertado: «Jesús se ha convertido en la misma Palabra divina de la revelación. Los Evangelios no pueden expresarlo más claro y con mayor autoridad: Jesús es la *Torá* misma» (p. 81). Con esto concluye la aparición: su sentido más profundo queda recogido e esta única palabra. Los discípulos tienen que volver a descender con Jesús y aprender siempre de nuevo: «Escuchadlo»” (p. 368).

“Si aprendemos a interpretar así el contenido del relato de la transfiguración –como irrupción y comienzo del tiempo mesiánico–, podemos entender también las oscuras palabras que Marcos incluye entre la confesión de Pedro y las instrucciones sobre el discipulado, por un lado, y el relato de la transfiguración, por otro: «Y añadió: ‘Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán hasta que vean venir con poder el Reino de Dios’ (Mc 9,1). ¿Qué significa esto? ¿Anuncia Jesús quizás que algunos de los presentes seguirán con vida en su Parusía, en la irrupción definitiva del reino de Dios? ¿O acaso preanuncia otra cosa?” (p. 369). J. Ratzinger ofrece la respuesta que da Rudolf Pesch que

“ha mostrado convincentemente que la posición de estas palabras justo antes de la transfiguración indica claramente que se refieren a este acontecimiento. Se promete a algunos –los tres que acompañan a Jesús en la ascensión al monte– que vivirán una experiencia de la llegada del Reino de Dios «con poder». En el monte, los tres ven resplandecer en Jesús la gloria del Reino de Dios...En el monte experimentan que Jesús mismo es la *Torá* viviente, toda la palabra de Dios. En el monte ven el «poder» (*dýnamis*) del reino que llega en Cristo.

Pero precisamente en el encuentro aterrador con la gloria de Dios en Jesús tienen que aprender lo que Pablo dice a los discípulos de todos los tiempos en la Primera carta a los Corintios: «Nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los griegos; pero para los llamados en Cristo –judíos o griegos– poder (*dýnamis*) y sabiduría de Dios» (1,23). Este poder (*dýnamis*) del reino futuro se les muestra en Jesús transfigurado, que con los testigos de la Antigua Alianza habla de la «necesidad de su pasión como camino hacia la gloria» (cf. Lc 24,26ss). Así viven la Parusía anticipada; se les va introduciendo así poco a poco en toda la profundidad del misterio de Jesús” (pp. 369-370).

3.10. Capítulo décimo: las afirmaciones de Jesús sobre sí mismo

El libro concluye con un capítulo muy importante titulado: “Nombres con los que Jesús se designa a sí mismo” (p. 371).

3.10.1. ¿Cómo designaron a Jesús los hombres?

“Ya durante la vida de Jesús, los hombres procuraron interpretar su misteriosa figura según las categorías que les eran familiares y que deberían servir para descifrar su misterio: se le consideró un profeta, como Elías o Jeremías que había vuelto, o como Juan el Bautista (cf. Mc 8,28). Pedro utilizó en su confesión títulos diferentes, superiores: Mesías, Hijo del Dios vivo” (p. 371).

3.10.2. ¿Qué títulos fundamentales dieron a Jesús después de Pascua?

“El intento de condensar el misterio de Jesús en títulos que interpretaran su misión, más aún, su propio ser, prosiguió después de la Pascua. Cada vez se fueron cristalizando tres títulos fundamentales: Cristo (Mesías), Kyrios (Señor) e Hijo de Dios” (p. 371).

3.10.3. Títulos que, según los evangelios, Jesús utiliza para referirse a sí mismo

El Hijo del Hombre (pp. 373-388); El Hijo (pp. 388-399); Yo soy (pp. 399-409). J. Ratzinger – Benedicto XVI recapitula su pensamiento afirmando:

“Hemos encontrado tres expresiones en las que Jesús oculta y desvela al mismo tiempo el misterio de su propia persona: *Hijo del hombre*, *Hijo*, *Yo soy*. Las tres están profundamente enraizadas en la palabra de Dios, la Biblia de Israel, el Antiguo testamento; peor estas tres expresiones adquieren su pleno significado sólo en Él; por así decirlo, le han estado esperando.

En las tres se presenta la originalidad de Jesús, su novedad, lo que es exclusivamente suyo y que a nadie puede aplicar. Por ello, las tres expresiones sólo pueden salir de su boca, sobre todo la palabra «Hijo», a la que corresponde el apelativo de oración *Abbá*-Padre. Por eso, ninguna de las tres podría ser, tal como eran, una simple fórmula de confesión de la «comunidad», de la Iglesia naciente.

Ésta ha reunido el contenido de las tres expresiones centradas en el «Hijo» en la locución «Hijo de Dios», apartándola así definitivamente de sus antecedentes mitológicos y políticos. Sobre la base de la teología de la elección de Israel adquiere ahora un significado totalmente nuevo, delineado en los textos que Jesús habla como el «Hijo» y como «Yo soy»”. (pp. 409-410).

Y termina su hermoso libro con estas palabras:

“Pero fue necesario esclarecer completamente este nuevo significado en múltiples y difíciles procesos de diferenciación, así como de ardua investigación, para protegerlo de las interpretaciones mítico-politeístas. El primer Concilio de Nicea utilizó para ello el término «consustancial» (*homooúsios*). Este término no ha helenizado la fe, no la sobrecarga con una filosofía ajena, sino que ha permitido fijar lo incomparablemente nuevo y diferente que había aparecido en los diálogos de Jesús con el Padre. En el Credo de Nicea, la Iglesia dice siempre de nuevo a Jesús, con Pedro: «Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16)” (p. 410).

4. A MODO DE APÉNDICE

En este apéndice, J. Ratzinger cita los principales libros a los que se ha referido en la exposición de cada capítulo e invita a leerlos para una mayor profundización del tema (pp. 413-424). Presenta las *Citas bíblicas y los documentos del Magisterio del Magisterio* (pp. 425-438) Ofrece los *Documentos del Magisterio de la Iglesia* (p. 439). Finalmente presenta el *Índice Onomástico* (pp. 441-444) y el *Índice de la obra* (pp. 445-447).

RICERCA ARCHEOLOGICA E VANGELO E I LUOGHI SANTI DI PALESTINA

MICHELE PICCIRILLO

Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem

RESUMEN

Este artículo nos presenta los lugares en los que Jesús de Nazaret recorrió durante su vida y aquellos en los que se desarrollaron los primeros pasos del cristianismo: la arqueología de los Santos Lugares, la geografía del Evangelio, la arqueología cristiana en Tierra Santa, los lugares santos de Palestina, la Basílica de Constantino, las excavaciones de los Santuarios de Nazaret y Cafarnaún...

Palabras clave: Arqueología, Cafarnaún, Constantine's Basilica, Jerusalén, Palestina, Santos Lugares, Tierra Santa,

ABSTRACT

This paper shows us both the places Jesus of Nazareth travelled to throughout his life and those where the first steps to Christianity were taken: the archaeology in Holy Cities, the Geography in the Gospel, the Christian archaeology in the Holy Land, the Holy places in Palestine, Constantine's Basilica, the excavations in Nazareth's Sanctuaries and Capernaum...

Key words: Arqueology, Capernaum, Constantine's Basilica, Jerusalem, Holy Cities, Holy Land, Palestine.

Nel 1982 l'Editore Rizzoli mi invitò a partecipare alla grande opera enciclopedica intitolata *La Storia di Gesù* in quanto consulente iconografico. Accettai ma pretesi di essere assunto come responsabile scientifico della documen-

tazione storico-archeologica a nome dello *Studium Biblicum Franciscanum* di Gerusalemme. E per un motivo ben preciso.

Ero e sono convinto che dopo più di un secolo di ricerca in Terra Santa l'archeologia ha fornito scoperte di grande importanza alla geografia e alla storia dei Vangeli e del mondo nel quale il messaggio evangelico era nato ed era stato predicato. Perciò, in quanto archeologo erede e protagonista di un lungo lavoro di ricerca un po' misconosciuto, avevo il diritto di essere trattato allo stesso livello dei teologi e degli esegeti che avevano avuto il coraggio di scegliere un titolo così impegnativo (*Storia di Gesù*), dopo più di un secolo di discussioni critiche sulla storicità di Gesù e del suo messaggio conservato dai Vangeli e nella tradizione cristiana palestinese. Una ricerca e riflessione riguardante il Vangelo e i Luoghi Santi di Palestina che è iniziata molto prima dei Francescani e degli studiosi moderni, essendosene già interessati nei primi secoli Origene, Eusebio di Cesarea, Girolamo, per ricordare i più noti, che studiarono un problema strettamente connesso con la Storia di Gesù e con la storicità dei Vangeli e della primitiva tradizione cristiana.

Ai responsabili dell'opera proposi, e, per quanto possibile, realizzai, con la collaborazione degli archeologi di Gerusalemme, una documentazione storico-archeologica che sostituì la più facile e solita iconografia basata su opere d'arte di pittura o di scultura. La mia documentazione era invece basata su quanto oggi conosciamo dei villaggi di Galilea visitati da Gesù durante la sua missione di rabbi itinerante, delle città della Decapoli e di Palestina, del Tempio e di Gerusalemme, delle fortezze erodiane del deserto di Giuda, delle suppellettili delle case e delle necropoli. Tutto quanto potesse servire a ridare il periodo nel quale il Vangelo era stato predicato.

Un mondo politico-religioso provinciale all'ombra della potenza di Roma rivisitato alla luce della letteratura contemporanea, della tradizione giudaica e dei manoscritti riportati alla luce nelle grotte di Qumran e in altre grotte del deserto di Giuda, tenendo presente il lavoro minuzioso degli specialisti in epigrafia, in numismatica, in ceramica. Un lavoro parallelo all'impegno degli esegeti che con i metodi più diversi nello stesso tempo hanno approfondito il significato del testo biblico. Un paziente lavoro, quello degli archeologi, prudentemente e volutamente tenuto ai margini del Vangelo, che però si ripercuote necessariamente in una rilettura approfondita dell'antica letteratura cristiana alla ricerca della primitiva comunità giudaico-cristiana di Palestina, erede diretta della predicazione di Gesù e prima testimone della fede.

Ad un certo punto l'archeologo che lavora in Terra Santa è obbligato a confrontarsi con una problema che resta alla base di qualsiasi discussione su archeologia e Vangelo: l'autenticità dei Luoghi Santi mostrati e visitati dai pellegrini come pretese tracce storiche del racconto evangelico.

Un problema molto dibattuto nel secolo scorso tra quanti ne affermavano la storicità di base e quelli che ne negavano qualsiasi valore storico affermando che si tratta di un prodotto della devozione.

I. STORIA: LA NAZIONE GIUDAICA DAL V A.C. AL II SEC. D.C.

Politicamente e culturalmente il Nuovo Testamento si muove nel mondo che si era venuto a creare in epoca persiana e in epoca ellenistico-romana dal V° secolo al I° sec. a. C. Abbiamo la nazione giudaica governata dai Sommi Sacerdoti di Gerusalemme sotto occupazione romana, distinto dal territorio delle città greche di cultura ellenistica che mal sopportavano l'ingerenza politica di un Sommo Sacerdote giudeo né degli altri stati teocratici che si erano formati nella regione.

Difatti, parallelamente alla formazione e all'estensione dello stato giudaico, si erano andati consolidando altri due stati semitici tradizionali: l'Iturea nel nord e l'Arabia Nabatea nel sud. I re Arabi Nabatei con il controllo delle vie carovaniere estendevano il loro dominio commerciale sull'Arabia, il Sinai, e gran parte del territorio interno transgiordamico fino a Damasco. La tetrarchia dei Sommi Sacerdoti Iturei, molto più vicina al governo di Gerusalemme, si era consolidata nei pressi del santuario di Heiliopolis-Ba'albek nella valle libanese (*la Baqa'*), fino a controllare dalla città di Chalcis ad Libanum loro capitale la conca libanese o Baqa', l'Antilibano, e verso nord la montagna libanese con le città portuali di Biblos-Jibeil, Tripoli e Arca, e verso sud il monte Ermon, spingendosi fino alla Galilea, prima di esserne cacciati da Aristobulo I.

La disputa per il potere a Gerusalemme tra i due figli di Alessandro Janneo, Ircano II e Aristobulo II, diede l'occasione a Pompeo Magno, il generale romano che si trovava in Siria con pieni poteri del Senato, di intervenire negli affari della nazione giudea e di imporre la volontà politica di Roma oramai intenzionata alla conquista dei mercati dell'Oriente. La presenza di Roma nel Vicino Oriente si caratterizzò come una continuazione della politica di ellenizzazione ed urbanizzazione dei re greci, con l'appoggio dell'elemento di cultura greco e la riduzione di influenza degli staterelli locali "semitici", controllati dal proconsole della nuova provincia di Siria che aveva sostituito il regno seleucide per decisione di Pompeo.

Il regno creato da Erode l'Idumeo, funzionario romano, va visto come la realizzazione in Palestina della politica di Roma che dal 6 d.C. continuò con il governatore romano. Politica che fu sempre osteggiata dai nazionalisti giudei che provocarono la Prima Rivolta nel 66 d.C. e la seconda nel 132 che condusse alla distruzione della nazione giudaica che perse anche il nome. La capi-

tale Gerusalemme divenne la colonia romana di Aelia Capitolina e la Giudea divenne la nuova provincia di Syria Palaestina.

II. GEOGRAFIA DEL VANGELO

L'area geografica in cui si muove il racconto evangelico è limitata alla Galilea e a Gerusalemme, toccando marginalmente le strade del pellegrinaggio che, attraversando la Samaria e la Perea, univano la provincia settentrionale alla città santa dove troneggiava il Tempio ricostruito con magnificenza da Erode.

Nel Vangelo di Giovanni, il racconto inizia lungo il fiume 'in Betania al di là del Giordano', perciò in Perea, con la predicazione di Giovanni il Battista e il Battesimo di Gesù. Lo stesso Evangelista ricorda i due gruppi presenti anche ad Ainon sulla sponda occidentale del fiume. Dopo l'imprigionamento e la decapitazione di Giovanni, per ordine del Tetrarca Erode Antipa, nella fortezza di Macheronte, sempre in Perea, sul confine con il Regno Nabateo di Petra, come precisa lo storico Giuseppe Flavio, Gesù ne continua il messaggio prima nelle sinagoghe e nei villaggi di Galilea, poi a Cafarnao sulla sponda del lago.

Gli Evangelisti tengono a sottolineare che la comitiva di Gesù con i suoi discepoli si mosse nei villaggi abitati in prevalenza da giudei predicando nelle loro sinagoghe, raramente sconfinando nelle terre "pagane". Una volta li ritroviamo nel territorio di Tiro e Sidone sul confine con la Fenicia (Mc 7, 24); in un'altra occasione, sulla sponda orientale del lago di Tiberiade, nel territorio dei "Gergesei" (secondo una variante testuale geograficamente pertinente di Origene a Mc 5,1), sui confini del territorio di Hippos della Decapoli. La comitiva si spinse perfino nel territorio di Cesarea di Filippo, come era stata ribattezzata la città di Paneas, che sorgeva presso la sorgente del Giordano di 'Ayn Baniyas sul confine settentrionale dell'antico regno di Israele (Mc 8, 27).

Gesù passò gran parte della sua vita pubblica in Galilea sulla sponda dello specchio d'acqua che per la gente del luogo era "il mare". "Lasciata Nazaret venne a stabilirsi a Cafarnao che era in riva al mare, nella regione di Zabulon e di Neftali" (Mt 4, 13). La tradizione ci ha lasciato il ricordo di visite nei villaggi di Nazaret luogo d'origine di Gesù (Lc 4, 16 s.), di Betsaida, di Chorozain (Mt 11, 20-24), di Nain (Lc 7, 11), di Cana di Galilea (Gv 4, 46).

Nei capitoli dedicati da Luca e da Matteo all'infanzia di Gesù, il racconto si muove tra la Galilea (Nazaret dove abita Maria promessa sposa di Giuseppe), la Giudea (Gerusalemme dove c'è il Tempio nel quale officia il sacerdote Zaccaria, la montagna dove egli abita con Elisabetta sua moglie, Betlem dove nasce Gesù in occasione di un censimento imperiale), e l'Egitto, dove Giuseppe fugge per mettere in salvo il Bambino e sua madre, per poi ritornare a Nazaret

alla morte di Erode. La famiglia compie l'annuale pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme.

Muovendosi dalla Galilea, i pellegrini, che per la Pasqua o in occasione delle altre feste salivano a Gerusalemme, avevano diverse possibilità per raggiungere la Città Santa. Le strade più seguite erano due. La più corta, lasciata la pianura di Esdreton, si incuneava tra le montagne della Samaria e portava direttamente a Gerusalemme. Per evitare i pericoli che i Giudei correvano nell'attraversare i villaggi dei Samaritani, era preferita la strada della valle preferibilmente in Perea sulla sponda orientale del fiume. All'altezza di Gerico, si riattraversava il fiume Giordano e, dopo una sosta nell'oasi di Gerico, i pellegrini potevano in una giornata giungere a Betania sul monte degli Olivi.

Entrambe le strade ritornano nel racconto evangelico. Gli episodi narrati in Lc 9, 51-56 e da Gv 5 avvengono sulla strada della montagna. La strada della valle è ricordata in Mt 19,1, (Perea); 20, 29 ; Lc 19, 1ss (Gerico); Gv 11-12 (Betania); Mt 21, 1 (Betfage).

Dall'alto del monte degli Olivi, punto di arrivo della strada che dalla valle del Giordano saliva sulla montagna di Giudea costeggiando il wadi el-Kelt, si dominava la città e il Tempio, dove ancora fervevano i lavori iniziati dal re Erode.

Con dettagli topografici minuziosi, gli evangelisti ci hanno lasciato il ricordo degli spostamenti di Gesù a Gerusalemme, dove si soffermava volentieri nel Tempio, sotto il portico di Salomone (Gv 10, 23). Gesù passa nelle vicinanze della piscina di Betesda (Gv 5), invia il cieco nato a lavarsi nella piscina di Siloe (Gv 9, 7). In città, celebra la Pasqua nella sala grande al piano superiore di una casa da lui conosciuta (Mc 14, 12 ss). Al tramonto lascia la città e passa la notte in un podere chiamato Getsemani (Mt 26, 36), "oltre il torrente Cedron dov'era un giardino conosciuto da Giuda, il traditore perché Gesù e i suoi discepoli vi si erano spesso riuniti" (Gv 18, 1-2). Viene condotto da Anna e poi da Caifa (Gv 18, 12. 24), e dalla casa di Caifa nel pretorio (Gv 18, 28). Viene condannato a morte "nel luogo detto Litostraton (Lastricato), in ebraico Gabbata" (Gv 19, 13). Viene crocifisso nel luogo "detto del Cranio, che in ebraico si dice Golgota" (Gv 19, 17). Fu seppellito in un sepolcro nuovo scavato in un giardino che si trovava lì vicino (19, 41).

Prima della fine "Gesù si ritirò nella regione prossima al deserto, in una città chiamata Efraim" (Gv 11, 54, odierna Tayybeh, a nord di Gerusalemme).

Agli evangelisti interessati teologicamente a mettere in luce il messaggio di Gesù e il mistero della sua persona come superamento dell'antico ordine giudaico, i pochi accenni geografici servono principalmente a legare la sua figura di Re-Messia sofferente realizzatore delle promesse fatte ai Padri, con

la Terra dell'Antica Alleanza, con il suo popolo e con Gerusalemme. Gesù è il discendente di Davide, nato a Betlem, della tribù di Giuda (Lc 2, 1-6), che dalla Galilea nella terra di Zabulon e di Neftali, inizia a irradiare al sua luce di salvezza (Mt 4, 13ss). Figlio di Davide, egli predica per i villaggi di Israele la venuta del Regno che egli raduna nella fede nella sua Persona e nel suo sangue sparso in sacrificio per tutti i dispersi figli di Dio. Con la sua parola di vita egli ricostituisce il nuovo Israele chiamando a seguirlo i Dodici apostoli continuatori della sua opera. Gesù lascia agli Apostoli la missione di essere "suoi testimoni a Gerusalemme, in Giudea e Samaria, fino ai confini del mondo" (At 1, 8). Conseguentemente, l'autore degli Atti degli Apostoli, dopo essersi soffermato sul progressivo affermarsi della missione cristiana in Gerusalemme, Giudea e Samaria, missione che porta Pietro in Samaria (At 8, 14), a Lidia, a Joppa e a Cesarea sul Mare (At 9, 31-10, 1ss), si dilunga a raccontare l'attività apostolica di Paolo, che si esplica in un infaticabile viaggio missionario per le vie dell'impero fino a Roma centro di quel mondo al quale l'evangelo doveva essere annunziato per comando del Maestro.

1. ARCHEOLOGIA. GLI EDIFICI ERODIANI

Uno dei grandi risultati dell'archeologia di Palestina è stato l'aver illuminato l'epoca erodiana, un periodo ricco di fermenti. Fu durante l'epoca erodiana contemporanea della Roma di Augusto e di Tiberio, che il giudaismo acquista una sua nuova identità, che nasce e si espande il cristianesimo aprendo nuovi orizzonti al monoteismo ebraico.

La ricerca archeologica ha soprattutto chiarito in modo determinante l'attivismo edilizio del re Erode e della sua famiglia magnificato dalle pagine entusiastiche di Giuseppe Flavio che ne tratta diffusamente nelle *Antichità Giudaiche (Libro XV)* e nella *Guerra Giudaica (Libro I)*.

Su un piano storico più generale, l'attività edilizia erodiana riscoperta in questi ultimi decenni in tutte le sue espressioni sta a sottolineare l'accettazione in tutte le sue forme di monumentalità, bellezza e funzionalità della cultura ellenistico-romana per cui Erode fu in un tempo glorificato e vilipeso dalla nazione dei Giudei che i Romani gli avevano dato da governare. La mania di grandezza del re sperperatore dei beni della nazione e il suo servilismo per i padroni di turno a Roma, ritenute all'origine di questa frenetica attività edilizia, sono in gran parte da addebitare alla maldicenza popolare, di cui Giuseppe Flavio si fa il portavoce.

La città di Gerusalemme capitale del giudaismo raggiunse al tempo di Erode il massimo sviluppo monumentale. I lavori di sbancamento del quartiere

arabo esistente tra la porta dei Maghrebini e il Muro del Pianto effettuati nel 1967 dai bulldozer israeliani subito dopo la guerra dei Sei Giorni resero possibili le indagini di scavo iniziate nel 1968 dagli archeologi dell'Università Ebraica sotto la direzione di Benjamin Mazar a ridosso del muro erodiano. Oggi conosciamo meglio le porte del recinto erodiano del Tempio già individuate con arditi tunnel dagli esploratori del secolo scorso, e le immediate vicinanze del santuario ebraico. L'immensa spianata di 488 m in direzione nord-sud per circa 280 m in direzione est-ovest era sostenuta da un muro ciclopico di contenimento che è stato possibile seguire fino alle fondazioni, in parte sul lato est, per tutta la lunghezza sui lati sud e ovest. Il Tempio sorgeva, come testimonia Giuseppe Flavio, sul punto più alto di questa piattaforma rettangolare in gran parte artificiale leggermente rastremata verso sud. Il muro era costruito con blocchi di calcare bianco finemente scolpiti che raggiungono anche gli 11 m di lunghezza per oltre 1 m di altezza e le 370 tonnellate di peso. La lavorazione dei blocchi con la caratteristica bozza bassa chiusa da un bordino fu eseguita nella migliore tecnica e gusto ellenistico. Dai frammenti di elementi architettonici recuperati è possibile ricostruire l'alzato del muro il cui migliore parallelo è il muro del Haram al-Khalil a Hebron anch'esso di origine erodiana, anche se Giuseppe Flavio non lo ricorda.

Sul muro ovest (*Hakotel Haarabi*), esplorato negli ultimi anni con un lavoro a tunnel sventrando le strutture portanti dei palazzi di Gerusalemme di epoca mamelucca (XIV sec.), si aprivano la porta centrale detta porta di Warren in relazione dall'esterno con un viadotto sopraelevato che superando la valle del Tyropeion univa la città alta al Tempio; la porta di Barclay e l'arco di Robinson che dagli scavi è risultato parte di una scala monumentale a doppia rampa con ballatoio centrale che univa la strada lastricata che correva nel fondovalle con la basilica regia costruita all'interno della spianata. La porta di Barclay era invece in relazione con una stradina pensile accostata al muro che correva sulle volte delle botteghe che si aprivano sulla strada sottostante. L'elemento più interessante è stato recuperato nei pressi dello spigolo di sud-ovest del muro. E' un blocco lavorato su diversi lati con incisa un'iscrizione ebraica risultata frammentaria (*lbet hatqia lhk...*). In base all'integrazione proposta per l'ultima parola, sacerdote (*lhakohen*), tempio (*lhekai*) o trombettiere (*lhakritz*), si può pensare che l'iscrizione stesse ad indicare il posto da dove si dava il segnale dell'inizio del sabato o ad una indicazione in fase di montaggio per il muratore che doveva porre il blocco in opera.

Sul muro sud, si aprivano le porte di Hulda più comunemente conosciute come Porta Duplice e Porta Triplice. La Porta Duplice attraverso la quale entravano i pellegrini risulta la meglio conservata all'interno della torre costruita dai Crociati per proteggere l'ingresso alla spianata del Tempio al tempo

palazzo reale dei re del regno latino di Gerusalemme. Vi si accedeva attraverso un' ampia scalinata di 30 gradini in gran parte ricavati nella roccia e coperti da lastre di pietra. La scala era introdotta da una possibile piazza antistante. Per la Porta Triplice, a est della precedente, entravano i sacerdoti di servizio che avevano accesso ai depositi del Tempio ottenuti all'interno della piattaforma sostenuta da possenti archi (le cosiddette Stalle di Salomone sotto la moschea di al-Aqsa). Nell'area antistante le due porte sono stati ritrovati diversi bagni rituali (*mikwaot*) per le necessarie purificazioni dei giudei prima di entrare nel luogo santo. Lungo il muro sono stati recuperati capitelli, resti di fregi e di pilastri, pietre d'arco e colonne che, integrati con le descrizioni letterarie di Giuseppe Flavio, permettono anche di immaginare le proporzioni e la decorazione degli edifici all'interno della spianata.

Dell'interno del recinto oggi occupato dai santuari musulmani, provengono due iscrizioni in greco che indicavano l'area del santuario preclusa ai non ebrei pena la morte.

Della fortezza Antonia costruita da Erode a difesa del Tempio, si può essere sicuri dell'ubicazione sulla piattaforma rocciosa dove ora sorge la scuola al-Omariyyah. Al termine del tunnel aperto lungo il muro occidentale del Tempio, si possono vedere parte dei contrafforti della fortezza scavati nella roccia viva della montagna che venne sagomata a imitazione dei blocchi di calcare del muro, in relazione con un'area dove forse era stata programmata una piazza colonnata mai portata a termine. Restano una sezione del lastricato e due colonne. In questo punto il nuovo muro del recinto esterno del Tempio bloccò un tunnel naturale che in epoca asmonea convogliava l'acqua della montagna proveniente da nord nelle cisterne all'interno dell'attuale spianata delle moschee (tunnel asmoneo).

L'indagine archeologica ripresa negli anni '70 nell'area della cittadella di Davide sulla collina occidentale all'interno della porta di Giaffa, ha chiarito che gli architetti erodiani prima di costruire il palazzo reale, coprono le strutture preesistenti con una imponente piattaforma di circa 3/4 m di spessore rinforzata da un reticolo di muri che si estendeva per circa 300/350 m in direzione nord-sud e circa 60 m in direzione est-ovest. Nell'area come struttura emergente di epoca erodiana resta solo la base di una torre, una delle tre torri costruite, secondo Giuseppe Flavio, a difesa del palazzo e della città.

Gli scavi condotti nel Quartiere Ebraico sulle pendici della collina occidentale di fronte al Tempio, hanno riportato alla luce 7 o 8 abitazioni del quartiere residenziale di Gerusalemme di epoca erodiana costruite sulle pendici terrazzate degradanti verso la valle del Tyropeion. Le due case più ampie hanno un cortile lastricato centrale sul quale si aprono i vani di abitazione con le pareti coperte da affreschi policromi e con i pavimenti mosaicati. I mosaici come gli affreschi

sono dello stesso stile e gusto attestati nelle fortezze erodiane del deserto di Giuda. Una suppellettile lussuosa di fattura locale e di importazione accompagna queste case signorili. In particolare queste abitazioni si caratterizzano per l'abbondanza di riserve d'acqua in cisterne scavate nel sottosuolo, di sale e di vasche da bagno finemente decorate oltre che di mikwaot o bagni rituali che rimandano alla ricca aristocrazia sacerdotale della capitale del giudaismo

2. FUORI DI GERUSALEMME/ CESAREA SUL MARE

Da Giuseppe Flavio sappiamo che Erode fece ricostruire la città e il porto fenicio di Torre di Stratone, dando il nome di *Sebastos* al porto e di *Cesarea* alla città in onore di Cesare Augusto (*Antichità Giudaiche*, XV, 331-337; XVI, 136-141. Map Reference 1399.2115). Con la creazione della Provincia di Syria Palaestina al tempo di Adriano, Cesarea divenne la metropoli della nuova provincia. La titolatura completa ricorrente nei monumenti è: *Colonia Prima Flavia Augusta Felix Concordia Caesarea Metropolis Provinciae Syriae Palaestinae*.

Dopo i lavori occasionali del Dipartimento delle Antichità di Israele e della Missione Archeologica Italiana nell'area del teatro, della porta nord e dell'acquedotto iniziati nel 1959, l'indagine è stata ripresa nel 1971 da R. Bull affiancato dal 1975 dal Centro di Studi Marittimi dell'Università di Haifa. Dal 1992, sotto gli auspici dell'Israel Antiquities Authority, è in corso un vasto progetto di scavi, conservazione e sistemazione ambientale della località con notevoli risultati per la conoscenza della città antica.

Si può ora seguire sul terreno il piano ippodameo della città erodiana con le insulae di abitazione sui lati del cardo che univa la porta nord al teatro nel quartiere meridionale, piano che soggiace a tutti i successivi riutilizzi dell'area urbana. A ovest del cardo, nell'area tra il teatro e il porto, dove la spedizione americana aveva già scoperto una serie di *horrea* o magazzini coperti a volta, uno dei quali riutilizzato a Mitreo, è stato identificato e parzialmente riportato alla luce l'ippodromo descritto da Giuseppe Flavio, una villa di epoca erodiana con splendidi mosaici, le terme e un palazzo di epoca erodiana sul promontorio a sud dell'ippodromo e a ovest del teatro. Il settore nord dell'ippodromo in epoca bizantina fu coperto da ville suburbane con giardini e terrazze prospicienti il Mare Mediterraneo.

Le ricerche subacquee nell'area del porto hanno chiarito l'estensione dei moli e la tecnica utilizzata per costruire il porto Sebastos voluto da Erode sulla costa palestinese naturalmente inadatta allo scopo per i fondali troppo bassi. Con una tecnica ardita di ampie piattaforme di calcestruzzo gettate in mare,

gli architetti di Erode riuscirono ad ottenere un grande bacino esterno rubato al mare seguito da un bacino intermedio e da un bacino interno, ora interrato, dominato dal tempio di Roma e di Augusto costruito su una piattaforma ciclopica. Riutilizzata come sedile del teatro, la spedizione italiana recuperò nel 1960 una iscrizione latina che ricordava un monumento costruito in onore di Tiberio da Ponzio Pilato prefetto di Giudea (...*Tiberiaeum*/ ...*(Pon)tius Pilatus / Praefectus Judaeae*), la prima attestazione epigrafica del protagonista romano del Vangelo.

La città di epoca tardo-romana e bizantina si sovrappose senza modificarlo all'impianto urbano ippodameo di epoca erodiana con una notevole estensione verso est. Le nuove mura costruite possibilmente nel V secolo, con uno spessore di 2.5 m e una semicirconferenza di circa 2.500 m, intervallate da torri rotonde e quadrate, inclusero anche il teatro a sud, l'anfiteatro a nord e l'ippodromo a est.

In una iscrizione in greco inserita nella torre della porta orientale il conte ex-governatore Flavio Procopio Costanzio Alexander si dà il merito di aver costruito le mura dalle fondamenta. All'interno delle mura nel settore meridionale venne costruita una fortezza con mura autonome che inclusero il teatro erodiano (*castron*). Le strade ricostruite ad una quota più alta seguirono il tracciato precedente, vennero lastricate e colonnate con l'aggiunta di portici mosaicati, e provviste della rete fognaria. Sul punto più alto della città di fronte al porto sorse una basilica cristiana ottaganole di vaste dimensioni. Fu tenuto in efficienza con opportuni restauri di consolidamento il doppio acquedotto di epoca erodiana-adrianea. Contemporaneamente fu costruito un nuovo acquedotto tenuto a livello di terra coperto con una volta a botte con una capacità di molto superiore ai due canali precedenti. L'erogazione d'acqua veniva assicurata da un lago creato artificialmente a 5 km a nord della città bloccando con una diga il Nahal Tannim (fiume Crocodilion dell'epoca).

Le numerose attestazioni scritte riguardanti la comunità cristiana di Cesarea di origine apostolica e sede metropolitana della provincia non trovano adeguata corrispondenza monumentale negli scavi. Ai pellegrini (iniziando dal Burdigalense nel 333) venivano mostrati il *balneus* e la casa cambiata in chiesa del centurione Cornelio primo cristiano non ebreo battezzato da Pietro (Atti 10), e la casa del diacono Filippo e delle quattro figlie che avevano predicato il Vangelo in città (Atti 8, 40). Negli Atti di Marino, martire nel 262, si ricorda una chiesa nella quale davanti all'altare il vescovo Teoctino gli fece scegliere tra la spada di ufficiale dell'esercito romano e i libri dei Santi Evangelii. Girolamo nella seconda metà del IV secolo da Betlem, dove abitava, si recava a Cesarea a consultare la biblioteca di Origene che vi aveva aperto una scuola venendo da Alessandria. Una chiesa degli Apostoli fuori le mura viene ricordata da Giovanni Rufo (fine V secolo).

Oltre alla basilica ottagonale al centro della città, nell'area degli archivi fu trovata una statua mutila di Buon Pastore e diversi capitelli con croce certamente provenienti dalle chiese dilapidate nel corso dei secoli.

La presenza della comunità giudaica e di quella samaritana ricordate dalle fonti è attestata dalla sinagoga giudaica nel quartiere nord di 9 x 18 m di lunghezza est ovest fatta mosaicare da Berillos figlio di Giusto economo e capo della sinagoga, come si legge in una iscrizione del mosaico pavimentale, dal cimitero ebraico a est fuori le mura della città, e dagli oggetti di uso comune, come lucerne con la menorah.

3. GERICO

A Gerico sono ora visibili una serie di palazzi sulle sponde del wadi el-Kelt e il teatro con l'ippodromo. Sulla proprietà ereditata dagli Asmonei, luogo ideale di soggiorno durante la stagione invernale, Erode aveva fatto costruire almeno tre palazzi circondati da terreni che l'acqua piovana del wadi e della sorgente di 'Ain Kelt nel deserto di Giuda opportunamente incanalata e raccolta in ampi bacini idrici, rendeva fertili e lussureggianti. La pianta architettonica che ritroviamo in questi palazzi è quella funzionale tipica finora dei complessi amministrativi erodiani con gli ambienti disposti intorno ad un cortile centrale sul quale si apre anche l'ampia sala del trono o triclinio. Il palazzo dalla pianta più sofisticata è quello centrale che si estendeva sulle due sponde dell'wadi unite da un ponte, con giardini, terme, una grande sala lastricata in opus sectile e cortili colonnati con i muri decorati a crustae.

4. LE FORTEZZE DEL DESERTO DI GIUDA E DELLA VALLE DEL GIORDANO

Nel deserto, della catena di fortezze a difesa del regno ereditate dagli Asmonei finora sono state sufficientemente esplorate Kypros, Masada, Macheronte e solo in parte l'Alexandreion sul Jebel Sartaba.

Il complesso di palazzi di Gerico dove il re Erode venne a morire era difeso dalla vicina fortezza di Kypros che sorgeva sulla cima naturale di el-'Aqabah nei pressi della strada che saliva a Gerusalemme all'imboccatura dell'wadi el-Kelt. Nella fortezza in gran parte distrutta dall'erosione e da casematte moderne dell'esercito israeliano, gli archeologi hanno ritrovato due complessi termali, elementi architettonici finemente scolpiti e resti di intonaci affrescati, tracce del confort e del lusso degli altri grandi complessi finora scavati nel deserto di Giuda.

In continuazione verso nord è stata identificata e solo in parte scavata in località Tell Ben Yehudat, a nord dell'oasi di 'Auja, la città di Archelais, che con Fasaelis erano le due proprietà reali della famiglia di Erode.

5. HERODION, FORTEZZA E CENTRO DI UNA TOPARCHIA

Lo scavo dell'Herodion nei pressi di Betlem iniziato da padre Virgilio Corbo negli anni 1964-66 e proseguito da E. Netzer dal 1972, ha ridato il palazzo-fortezza voluto dal re e gli edifici monumentali di un centro di toparchia dell'amministrazione del regno. Il palazzo fortezza al quale Erode volle unire il suo nome, e dove volle essere seppellito, era composto al piano terra da un peristilio a cielo aperto, da un triclinio e dalle terme, protetti da un torrione circolare a est e da una doppia cerchia di mura rinforzata da tre semi-torri circolari, con una scala monumentale di accesso che raggiungeva il palazzo dalla parte di nord-est.

Il settore amministrativo si estendeva a nord sulle terrazze ai piedi del cono naturale sul quale sorgeva la fortezza. Finora sono stati riportati alla luce diversi ambienti monumentali in relazione con un grande bacino idrico circondato da un portico colonnato nel quale un acquedotto appositamente costruito vi versava l'acqua raccolta a monte a tre km di distanza deviazione di un acquedotto proveniente da 35 km di distanza nelle vicinanze di Hebron. Tra gli edifici si notano in particolare un complesso termale, resti di un vasto palazzo di abitazione e un edificio in gran parte conservato in alzato di 15 m x 14 m decorato con nicchie e colonne.

6. MASADA

L'esplorazione archeologica di Masada condotta da Y. Yadin nel 1963-64 con ingenti mezzi a disposizione, resta un punto di riferimento della ricerca grazie alla quale si potrà anche discernere l'apporto monumentale di epoca erodiana dagli edifici preesistenti di epoca asmonea. Sicuramente di epoca erodiana è il palazzo settentrionale arditamente adattato su tre terrazze dello sperone nord della montagna. Di epoca erodiana è anche il settore meridionale del palazzo occidentale con la sala del trono e gli ambienti privati decorati con mosaici policromi nel quale si può notare la stessa pianta usata nei palazzi di Gerico.

7. MACHERONTE, LUOGO DELLA DECAPITAZIONE DI GIOVANNI IL BATTISTA

In Transgiordania Giuseppe Flavio ricorda un palazzo e due fortezze sul confine meridionale della Perea contro gli Arabi Nabatei di Petra. Il palazzo di

Bet Ramtha, che ebbe il nome cambiato in Livias, non è stato ancora oggetto di indagine, anche se la località è ben identificata in tell er-Rameh nelle steppe di Moab sulla riva orientale del Giordano. La costanza e metodicità di A. Strobel da anni impegnato nella ricerca topografica della regione desertica sulla sponda orientale del Mar Morto, è stata premiata recentemente con la possibile scoperta e identificazione del secondo Herodion che Giuseppe Flavio ricorda al confine con gli Arabi. La fortezza sembra da localizzare alla confluenza del wadi Wala - Heidan con il wadi Mujib - Arnon in località Qasr Quseib nei pressi di Deir er-Riyashi.

Le quattro campagne condotte dallo Studium Biblicum Franciscanum negli anni 1978-1981 a Qal'at al-Mishnaqa nei pressi del villaggio arabo di Mekawer sotto la direzione del padre Virgilio Corbo, hanno ridato la fisionomia della fortezza di Macheronte a giudizio di Giuseppe Flavio "la più possente fortezza" sul confine con i Nabatei di Petra. Come per le altre fortezze del regno, anche a Macheronte troviamo il palazzo-fortezza o città alta distinto dalle abitazioni della gente di servizio che abitava la città bassa.

Il palazzo - fortezza occupava la cima della montagna che misura 110 m da est a ovest per 60 m da nord a sud, con un'area complessiva di oltre 4.000 mq. La città bassa era arroccata sul fianco settentrionale della montagna e copriva un'area di circa 5.000 mq.

Sulla cima possiamo distinguere almeno due fasi principali di occupazione monumentale: il palazzo-fortezza di epoca erodiana costruito su una precedente fortezza di impianto differente risalente all'epoca asmonea ancora da scavare, di cui conosciamo solo alcuni ambienti e parte del muro perimetrale. Il palazzo-fortezza di epoca erodiana era diviso in due blocchi da un corridoio lastricato che correva da nord a sud. Nel blocco orientale, occupato in gran parte da un cortile, troviamo cinque ambienti sul lato nord, forse in comunicazione con la porta d'ingresso, e sul lato meridionale, gli ambienti termali, che in questo caso sono provvisti anche di un laconicum, finora unico nelle terme dei palazzi erodiani.

Il blocco occidentale era costituito da un cortile colonnato, un peristilio, costruito su una cisterna scavata nella roccia, affiancato sul lato meridionale dal triclinio per una lunghezza di almeno 25 m per 10 m di larghezza. Tra i calcinacci dei muri rasi al suolo dai soldati romani di Lucio Basso nel 72 d.C., sono restite tracce evidenti dello splendore degli ambienti con stucchi, frammenti di affreschi e di mosaici.

Un acquedotto alto una quindicina di m sul suolo, convogliava l'acqua delle piogge invernali dall'altopiano nelle numerose cisterne scavate sul fianco settentrionale della montagna, affiancato in basso da un secondo acquedotto

che serviva le cisterne scavate ad una quota inferiore. Una accorta canalizzazione raccoglieva l'acqua dei tetti nelle cisterne della fortezza, una delle quali nei pressi delle terme.

Mentre l'esplorazione della reggia si può dire conclusa, lo scavo della città bassa con case costruite sulle terrazze ricavate sulle pendici scoscese della montagna a nord e a est, finora si riduce ad alcune case rimesse in luce sotto un metro di cenere e di detriti all'interno del muraglione di contenimento che chiudeva l'abitato su tre lati. L'averla localizzata con sicurezza sullo scosceso versante della montagna a picco sull'abisso è certamente un risultato importante per seguire il racconto di Giuseppe Flavio sulla fine drammatica che divise gli occupanti della reggia in alto dagli abitanti della città bassa. I primi si arresero ai Romani senza preavvertire i secondi che furono trucidati.

Nella fortezza, su testimonianza dello storico giudeo, Erode Antipa fece rinchiudere e poi giustiziare Giovanni il Battista.

III. ARCHEOLOGIA CRISTIANA IN TERRA SANTA

In questa ricerca storico-archeologica dei primi secoli della nostra era, ha una sua precisa localizzazione, anche l'indagine riguardante la primitiva comunità cristiana in terra di Palestina condotta sui testi letterari e con gli scavi nei santuari di Terra Santa visitati dai pellegrini. Anche se la maggior parte delle scoperte riguarda chiese e cappelle costruite in epoca bizantina, dal IV secolo in poi, incoraggianti dati provengono dagli scavi della chiesa dell'Annunciazione a Nazaret e dalla chiesa di San Pietro a Cafarnao.

A Nazaret, la riscoperta sotto i mosaici pavimentali della chiesa bizantina (V secolo) di elementi architettonici di una precedente sinagoga giudaica (IV ec.) con graffiti di origine cristiana (giustamente famoso il *Xaire Maria*, la prima Ave Maria scoperta in archeologia!), parallela storicamente le testimonianze scritte lasciateci da Giulio Africano e da Egesippo, (citati da Eusebio nella *Storia Ecclesiastica* III, 32,6; 20) sui familiari di Gesù che per aver testimoniato davanti all'imperatore Domiziano la loro fede diventarono a Nazaret, dove vivevano, come a Gerusalemme e in altri centri della regione, i capi della comunità. A Cafarnao, il mosaico della basilica ottagonale bizantina copriva una più modesta domus-ecclesia i cui muri - come scrive la pellegrina Egeria che la visitò prima che fosse distrutta - erano ancora quelli della casa di Pietro in cui Gesù aveva abitato quando predicava nei dintorni (Mc 2). Sono due esempi che danno credito storico alla tradizione della comunità cristiana palestinese da rivalutare, caso per caso senza esagerazioni pietistiche ma anche

senza preclusioni aprioristiche, come una tradizione vivente testimone possibile del passaggio di Gesù di Nazaret.

L'incontro della ricerca archeologica con la comunità cristiana di Palestina attraverso le manifestazioni esterne della sua fede in Gesù Messia Figlio di Dio (edifici sacri, graffiti ecc), rende possibile una archeologia delle origini cristiane e lega intimamente tale ricerca sui santuari al messaggio dei libri del Nuovo Testamento.

L'archeologo registra a ritroso attraverso le tracce lasciate dai primi cristiani il cammino misterioso della fede in Gesù che unisce la comunità dei credenti di oggi alla prima comunità degli ascoltatori di Gesù in terra di Palestina.

IV. I LUOGHI SANTI DI PALESTINA

Per Luoghi Santi (Οἱ ἅγιοι τόποι, οἱ σεβουσμμοι τόποι) intendiamo i santuari di Terra Santa in Palestina visitati lungo i secoli dai pellegrini perchè in relazione con gli avvenimenti della storia sacra raccontata nell'Antico e nel Nuovo Testamento.

I Luoghi Santi sono intimamente legati al fenomeno del pellegrinaggio, una parola medievale perciò non antica, che in epoca tardo romana - bizantina era espressa con l'espressione "andare a pregare in un santuario" la quale caratterizza il pellegrinaggio come un atto di pietà e di devozione per raccogliersi in preghiera su un luogo considerato santo.

La visita ai Luoghi Santi è documentata in modo continuo come un fenomeno di massa dal IV secolo in poi nella letteratura di pellegrinaggio (Itinerari o resoconti del viaggio in Terra Santa).

Il problema storico riguarda gli inizi del fenomeno e l'autenticità dei santuari mostrati ai pellegrini.

Accanto agli Itinerari che ex professo descrivono il viaggio e la visita ai Luoghi Santi, grande importanza hanno tutti gli accenni più o meno estesi agli stessi nelle opere contemporanee in particolare di origine palestinese. Tra gli itinerari dal IV secolo in poi ricordiamo:

- Itinerarium Burdigalense (datato al 333 d. C., Dalmatio et Zenophilo consulibus) da Bordeaux a Gerusalemme con la visita alla città e ai siti biblici.
- Itinerarium Egeriae (datato per criteri interni al 381-384). Colorita descrizione del viaggio di una nobildonna romana venuta probabilmente dalla Galizia che visitò con la Terra Santa, l'Egitto e il monte Sinai, il monte Nebo in Arabia, la Siria-Mesopotamia e l'Asia Minore.

L'itinerario è mutilo della visita in Palestina che fu citata da Pietro Diacono dell'abbazia di Montecassino nella sua opera *De Locis Sanctis* (X II sec.).

- *Epitaphium Paulae* in cui Girolamo descrive il pellegrinaggio nel quale accompagnò l'amica defunta (*Epistula* 108).
- *De Situ Hierosolymae* epistula ad Faustum presbyterum di Eucherius probabilmente del V secolo. Una breve descrizione della città e di alcuni luoghi della Giudea.
- *Breviarius de Hierosolyma*. Una breve guida ad uso dei pellegrini databile tra la fine del V e gli inizi del VI secolo.
- *De Situ Terrae Sanctae* di Teodosio. Anche questa una guida piuttosto confusa databile allo stesso periodo.
- *Itinerarium Antonini Placentini*. Il più lungo degli itinerari del VI secolo di un anonimo pellegrino di Piacenza che visitò il Vicino Oriente verso il 570 d.C.
- *De Locis Sanctis*. Una descrizione dei Luoghi Santi scritta tra il 679 e il 688 da Adamnanus abate di Iona in Irlanda utilizzando i ricordi del pellegrino Arculfo integrati da altri scritti.

Una fonte di prima mano è la descrizione della basilica del Santo Sepolcro nella *Vita di Costantino* di Eusebio di Cesarea (IV secolo) e i riferimenti ai santuari nell'*Onomasticon*, l'opera geografica da lui dedicata alle località bibliche di Terra Santa. Altri dati importanti si possono leggere nelle *Catechesi* di Cirillo di Gerusalemme (V secolo), nelle *Vite dei Santi Padri del deserto* di Giuda di Cirillo di Scitopoli (VI secolo), nelle *Anacreontiche* 19 e 20 di Sofronio patriarca di Gerusalemme, nel *Prato Spirituale* di Giovanni Mosco (VI). Un prezioso documento del VI secolo è la *Carta musiva della Palestina* che decora il pavimento di una chiesa della cittadina di Madaba in Giordania, dove accanto alle località dell'Antico Testamento compaiono diversi santuari legati ai ricordi del Nuovo Testamento, Vangelo e Atti degli Apostoli.

Diversi autori, fermandosi alla documentazione in nostro possesso che, come abbiamo anticipato, non va oltre il IV secolo, fanno iniziare il fenomeno del pellegrinaggio in concomitanza con la costruzione dei primi santuari fatti edificare dall'imperatore Costantino. L'origine la vedono in una decisione della politica imperiale guidata dalla mente di Eusebio di Cesarea che fece convergere l'interesse di Costantino verso Gerusalemme patria ideale della religione cristiana.

Le basiliche costruite 'iussu Costantini', come si esprime l'anonimo pellegrino di Bordeaux primo testimone di questa nuova realtà, del Santo Sepolcro, della Natività a Betlem, dell'Eleona sul monte degli Olivi in relazione con

l'Ascensione, avrebbero risvegliato l'interesse della cristianità verso la Terra Santa e i suoi santuari.

I pellegrini sarebbero venuti a Gerusalemme sull'esempio delle due matrone imperiali, Elena e Eutropia, madre e suocera dell'imperatore Costantino, pellegrinaggio ampiamente divulgato a scopo propagandistico.

In alternativa, una ipotesi moderna basata sulla letteratura pre-costantiniana e sui risultati della ricerca archeologica contemporanea vede nel fenomeno del IV secolo una risposta di massa, dovuta alla pace costantiniana, ad una esigenza già avvertita e documentata in precedenza.

Prima di tutto non bisogna dimenticare gli scarni dati dei Vangeli, ai quali non si può negare un interesse geografico e topografico. Accanto alle espressioni possibilmente generiche, come "montagna", "alta montagna", "luogo deserto", "sponda del lago", "casa", "sinagoga", gli Evangelisti tengono a precisare la localizzazione di Betania al di là del Giordano dove Giovanni battezzava (Gv 1, 28), di Aenon vicino a Salim (Gv 3, 23), la sinagoga di Cafarnao, la casa di Pietro nei pressi della sinagoga sempre a Cafarnao; il pozzo di Giacobbe ai piedi del monte Garizim in Samaria; a Gerusalemme, la piscina di Betesda dove Gesù guarì il paralitico, la localizzazione di Betania sul monte degli Olivi, la casa di Caifa, il pretorio di Pilato, il giardino del Getsemani al di là del torrente Cedron, il campo dell'Aceldama, il Golgota e la tomba nuova in un giardino non lontano.

Giustamente si fa notare nella metà del II secolo il riferimento di Giustino Martire alla grotta di Betlem: "Siccome Giuseppe non potè prendere alloggio nel villaggio occupò una grotta asai vicina a Betlem. Mentre erano là Maria dette alla luce Cristo" (*Dialogo con Trifone*). Melitone vescovo di Sardi, in una lettera conservata da Eusebio, scrive: "Recatomi dunque in oriente, ho veduto i luoghi dove fu annunziato e si compì ciò che contiene la Scrittura" (*Historia Ecclesiastica* IV, 26, 14). Di Alessandro vescovo in Cappadocia e poi vescovo di Gerusalemme, sempre Eusebio racconta: "intraprese il viaggio dalla Cappadocia...alla volta di Gerusalemme per pregare e visitare i luoghi santi" (H.E. VI, 11, 2).

Nel III secolo abbiamo l'interesse di *Origene* che venne in Terra Santa, dove si fermò dirigendo la scuola di Cesarea, con l'intenzione, come egli scrive "di seguire le orme di Gesù e dei suoi discepoli e dei suoi profeti" per chiarire alcuni riferimenti geografici del Vangelo (C. Joann. 1, 28). Prezioso il suo riferimento alla grotta di Betlem nel *Contra Celsum*: "A proposito della nascita di Gesù, se qualcuno dopo il vaticinio di Michea e la storia scritta nel Vangelo dai discepoli di Gesù, desidera altre prove, sappia che oltre a quello che è raccontato nel Vangelo sulla di Lui nascita, si mostra a Betlem la grotta nella quale

è nato e nella grotta la mangiatoia dove fu avvolto in fascie. E quello che si mostra è così conosciuto in questi luoghi, che anche gli estranei alla nostra fede sanno come Gesù, che i cristiani adorano e ammirano, è nato in una grotta”.

Soprattutto in questa continuità di ricerca di esattezza geografica e attendibilità topografica va vista l'opera di *Eusebio di Cesarea*. Nell'Onomasticon dei luoghi biblici, scritto prima della vittoria di Costantino, interesse scientifico e memorie tradite concordano nella volontà di conservare dei ricordi autentici da parte della chiesa di Palestina da mostrare ai fedeli venuti da fuori. Significativo in questo senso il vocabolario usato dall'autore δείκνυται, “si indica”, “si mostra”. Il termine viene usato per il sito di Gergesa sul lago, per Aenon e per il guado sul fiume Giordano, per il pozzo di Giacobbe a Sichem; a Gerusalemme per la piscina di Betesda, per il Golgota, per il Getsemani, per l'Akeldama, per Betania e la tomba di Lazzaro. Un esempio: “Golgotha, luogo del cranio dove Cristo è stato crocifisso che si mostra anche in Aelia (Gerusalemme) a nord del monte Sion” (On. 74, 19-21). Notevole nel toponimo “Getsemani” il riferimento ai cristiani che vi vanno a pregare per imitare Cristo: “Getsemani podere dove il Cristo ha pregato prima della sua passione. E' situato presso il monte degli Olivi. I fedeli si affrettano ancora oggi ad andarvi a pregare” (On 74, 16).

Le aggiunte successive frutto della devozione e di interessi diversi che andranno ad accrescere i ricordi della primitiva comunità cristiana non devono distogliere l'attenzione da un possibile e giustificato scrupolo di esattezza originaria, per i luoghi legati al kerigma della tradizione. Giustamente si è fatto notare un nesso stretto tra il Credo niceno e i primi santuari fatti costruire da Costantino: “Scegliendo in quella regione (Palestina) tre luoghi che avevano l'onore di possedere tre mistiche grotte - scrive Eusebio nel *De laudibus Costantini*- li ornò di ricche costruzioni stabilendo alla grotta della prima manifestazione la venerazione che le era dovuta, onorando nell'altra sulla sommità del monte (degli Olivi) la memoria dell'ultima Ascensione, esaltando nella grotta intermedia (Tomba) le vittorie con le quali il Salvatore coronò tutto il suo combattimento. L'imperatore abbellì tutti questi luoghi facendo brillare dappertutto il segno salutare” *Vita Costantini*).

Questa tradizione come criterio di autenticità viene utilizzata e valorizzata nella interpretazione degli scavi archeologici eseguiti in alcuni santuari di Terra Santa dagli archeologi dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme della Custodia di Terra Santa ente al quale il Papa nel 1342 affidò la custodia appunto dei Luoghi Santi.

L'incontro della ricerca archeologica moderna con la comunità cristiana di Palestina testimoniata dagli Atti degli Apostoli presente nella sua terra anche nei tre secoli prima di Costantino, presenza testimoniata dalle fonti letterarie e

dalle tracce della sua fede in Gesù Messia che l'archeologo riscopre, da' garanzia di autenticità ai santuari di Terra Santa.

D'altra parte lo scrupolo di attendibilità storica e l'interesse della comunità cristiana per i luoghi biblici in cui si era svolta la storia della salvezza testimoniati da Melitone, da Alessandro, da Origene e dallo stesso Eusebio che scriveva l'Onomasticon prima della vittoria di Costantino, sono altrettante garanzie di autenticità. Non meraviglia che l'argomento viene usato e sfruttato da Cirillo vescovo di Gerusalemme quando predica ai catecumeni radunati nella basilica del Santo Sepolcro: "Egli (Gesù) fu veramente crocifisso...Se io lo nego, mi convince dell'errore questo Golgota al quale siamo in questo momento così vicini; mi convince dell'errore il legno della croce che da qui è stato distribuito in frammenti in tutto il mondo" (*Catechesi IV, 10*).

All'entusiasmo di Egeria e di Girolamo dei primi anni della sua permanenza in Terra Santa che arriva fino a scrivere che il pellegrinaggio "pars fidei est" (Ep. 47, 2), non sono mancate fin dai primi secoli le critiche a questo fenomeno che aveva contagiato un po' tutti. Notevole in questo senso la lettera 2 di San Gregorio di Nissa che pure arriva a scrivere dei santuari che sono "dei simboli salvifici del Dio che ci ha vivificato", conclude: "Il cambiamento di luogo non procura nessun avvicinamento a Dio". Lo stesso Girolamo che aveva tanto propagandato i Luoghi Santi, in una lettera a Paolino (Ep. 58) modera il suo entusiasmo fino a scrivere: "Non è l'essere stato a Gerusalemme, ma l'aver ben vissuto a Gerusalemme che merita lode...Anche i luoghi della croce e della resurrezione non sono utili che a quelli che, ogni giorno, portano la loro croce e risuscitano in Cristo".

I pellegrini, come lo stesso Girolamo spiega invitando i suoi amici a venire in Terra Santa, venivano per vedere e pregare, per conoscere i luoghi della redenzione, e edificarsi nella loro fede riattualizzando nel contatto la presenza redentrice e salvatrice di Cristo. Perciò non meraviglia leggere espressioni anche forti e provocatorie in San Giovanni Damasceno che aveva preferito una grotta del deserto di Giuda ai palazzi di Damasco: "Noi veneriamo le cose attraverso cui e in cui Dio operò la nostra salvezza, sia prima della venuta del Signore sia durante l'economia della sua incarnazione, come il monte Sinai e la città di Nazaret, la mangiatoia e la grotta di Betlem, il santo Golgota, il legno della croce, i chiodi, la spugna, la canna, la lancia sacra e salvatrice, la veste, il mantello, i lenzuoli, le bende, il santo sepolcro ossia la fonte della nostra resurrezione, la pietra della tomba, il santo monte Sion e anche il monte degli olivi, la piscina probatica e il sacro campo del Getsemani. Io onoro e venero queste e simili cose...non a motivo della loro natura, ma perchè sono ricettacoli di divina potenza e attraverso di esse e in esse Dio ritenne opportuno operare la nostra salvezza" (*Difesa delle Immagini, Oratio III, 34*).

V. LA NUOVA SION CRISTIANA: AL CENTRO DI GERUSALEMME SI TROVA LA BASILICA DI COSTANTINO

All'origine della Gerusalemme bizantina che raggiunse la sua massima espressione monumentale nel VI secolo, dobbiamo vedere la liturgia della comunità cristiana della Città Santa e la volontà politico-religiosa dell'imperatore Costantino Magno che diede inizio alle costruzioni monumentali cristiane.

La liturgia di Gerusalemme è basata sul ricordo degli eventi di salvezza raccontati nel Vangelo e rivissuti dalla comunità riunita nella celebrazione liturgica.

La testimone più informata della liturgia di Gerusalemme è Egeria, una pellegrina venuta in pellegrinaggio nella seconda metà del IV secolo dalla lontana Galizia, e fermatasi per tre anni nel Vicino Oriente. Nell'*Itinerarium*, il cui codice fu scoperto in una biblioteca di Arezzo in Italia nel 1884, la pellegrina racconta con molti dettagli le celebrazioni che si svolgevano nella città, in particolare durante la Settimana Santa, con spostamenti continui notte e giorno all'interno della Basilica del Santo Sepolcro e fuori città.

Spostamenti finalizzati a commemorare liturgicamente l'avvenimento ritenuto di particolare rilievo sacrale, nello stesso luogo e nella stessa ora come raccontato nel Vangelo. La lettura 'adatta al tempo e al luogo', come la pellegrina tiene a ripetere, ripropone agli astanti la venuta di Gesù a Betania 'sei giorni prima di Pasqua', l'ultima cena con i suoi discepoli nel Cenacolo, la preghiera e l'agonia nell'Orto del Getsemani, la condanna nel Pretorio, la crocifissione sul Golgota, la resurrezione la domenica di Pasqua nei pressi della Tomba venerata.

La liturgia stazionale che troviamo fissata nelle sue linee generali già nella seconda metà del IV secolo è all'origine degli edifici sacri che furono costruiti nei tre secoli di occupazione bizantina nella città e nei dintorni i quali divennero altrettanti segni memoriali di una geografia e topografia cristiana al centro della pietà dei pellegrini.

Questa liturgia così particolare legata al luogo dove l'episodio evangelico era accaduto è necessariamente collegata con il ricordo storico-geografico degli spostamenti di Gesù che la comunità cristiana aveva conservato in città e nelle immediate vicinanze e che troviamo ben documentato nel Vangelo.

Con tali ricordi legati a luoghi determinati, che dobbiamo supporre vivi e presenti nella comunità cristiana di Gerusalemme all'inizio del IV secolo, dobbiamo collegare la volontà politica di Costantino Magno di commemorare "in modo degno di Dio" il luogo della gloriosa resurrezione al centro della Città Santa e quello dell'Ascensione sul monte degli Olivi.

Tutti gli autori moderni infatti sono concordi nell'affermare che la topografia sacra monumentale della Santa Città di Gerusalemme cristiana ha avuto inizio con la decisione presa nel 325 dall'imperatore Costantino di onorare con un monumento degno di Dio la tomba di Cristo e il luogo del suo martirio la Roccia del Calvario. Decisione che la letteratura di poco posteriore (a cominciare da Ambrogio 390) mette in relazione con il viaggio intrapreso nel 323 da Elena Augusta, madre di Costantino, seguita da Eutropia suocera dell'imperatore.

Con la basilica del Santo Sepolcro, "il monumento della vittoria del Salvatore sulla morte" l'imperatore diede ordine di costruire, "onorò" nel vocabolario dello storico Eusebio, la grotta della Natività a Betlem, la cima del monte degli Olivi, (la basilica fu perciò detta Eleona), e il santuario dell'apparizione di Dio ad Abramo a Mambre a nord della città di Hebron. Scrive Eusebio: "Scegliendo in quella regione tre luoghi che avevano l'onore di possedere tre mistiche grotte, li ornò di ricche costruzioni stabilendo alla grotta della prima manifestazione la venerazione che le era dovuta, onorando nell'altra sulla sommità del monte Oliveto la memoria dell'ultima Ascensione, esaltando nella grotta intermedia (S. Sepolcro) le vittorie con le quali il Salvatore coronò tutto il suo combattimento. L'imperatore abbellì tutti questi luoghi facendo risplendere dappertutto il segno della salvezza".

Testimone dell'impresa edilizia che cambiò l'assetto urbano della città romana di Aelia Capitolina voluta dall'imperatore Elio Adriano verso il 130 d.C. è il vescovo Eusebio di Cesarea, al tempo metropolita della provincia romana di Palaestina, che tenne il discorso ufficiale il giorno dell'inaugurazione della basilica nel 335. Vescovo di Aelia Capitolina era Macario al quale il canone settimo del concilio di Nicea (325) aveva assicurato l'onore dovuto in quanto vescovo della città senza però ledere i diritti del metropolita!

Scrivendo Eusebio nella Vita di Costantino:

"E questa grotta salvifica (la tomba di Gesù) che alcuni atei e empi avevano pensato di fare sparire dagli (occhi degli) uomini, credendo stoltamente di nascondere in tal modo la verità. E così con grande fatica vi avevano scaricato della terra portata da fuori e coperto tutto il luogo; lo avevano poi rialzato e pavimentato con pietre nascondendo così la divina grotta sotto quel grande cumulo di terra. Quindi, come se non bastasse ancora, sulla terra avevano eretto un sepolcreto veramente fatale per le anime edificando un recesso tenebroso ad una divinità lasciva, Afrodite, e poi offrendovi libazioni abominevoli su altari impuri e maledetti. Perché solo così e non altrimenti pensavano che avrebbero attuato il loro progetto, nascondendo cioè la grotta salvifica con simili esecrabili sporcizie".

Girolamo scrivendo al prete Paolino è più preciso del vescovo di Cesarea: "Dai tempi di Adriano fino all'impero di Costantino per circa 180 anni si vene-

rava sul luogo della resurrezione la statua di Giove e sulla roccia della croce una statua in marmo di Venere posta dai Gentili. Nelle intenzioni degli autori della persecuzione ci avrebbero tolto la fede nella resurrezione nella croce se avessero profanato con gli idoli i luoghi santi”.

Testo rincarato successivamente da Eutichio patriarca di Alessandria (IX secolo): “Si riempì la città di Gerusalemme di Greci e vedendo i cristiani che venivano all'immondezzaio sotto il quale era il santo sepolcro e il Cranio e pregavano, l'impedirono e costruirono su quell'immondezzaio un altare al nome di Venere e dopo ciò nessuno dei cristiani poté avvicinarsi a questo immondezzaio” (il testo è in arabo e si insiste sulla parola di disprezzo con la quale alcuni musulmani chiamavano il santo Sepolcro non *qiyamah ma qamamah!*).

La profanazione adrianea parallela a quella compiuta con la costruzione di un tempio, in città nell'area del Tempio degli Ebrei e sul monte Garizim, luogo santo dei Samaritani, e a Betlem sulla grotta della Natività, fa da collegamento tra gli avvenimenti evangelici e la nuova situazione venutasi a creare con l'ordine di Costantino che diede origine alla città cristiana.

Eusebio scrive: “L'imperatore non trascurò affatto quell'area che tanti materiali impuri mostravano occultata...e diede ordine di sgombrarla...Dato l'ordine venivano subito demolite da cima a fondo le invenzioni dell'inganno e venivano distrutti e abbattuti gli edifici dell'errore con tutte le statue e le divinità...Comandò di portare via e scaricare lontanissimo dal luogo il materiale di pietre e di legno degli edifici abbattuti...Volle dichiarare sacro lo stesso suolo e comandò di fare nell'area uno scavo molto profondo e di trasportare la terra scavata in un luogo lontano e remoto...”.

Fu da questo scavo in profondità che venne alla luce la tomba venerata. Scrive Eusebio: “E quando, (rimosso) elemento dopo elemento, apparve l'area al fondo della terra, allora contro ogni speranza appariva anche tutto il resto, ossia il venerando e santissimo testimonio della resurrezione salvifica e la Grotta più santa di tutte riprendeva la stessa figura della resurrezione del Salvatore”.

L'imperatore -sempre nel racconto dello storico contemporaneo dei fatti- diede l'ordine “di costruire una casa di preghiera degna di Dio con una magnificenza sontuosa e regale...una basilica non solo migliore di tutte le altre ma che pure il resto sia tale che tutti i monumenti più belli di ogni città siano superati da questo edificio”.

Incaricò perciò Draciliano vicegerente dei prefetti e governatore della provincia di provvedere tecnici, operai e tutto il necessario per la costruzione della basilica a spese dell'erario.

La basilica impreziosita con doni reali da parte dell'imperatore viene descritta da Eusebio come “una opera straordinaria, di immensa altezza e di

somma lunghezza e larghezza. L'interno dell'edificio era ricoperto di lastre di marmo policromo...uno strato di piombo copriva la parte esterna quale sicuro riparo dalle piogge invernali; mentre la parte interna del tetto, fatta a forma di cassettoni intagliati...e coperta interamente di oro sfavillante, faceva brillare tutto il tempio come di uno scintillio di luci”.

La costruzione del complesso del Santo Sepolcro fu solo l'inizio della nuova Gerusalemme cristiana. Per seguire l'attività edilizia che cambiò progressivamente l'assetto urbano di Aelia Capitolina nel “la città dei cristiani” come la chiamò un monaco nel settimo secolo, con la costruzione di santuari, chiese e cappelle, monasteri e ospizi per i poveri della città e per ospitare i pellegrini che venivano da lontano, dobbiamo affidarci alla memoria dei pellegrini e alla letteratura palestinese contemporanea, con un possibile riscontro nei risultati degli scavi moderni condotti in città e nelle immediate vicinanze.

Il primo testimone del cambiamento che si andava operando in città è il pellegrino anonimo di Bordeaux che venne a Gerusalemme nel 333 (Dalmatio et Zenophilo Consulibus, quando i cantieri della basilica del Santo Sepolcro e quello dell'Eleona erano ancora aperti). Il pellegrino è una fonte storica affidabile del tessuto urbano dell'Aelia ancora romana.

Gli vengono mostrati alcuni luoghi di Aelia messi in relazione con episodi evangelici: il posto della guarigione dello storpio alla piscina di Betesda (“Vi sono in Gerusalemme due grandi piscine a lato del tempio, una a destra e una a sinistra, che fece Salomone; inoltre all'interno della città vi sono due piscine appaiate (gemelle) con cinque portici che chiamano Bethsaida”); il pinnacolo del tempio, il tempio con due statue di Adriano all'interno, la piscina di Siloam circondata da colonne (“A chi esce da Gerusalemme per salire al Sion, a sinistra, in basso nella valle nei pressi del muro c'è la piscina chiamata di Siloe che ha un quadriportico e una grande piscina al di fuori”); la casa del Sommo Sacerdote Haifa (“Nella stessa si sale al Sion e appare dove fu la casa del sommo sacerdote Haifa”); il luogo del Praetorio (“Da lì per andare fuori del muro di Sion, per chi va alla porta di Neapolis (Porta Damasco), a destra in alto nella valle ci sono dei muri dove fu una casa cioè il pretorio di Pilato, dove il Signore fu ascoltato prima della passione. Dalla parte sinistra il monticulus Golgotha, dove il Signore fu crocifisso. E quasi ad un tiro di sasso c'è la grotta (cripta) dove il suo corpo fu riposto e che risuscitò il terzo giorno; lì ora per ordine dell'imperatore Costantino (*iussu Constantini*) è stata costruita una basilica, cioè la chiesa in onore del Signore (*dominicum*) di meravigliosa bellezza... con un battistero”). Nella valle di Giosafat, fuori della città, “dove ci sono delle vigne, c'è una pietra dove Giuda Iscariota tradì Cristo”. Sul monte Oliveto, gli viene mostrato il luogo “dove prima della Passione il Signore istruì gli apostoli: vi è stata costruita una basilica per ordine di Costantino”, e a oriente in Betania

la tomba di Lazzaro (“c’è un villaggio chiamato Betania: vi è una grotta (cripta) dove fu reposito Lazzaro che il Signore risuscitò”).

Il pellegrino è un prezioso testimone della topografia sacra cristiana della città relativa ai ricordi del Vangelo prima che fossero costruiti gli edifici monumentali.

Per questo si affianca alla testimonianza di Eusebio di Cesarea suo contemporaneo. Nell’*Onomasticon dei Luoghi Biblici*, scritto sembra prima della vittoria di Costantino, interesse scientifico e memorie tradite concordano nella volontà di conservare dei ricordi autentici da parte della chiesa di Palestina da mostrare ai fedeli venuti da fuori. Significativo in questo senso il vocabolario usato dall’autore δεικνυται, “si indica”, “si mostra”. Il termine viene usato a Gerusalemme per la piscina di Betesda (On 58,21-26), per il Golgota (On 74, 19-21: “Golgotha, luogo del cranio dove Cristo è stato crocifisso che si mostra anche in Aelia (Gerusalemme) a nord del monte Sion”), per il Getsemani (74,16-18: ‘si trova ai piedi del monte Oliveto, dove ora i fedeli si affrettano a fare preghiere’), per l’Akeldama (On 38, 20-21: ‘che oggi si mostra in Aelia a meridione del monte Sion’), per Betania e la tomba di Lazzaro (On 58,15-17).

Questi ricordi topografici ritornano nella predicazione di Cirillo vescovo di Gerusalemme (m. nel 386) che li cita a testimoni della veridicità di quanto raccontato nei Vangeli: “La passione è reale: fu veramente crocifisso...anche se lo negassi io, me ne rimproverebbe questo Golgota vicino al quale tutti ci troviamo; me ne rimproverebbe il legno della croce che da qui è stato distribuito in frammenti per tutto il mondo....Cerchiamo di conoscere chiaramente anche il luogo in cui egli fu sepolto...Non rinnegare il crocifisso, perchè se lo rinneghi ha molti contraddittori. Ne è testimone il Getsemani ove avvenne il tradimento. Non parlo ancora del monte degli Olivi in cui pregarono in quella notte i presenti al tradimento...Ti contraddice la casa di Haifa...il pretorio di Pilato che recentemente è stato distrutto dalla forza di colui che allora fu crocifisso...Ti contraddice questo santo Golgota che si innalza e che è ancora visibile e mostra ancora come le pietre si sono spaccate a causa di Cristo; il vicino sepolcro in cui fu deposto e la pietra che fu collocata all’ingresso e che ora si trova accanto al sepolcro” (Cat XIII, 38-39).

Sono molti i testimoni della resurrezione...la pietra del sepolcro che lo ricevette e la roccia stessa...anche la pietra rotolata via -e che è ancora per terra-testimonia la resurrezione...questo luogo ancora visibile e questo edificio della santa chiesa costruita dall’affettuosa devozione dell’imperatore Costantino di felice memoria, e così ornata come tu vedi...hai quindi molti testimoni:questo luogo lo è della resurrezione; hai a oriente quello dell’ascensione (Cat. 14, 22).

In un altro passo il vescovo, parlando della discesa dello Spirito Santo il giorno di Pentecoste, fa riferimento alla chiesa che era già stata costruita sul monte Sion cristiano: “Sappiamo che lo Spirito Santo parlò per bocca dei profeti e nel giorno di Pentecoste discese sugli Apostoli in figura di lingue di fuoco qui a Gerusalemme, nella chiesa degli Apostoli che si trova più in alto. Noi abbiamo qui tutti i luoghi privilegiati: qui Cristo discese dal cielo e qui discese pure dal cielo lo Spirito Santo. In verità sarebbe assai più conveniente che, come in questo luogo del Golgota abbiamo parlato della verità che riguardano Cristo e il Golgota, così parlassimo dello Spirito Santo nella chiesa superiore” (Cat 16, 4).

In quegli stessi anni venne a Gerusalemme la pellegrina Egeria, (381-384, sono le date comunemente accettate tra gli studiosi). La pellegrina ricorda già diverse chiese che nel frattempo erano state costruite su alcuni luoghi oltre alla basilica del Santo Sepolcro e a quella dell'Eleona (“è una bella chiesa”, all'interno della quale si visita “la grotta nella quale, in questo stesso giorno, il Signore stette con i suoi discepoli”, Itin. 35, 2-3; 33, 2). La basilica è distinta dall'Imbomon, sulla cima della montagna, dove si mostrava il luogo dal quale il Signore era asceso al cielo Itin 31,1. Sempre sulla montagna partecipa alla memoria della visita di Gesù nel villaggio prima della Passione in un luogo all'aperto. Annota il ricordo di una “bella chiesa” scendendo dall'Imbomon, (36, 1) nel luogo dove il Signore pregò quando il suo sudore divenne come gocce di sangue. La chiesa è distinta dal luogo del tradimento al Getsemani “dove il Signore fu arrestato” Itin. 36, 2-3.

Girolamo (349-419), che in quegli anni viveva nei pressi della grotta della Natività a Betlemme, traducendo in latino l'Onomasticon dei Luoghi Biblici di Eusebio ricorda oltre alla chiesa del Getsemani (*Gethsemani...ecclesia desuper aedificata*), anche una chiesa a Betania sulla tomba di Lazzaro (*Bethania...ecclesia ibidem extracta*).

Nuove chiese memoriali furono costruite nel quinto secolo dall'imperatrice Eudocia moglie di Teodosio II che dopo una prima visita, si stabilì definitivamente a Gerusalemme dal 444 al 460 anno della sua morte.

All'imperatrice si deve prima di tutto la costruzione del muro che inglobò all'interno della città il monte Sion cristiano e la collina dell'Ofel sulla quale sorgeva la città dei Gebusei. Inoltre l'imperatrice fece costruire la chiesa di Siloam ristrutturando il quadriportico preesistente di epoca romana ricordato dal Pellegrino di Bordeaux, e la basilica di Santo Stefano fuori la porta nord della città dove furono trasportate le reliquie del protomartire e dove fu sepolta l'Augusta nel 460 che fu anche l'anno dell'inaugurazione della basilica.

Per la nuova situazione venutasi a creare nella seconda metà del V secolo, abbiamo la Vita di Pietro l'Ibero vescovo di Maiumas di Gaza scritta dal suo discepolo Giovanni Rufo. Oltre alle chiese precedenti nella Vita si ricordano la basilica di Santa Sofia costruita sulle rovine del Pretorio di Pilato nella valle del Tyropeion tra la collina del Tempio e la collina occidentale, la basilica di Betesda o Probatica (la chiesa del Paralitico) fatta costruire sul luogo della piscina porticata ricordata nel Vangelo di Giovanni, il martirio di Santo Stefano e di San Giovanni Battista visitati ogni sabato di quaresima e ad ogni vigilia di festa dalla sorella del prete Stefano.

Per la topografia di Gerusalemme dei primi decenni del VI secolo si è conservata la testimonianza del pellegrino Teodosio (530 circa) e del Breviario di Gerusalemme che inizia con una affermazione programmatica: "Nel centro della città si trova la basilica di Costantino". All'elenco dei santuari che già conosciamo l'autore anonimo di questa breve guida con la casa di Haifa aggiunge la chiesa di San Pietro e descrive la chiesa sul Sion che oramai è conosciuta come la 'mater omnium ecclesiarum' (la Madre di tutte le chiese) come una basilica magna nimis, come pure chiama 'basilica Sanctae Mariae' la chiesa del Paralitico a Bethesda.

Il circuito tipico di un pellegrino nella Gerusalemme oramai cristiana ci è stato conservato per questa epoca, (siamo nella seconda metà del VI secolo verso il 570) da un anonimo pellegrino di Piacenza che fidando in Sant'Antonino protettore della sua città si mette in viaggio per il Vicino Oriente e ringraziando il suo patrono è felice di essere tornato a casa ancora vivo!

Un'altra fonte importante per la topografia della Gerusalemme cristiana ci è stata lasciata da Strategios monaco di San Saba che scrisse il *Racconto della presa di Gerusalemme da parte dei Persiani nel 614*. Scampato dalla carneficina e fuggito di prigionia, Strategios racconta dell'arrivo dei Persiani, della cattura del Legno della Croce e del Patriarca Zaccaria e della sua deportazione in Persia, del saccheggio della città e infine aggiunge la lista degli uccisi. Il totale varia nei manoscritti ma resta sempre enorme. Si va dai trenta ai sessantacinquemila morti! Nell'opera che ha impressionato tanto gli storici e gli archeologi da indurli a datare al 614 qualsiasi rovina di chiesa trovata in Palestina. Strategios registra il numero dei cadaveri raccolti nelle strade e negli edifici della città e delle immediate adiacenze da un coraggioso gruppo di seppellitori guidati da Tommaso e da sua moglie "nuovi Nicodemo e Maria Maddalena".

Nella lista vengono ricordati 35 nomi di chiese, strade, porte dandoci la più precisa descrizione della città pochi anni prima della resa definitiva in mano musulmana nel 638. Si comincia fuori le mura a occidente dalla chiesa di San Giorgio con annesso monastero, a circa due miglia dalla città, al palazzo dei

principi, fino alle porte della Santa Sion. Poi si raccolgono i morti nelle chiese della Nea, di santa Sofia e degli Anargiri cioè i Santi Cosma e Damiano. Il terzo giorno è dedicato ai dintorni della basilica del Santo Sepolcro: nel monastero della Santa Anastasis (o monastero degli Spudei), nel foro (agora), nel quartiere della chiesa della Samaritana, tra l'agora e la Santa Sion. Il quarto giorno nella valle a sud fuori le mura (la Geenna, detta torrente di San Ciriaco). Poi in diverse giornate si raccolgono i morti della Probatice e nel torrente di San Giacomo, cioè nella valle del Cedron, al macello, ai serbatoi, in San Passarione, fino alla sorgente di Siloam e alla chiesa di Siloam. Si risale a ovest nella grande piscina di Mamilla dove erano stati ammassati migliaia di cristiani. Poi si raccolgono i morti nell'ospedale patriarcale e nella Città d'oro. Si sale sul monte degli Olivi nel monastero di San Giovanni in alto. Si ritorna in città per liberare l'ospedale reale (da supporre nei pressi della Nea), per poi tornare sul monte degli Olivi. Poi nel Matroneo dell'Anastasis, nella piccola strada e nella grande strada, in San Serapione, davanti al Golgota, nelle caverne, cisterne e giardini, nella torre di Davide, sulle mura della città e nel luogo della breccia nelle mura.

Davanti a tanto disastro, commenta il monaco parafrasando San Paolo, “la Gerusalemme di lassù pianse sulla Gerusalemme di quaggiù”.

1. GERUSALEMME NELLA CARTA DI MADABA

Un anonimo mosaicista di Madaba, una cittadina a 30 km a sud di Amman in Giordania, ci ha lasciato anche una mappa della città del VI secolo che completa le informazioni dell'Anonimo di Piacenza e del monaco Strategios cogliendo visivamente il ruolo centrale che la santa città di Gerusalemme aveva raggiunto nell'immaginario cristiano, creando un logo ricco di contenuto teologico e topografico. Una carta della città che va letta e capita globalmente e concettualmente alla luce di tre secoli di presenza e occupazione cristiana senza troppo insistere sui dettagli topografici che sicuramente sono tanti e importanti.

La Santa Città di Gerusalemme - come si legge nella legenda in alto - è circondata da mura sulle quali si aprono le porte. Chiaramente disegnate sono la Porta Nord e quella di Est. All'interno della Porta Nord da una piazza al centro della quale si innalza una colonna votiva, parte una strada colonnata e porticata che attraversa la città da nord a sud sulla quale si affacciano la basilica del Santo Sepolcro al centro dal lato sud e altre due basiliche sui due lati all'estremità meridionale, identificate con la Santa Sion (a nord), e la Nea Theotokos (a sud). All'interno della Porta Orientale si può riconoscere il complesso della Probatice. Fuori delle mura il mosaicista ricorda il Getsemani in

alto e l'Aceldama in basso, il campo del sangue, il cimitero dei pellegrini comprato con i trenta pezzi di argento del tradimento di Giuda, dove oggi sorge il monastero di Sant'Onofrio.

La centralità della basilica dell'Anastasi è fortemente sottolineata anche in un'altra vignetta da noi ritrovata a capo di una serie di vignette di città palestinesi nel mosaico della chiesa di Santo Stefano nella località di *Kastron Mefaa* che i beduini chiamano *Umm al-Rasas* nella steppa a 30 km a sud di Madaba. La città è rappresentata frontalmente circondata dalle mura con torri sulle quali si apre una grande porta ad arco. All'interno è raffigurata la basilica con la sua caratteristica cupola a cono.

In occasione dei recenti lavori di restauro della basilica iniziati nel 1961, padre Virgilio Corbo dello *Studium Biblicum Franciscanum* fu incaricato di seguire i lavori dal punto di vista archeologico. I risultati furono pubblicati in un'opera divisa in tre volumi (testo, grafici, foto: *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*).

L'opera, una miniera di dati, per ora però solo parziali e frammentari, che ulteriori ricerche e approfondimenti potrebbero completare e chiarire, è un inizio per un discorso aggiornato sulla storia del monumento basata su dati reali e non su ipotesi e ricostruzioni ideali desunte dalle fonti letterarie.

L'area oggi occupata dalla basilica sorge sul pendio a terrazze del *Ghareb* (790 m di altezza), il colle occidentale sul quale si sviluppò già verso l'VIII-VII sec. a.C. La città di Gerusalemme (anticamente ristretta all'*Ofel* o collina orientale), a mezza costa circa, ad un'altezza che va dai 740 ai 770 m. Dalle trincee risulta che questa zona fu sfruttata in epoche differenti come cava di pietra (la pietra bianca detta *malaky*, regale, dagli Arabi) e come area sepolcrale già dall'epoca dei re di Giuda. Ha un andamento decrescente da nord a sud. Quattro nicchie e una cameretta scavata nella parete di roccia di un ampio vano sotto il piazzale della basilica possono essere interpretate come resti di tombe. Inoltre, oltre alla tomba di Gesù, ne esiste a ovest una seconda della stessa epoca (comunemente detta "tomba di Giuseppe di Arimatea"), che doveva essere scavata nella stessa balza rocciosa. Gli ingressi delle tombe danno i livelli del terreno. Perciò possiamo concludere che tra la Roccia del Calvario che si innalza di 4.80 m. sul livello del pavimento della basilica, e il fondovalle esisteva una depressione di più di 6 m.

Gli architetti dell'imperatore Adriano per portare l'area allo stesso livello dovettero costruire una piattaforma che colmasse tale vuoto nella quale fu sepolto anche l'ingresso alla tomba di Gesù restando invece visibile la punta della Roccia del Calvario forse opportunamente sagomata nelle parti che ostacolavano il progetto. Dal testo di Girolamo, si può pensare a una statua di

Venere posta in una edicola alla quale la Roccia del Calvario servì da piedistallo.

Dopo aver smantellato il terrapieno adrianeo con il tempio e rimossa la statua dal Golgota, gli architetti di Costantino dovettero tagliare il banco roccioso nel quale era scavata la tomba ritrovata per far posto all'Anastasis da loro ideata a copertura e glorificazione della Tomba isolata al centro del nuovo monumento cristiano.

Il piano presentato dal P. Corbo è tra i più sicuri risultati dell'esame archeologico. L'Anastasis non era, come si pensava in base ai dati letterari, una circonfenza completa sul tipo del Pantheon romano, ma una grande conca con tre absidioline, illuminata da una serie di finestroni e con un ampio e lungo transetto chiuso da una facciata con 8 porte monumentali. Un dato sicuro riguarda il lato est dello stilobate del triportico che proseguiva ad oriente l'Anastasis come cortile di raccordo tra questa e la basilica o Martyrium. La basilica a cinque navate è il monumento meno conosciuto. Per ora se ne conosce la porta in facciata e l'abside centrale scoperta sotto il pavimento nel coro dei Greci orientata, come già si sapeva, verso la tomba di Gesù.

Lo scavo nell'area del Calvario ha chiarito che la Roccia in sezione si presenta come una forma seduta di 6 m. di altezza dal pavimento della basilica, con due cavità naturali, una ad ovest nella cappella di Adamo, la seconda ad est in forma di grotticella irregolare (di m. 2 x 2, chiusa in fondo con un muretto a secco di conci di riutilizzo). In piano la Roccia si presenta come una S di 7 m. di larghezza.

VI. SCAVI IN DUE SANTUARI FUORI DI GERUSALEMME: NAZARET E CAFARNAO

“E il Verbo si fece carne ed abitò fra di noi” (Gv 1,14).

“Non è forse costui il falegname, il figlio di Maria, il fratello di Giacomo, di Giuseppe, di Giuda e di Simone? E le sue sorelle non sono qui fra noi?” (Mc 6,3).

Come esemplificazione di un metodo di ricerca che non pretende di giungere a prove apodittiche ma a comprendere una continuità di presenza umana e cristiana in un luogo prima anonimo e poi santo, esaminiamo gli scavi di Nazaret dove viene mostrata ai pellegrini “la casa della Madonna” e quello di Cafarnaò dove i pellegrini pregavano nella o sulla “casa di Pietro”.

A Nazaret l'area interessata è quella ora occupata dal convento francescano accompagnato dalle due chiese a sud e nord, su una collina delimitata nel

tessuto urbano attuale a est e a ovest da due strade che hanno preso il posto dei letti di due wadi.

Dove ora sorge la basilica dell'Annunciazione, a sud, consacrata nella primavera del 1969, sorgeva fino agli anni cinquanta una chiesa molto modesta costruita dai francescani nel 1730 accanto a una grotta venerata dai cristiani della città, di cui i frati erano riusciti a entrare in possesso nel 1620 grazie alla protezione dell'emiro del Libano Fakhr ed-Din, una figura di primo piano nelle relazioni tra i cristiani e i drusi della regione, decapitato poi come traditore per ordine del sultano. Di questa epoca ricordiamo due fatti importanti ampiamente documentati dalle cronache della Custodia di Terra Santa e dai ricordi dei pellegrini: i frati minori entrarono in possesso di una grotta già venerata dai cristiani di Nazaret.

Nel 1909 il P. Prospèr Viaud, guardiano del convento ed interessato a problemi archeologici e storici, aveva iniziato timidamente a scrostare i muri del convento alla ricerca della basilica crociata perché aveva letto che una grande basilica era stata costruita in quel luogo per ordine di Tancredi principe di Galilea.

“Il visitatore che per la prima volta entra nel convento di Nazaret – scrisse nell'introduzione al libro delle sue scoperte – e nell'attuale chiesa dell'Annunciazione, non può certamente immaginare che lì c'era una splendida basilica a tre navate di 75 m. di lunghezza. Non vede che delle costruzioni massicce elevate in fretta e senza tener conto dell'architettura. La prima impressione che prova è che non vi resta più nulla assolutamente della basilica primitiva del IV sec. né di quella crociata... Almeno quella fu la mia impressione quando per la prima volta nel 1889 arrivai a Nazaret. Inutilmente cercai per lungo tempo di scoprire tracce di antichi edifici. Non ne potetti vedere nessuno. Tuttavia il muro nord nel cortile principale del convento, aveva attirato la mia attenzione. Era mal fatto e per di più la parte inferiore era nascosta da un altro muro a scarpata. Un giorno che l'osservavo con più attenzione, vidi che diverse pietre del muro di contenimento erano smosse. Macchinalmente le tirai fuori e quale non fu il mio stupore nel constatare che ricoprivano un altro muro dall'apparato bello e regolare e dall'apparenza antica. Chiamai gli operai e in fretta il muro di contenimento fu distrutto. Ebbi allora la gioia di contemplare tutta una parte del muro antico per un'altezza di più di 2 m. Continuando, liberammo uno dopo l'altro, un primo poi un secondo e un terzo pilastro. Alla fine ci rendemmo conto che tutto il muro del convento era costruito sul muro settentrionale dell'antica basilica”. Così fu ritrovata la basilica sulla quale è innestata la basilica attuale ideata dall'arch. Muzio di Milano, e alcuni elementi in mosaico appartenuti alla chiesa bizantina. La decisione della Custodia di Terra Santa di abbattere la chiesa costruita nel 1730 e di sostituirla con qualcosa

di più degno, aprì nel 1955 la seconda fase dell'esplorazione dell'area affidata al P. Bagatti.

Non fu difficile risalire al piano della chiesa bizantina, molto più piccola di quella crociata, alla quale appartenevano i mosaici scoperti dal P. Viaud. Contemporaneamente si giunse a un risultato molto più importante scavando a nord della basilica dove vennero alla luce silos ricavati nella roccia appartenuti alle abitazioni del villaggio di Nazaret abitato quasi ininterrottamente dal II millennio a.C. Una conclusione che chiudeva una polemica oramai data per scontata nel mondo scientifico ufficiale, secondo la quale il santuario dell'Annunciazione, in pratica la casa della Vergine Maria, era un falso storico perché non sorgeva nell'ambito del villaggio, dato che nel settore occupato dalla chiesa e dal convento francescano erano state scoperte delle tombe di epoca romana incompatibili con abitazioni giudaiche per via della purità legale. Lo scavo aveva dimostrato che le tombe (le cui suppellettili fittili e metalliche sono conservate parte a Nazaret, parte nel museo della Flagellazione a Gerusalemme), erano state trovate fuori del villaggio, sulle pendici della collina sulla quale sorgeva Nazaret (Lc 4,29).

Per la basilica di epoca bizantina, tralasciando la testimonianza di Eusebio, di Girolamo e di Epifanio (IV-V sec.) riportiamo quanto scrisse un pellegrino italiano, l'Anonimo di Piacenza nel 570: "La casa di santa Maria è una basilica e vi avvengono molte guarigioni grazie ai suoi vestiti".

La sorpresa maggiore venne dallo scavo sotto i mosaici di epoca bizantina rimossi per sottoporli a restauro. La riempitura era stata fatta con basi di colonne, conci, calcinacci, intonaci colorati, chiaramente provenienti da un edificio preesistente che era stato abbattuto per far posto alla nuova basilica. Le basi delle colonne e le modanature di alcuni conci rimandavano stilisticamente ad un edificio sinagogale del III-IV sec. d.C. La lettura e interpretazione dei graffiti incisi sugli intonaci o tracciati a carbone portata a termine dal P. Emanuele Testa rimandava a un luogo di culto frequentato da cristiani. Ne leggiamo due: Ave Maria; sul santo luogo di M(aria) ho scritto.

Il P. Bagatti, basandosi su diversi elementi, tra i quali la datazione al IV-V sec. del mosaico che li ricopriva, data la sinagoga ed i graffiti al più tardi ai primi decenni del IV sec. Una datazione forse ancora alta, ma il dato da ritenere, oltre alla venerazione dei pellegrini cristiani per il luogo santo di Maria nel suo villaggio di origine, che li accumuna attraverso i pellegrini bizantini e crociati ai pellegrini dei nostri giorni, è l'edificio: una sinagoga, luogo di culto non certamente dei cristiani gentili ma dei giudeo-cristiani, dei discendenti cioè dei nazaretani che dopo un primo polemico rifiuto, credettero in Gesù loro compaesano e tra essi i familiari stessi di Gesù dei quali si parla spesso nei vangeli.

Grazie a questo anello, a questa parentela di sangue e di fede, possiamo risalire al primo secolo e ai testi contemporanei del Vangelo. Se forse l'archeologia diventa muta, o almeno non ha prove apodittiche da mostrare sul luogo dello stesso valore ed evidenza di quelle che siamo andate descrivendo, per i primi secoli suppliscono le fonti scritte di autori contemporanei palestinesi. Per il III sec. abbiamo la testimonianza di Giulio Africano. Raccontando della distruzione, per ordine di Erode, degli alberi genealogici, l'autore ricorda: "Senonché alcuni di maggiore accorgimento, sia che sapessero a mente i nomi delle proprie genealogie o ne avessero copia, si gloriano di avere conservato memoria della loro nobiltà avita. Tra essi vi erano quelli di cui abbiamo già parlato, chiamati desposynoi per la loro parentela con il Salvatore: dai borghi giudaici di Nazaret e di Cocaba erano sparsi nelle varie regioni e avevano ricavato con la più attenta diligenza che potevano la genealogia riportata nelle cronache".

Per la fine del primo secolo abbiamo la testimonianza dello storico Egesippo (II sec.) in parte trascritto da Eusebio, dalle Costituzioni Apostoliche e da Filippo di Sidete. Nelle Costituzioni leggiamo che "Giuda e Giacomo, fratelli del Signore, erano agricoltori. Così narrano Egesippo e Tertulliano romano". Giuda, leggiamo nel passo di Egesippo riportato da Filippo di Sidete, aveva due figli, Zoser e Giacomo. Dei nipoti di Giuda si occupa il passo riportato da Eusebio nella Storia Ecclesiastica che traduciamo: "In quel tempo (sotto Domiziano 81-96 d.C.) vivevano ancora i parenti del Salvatore, vale a dire i nipoti di Giuda che fu detto fratello di lui secondo la carne. Denunziati come discendenti di Davide, dal funzionario furono condotti davanti a Domiziano, il quale al pari di Erode, temeva la venuta di Cristo. L'imperatore cominciò a domandare loro se provenissero dalla stirpe di Davide e quelli risposero di sì. Domandò loro quante possessioni avessero e quanto denaro. Risposero che ambedue insieme possedevano 9 mila denari, metà ciascuno; aggiunsero però che non li avevano in contanti ma in terre dell'estensione di 39 pepi, lavorate da essi per pagare i tributi e per il necessario alla vita. E gli mostrarono le mani a prova della loro personale fatica, gli facevano vedere le membra rudi e le callosità delle ruvide mani. Interrogati intorno a Cristo e al suo regno, intorno alla natura, al tempo, e al luogo della sua venuta, risposero che l'impero di Cristo non è mondano e terreno ma celeste e angelico, che si attuerà alla fine dei tempi, quando egli verrà a giudicare i vivi e i morti, e renderà a ciascuno secondo le sue opere. Udito ciò non li condannò: ebbe invece un pensiero di disprezzo per la loro condizione così vile, li rimise in libertà e con un editto fece cessare la persecuzione contro la chiesa. Essi poi furono posti a capo delle chiese, come martiri e parenti del Signore e, venuta la pace, vissero fino ai tempi di Traiano".

Con le mani callose dei due nipoti di Giuda, siamo riportati nell'ambiente contadino di uno sperduto villaggio di Galilea, dove un giorno iniziò qualcosa di nuovo di cui ancora viviamo. La basilica moderna innestata fisicamente sul muro della basilica crociata in una catena di luoghi di culto succedutisi lungo i secoli intorno a una povera grotta venerata è un memoriale storico di un mistero e di una venerazione che lega la comunità cristiana di oggi a quei primi parenti del Signore martiri e capi delle chiese.

VII. LA CASA DI PIETRO A CAFARNAO

Come in altri scavi fortunati, anche a Cafarnao il lavoro dell'archeologo ha posto fine a delle discussioni interminabili sulla identificazione del villaggio evangelico oramai ritrovato in località Tell el-Hum dagli archeologi francescani. Tra le case del villaggio riportate alla luce da padre Virgilio Corbo e Stanislao Loffreda ci sono anche i due santuari visitati dai pellegrini cristiani.

A Cafarnao due erano i ricordi che più degli altri attiravano la venerazione dei pellegrini che, Vangelo alla mano, visitavano questa parte della sponda occidentale del lago di Galilea: la casa di Pietro che aveva ospitato Gesù durante la sua missione in Galilea, e la sinagoga dove aveva tenuto il discorso eucaristico.

A parte i Vangeli che si dilungano a parlare dell'attività di Gesù per le strade del villaggio e nella casa di Pietro, le testimonianze più importanti dei pellegrini sono due. La prima è di Egeria della fine del IV sec.: "In Cafarnao, poi, della casa del principe degli apostoli, è stata fatta una chiesa le cui pareti stanno fino ad oggi come furono". Un pellegrino del VI sec. invece scrive: "Venimmo in Cafarnao nella casa del beato Pietro che attualmente è una basilica".

Il cantiere fu riaperto il 16 aprile del 1968 in occasione del centenario del martirio dei SS. Pietro e Paolo, per chiarire la funzionalità dell'ottagono messo in luce a sud della sinagoga dal P. Gaudenzio Orfali durante i lavori di restauro del monumento nel 1924.

Terminato il ristudio accurato di quella che risultò una basilica ottagonale bizantina, fu rimosso il mosaico pavimentale e si iniziò lo scavo in profondità. Tolto un buon metro di terra rossa di riempitura cominciarono a venire alla luce nel fango calcinacci di un edificio precedente mescolati con frammenti di intonaco che accuratamente esaminati risultarono portare tracce di graffiti in greco, in siriano e in aramaico. Su un frammento si leggeva chiaramente in greco: "Signore Gesù Cristo soccorri...". Rimosso frammento per frammento il prezioso materiale, si giunse ad un pavimento in battuto in relazione con una

stanza quadrangolare coperta e in parte distrutta dall'ottagono centrale della basilica posteriore. In due spigoli era ancora conservato in loco l'intonaco di cui avevano fatto parte i frammenti della riempitura. Si trattava di una stanza di 7 m X 6,50 m che in una fase successiva era stata coperta con un tetto sostenuto da due archi dei quali restavano i pilastri di partenza a ridosso della parete. La casa-chiesa di cui parla la pellegrina del IV secolo era ritrovata sotto il pavimento e le strutture della basilica ricordata dai pellegrini posteriori.

Ulteriori ricerche in profondità hanno potuto stabilire la cronistoria della prima costruzione della casa in epoca tardo ellenistica (II sec. a.C.) e dei diversi restauri ai quali era stata sottoposta una volta diventato luogo di culto, fino alla distruzione per far posto alla basilica. Tra le pietre sconnesse del selciato primitivo o dei differenti battuti di calce di epoca successiva, c'erano i provvidenziali cocci di ceramica ad indicare i periodi. Una pentola, due lucerne intere ed alcuni beccucci di lucerne assicuravano l'archeologo che la casa era abitata anche nel periodo romano, nel tempo cioè in cui Gesù, come narra l'evangelista Marco, "entrò in casa di Simone e di Andrea con Giacomo e Giovanni".

Il proseguimento dello scavo nell'area circostante ha rimesso in luce un'ampia sezione del villaggio, la Cafarnao del Vangelo che ora conosciamo con le sue case raggruppate per isolati, lungo il tracciato regolare delle strade che bordano la sponda del lago. Umili case di villaggio con i muri costruiti a secco utilizzando le pietre di basalto che abbondano nell'area e che ci danno l'ambiente di pescatori tra i quali Gesù si intratteneva.

Parallelamente, con trincee, i due archeologi hanno cercato di chiarire la storia della sinagoga che aveva attirato l'interesse verso la sperduta pietraia di Tell Hum. Ultimamente la sorpresa. Nell'aprile 1981 in un'ultima trincea il P. Corbo e il P. Loffreda sono riusciti a delimitare il perimetro di un ambiente ben costruito in pietre squadrate di basalto, l'unico nel villaggio finora scavato, seppellito nella costruzione della sinagoga posteriore che è da datare alla fine del IV sec. L'ambiente archeologicamente va datato al primo periodo romano. Il P. Corbo suggerisce di identificarlo con la sinagoga fatta costruire dal centurione dove Gesù si intratteneva a predicare nelle riunioni del sabato.

Lo studio delle fonti letterarie giudaiche del I-IV secolo porta alle stesse conclusioni dello scavo, chiarendo che a Cafarnao, come in altre località della Galilea, era molto viva la discussione e il confronto tra due gruppi giudaici: i Minim (eretici) e i giudei ortodossi. Il ritrovamento della casa-chiesa di Pietro, non lontano dalla sinagoga, dà ai generici Minim una possibile individuazione storica: facilmente sono i giudeo-cristiani, discendenti degli ascoltatori ed ospiti di Gesù nelle case e per le strade del villaggio.

Se queste sono le conclusioni, forse non è imprudente invitare l'esegeta a rileggere le pagine corrispondenti del Vangelo di Marco tra le casupole di Cafarnaon ritrovato e tirarne le conseguenze. Ne potremmo concludere che prima o dopo anche la prudenza dell'esegeta dovrebbe diventare desiderio di informazione in un confronto onesto e senza preconcetti tra le conclusioni di due metodi di ricerca che forse non si oppongono ma si completano. Solo allora l'archeologia delle origini cristiane raggiungerebbe il suo scopo primario che non è quello di dare certezze ma di aiutare a porre e a risolvere dei problemi storici. Se servisse a sbloccare il problema che assilla ogni esegeta che si pone anche delle domande concrete, storiche, l'archeologia renderebbe alla scienza e alla comunità cristiana di oggi un servizio certamente auspicabile.

VIII. SULLE TRACCE DI GESÙ SULLA SPONDA DEL FIUME GIORDANO

Pur tenendo presenti i problemi connessi con la ricerca in Palestina, noi archeologi del Monte Nebo, abbiamo sempre continuato serenamente il nostro lavoro in Transgiordania con risultati rilevanti per quanto riguarda il periodo di massimo splendore – nel V-VI secolo – e la fine – nell'VIII-IX secolo – della comunità cristiana in quei territori, con risultati minimi per quanto ne riguarda l'origine nei primi secoli.

Non avevamo però dimenticato che Gesù e Giovanni il Battista avevano predicato sulla sponda orientale del fiume Giordano come concordemente ricordano gli Evangelisti (Mt 19,1) e che Giovanni in particolare sottolinea la frequentazione di Gesù e dei suoi discepoli in Perea nella località di Betania al di là del Giordano (Gv 1, 28). Sapevamo che la località non era stata dimenticata dalla tradizione cristiana che vi aveva costruito delle chiese visitate lungo i secoli fino al periodo medievale nel XII-XIII secolo. Nella letteratura monastica palestinese, si ricordava che l'imperatore Anastasio aveva fatto costruire il Monastero di San Giovanni il Prodromos su una collina ad ovest del fiume per alloggiare monaci e pellegrini che si recavano al fiume e la chiesa commemorativa del Battesimo sulla sponda orientale. Giovanni Mosco aveva dedicato il primo fioretto del suo Prato Spirituale al racconto dell'origine del santuario/laura di Sapsafas costruito nello stesso periodo intorno alla grotta creduta il luogo dell'incontro di Gesù con Giovanni il Battista nei pressi della sorgente di Betania al di là del Giordano. Le vicende politiche medievali che avevano cambiato il fiume in un confine di guerra tra il Regno Latino di Gerusalemme e il territorio del Sultanato musulmano di Damasco, avevano causato l'abbandono e il progressivo decadimento dei due santuari al di là del fiume. La scoperta nel 1897 in una chiesa di Madaba della Carta musiva delle terre bibliche nella

quale si leggono i nomi dei santuari bizantini visitati dai pellegrini sulle sponde del fiume occasionarono la ricerca e la riscoperta delle due chiese nel wadi Kharrar sulla sponda orientale.

La nuova situazione politica venutasi a creare nella regione dopo l'accordo di pace tra la Giordania e lo stato ebraico di Israele, ha reso possibile la continuazione di quella ricerca con l'indagine archeologica e la riapertura dei due santuari al flusso dei pellegrini propiziati dal Grande Giubileo cristiano e dalla visita del Papa il 21 e il 22 Marzo 2000. Una occasione che avevamo da lungo tempo attesa e nella quale siamo entrati con entusiasmo e con lo stesso spirito pragmatico di sempre coscienti dei problemi con i quali avremmo dovuto confrontarci. Come in altri luoghi santi di Palestina, è stato relativamente facile per l'archeologo sulle tracce accurate dei pellegrini localizzarne l'ubicazione e ritracciarne le strutture e la storia occupazionale. E' chiaro che con lo scavo si riapriva il problema dell'autenticità storica del luogo, dopo il lungo silenzio degli esegeti. Al governo giordano avevamo suggerito la riapertura di due santuari da lungo tempo dimenticati, ma avevamo riportato alla luce un luogo del Vangelo?

Una evidenza archeologica di un tentativo di risposta positiva la raccogliamo nell'agosto del 1995 io stesso e padre Eugenio Alliata durante la nostra prima visita sulla collina di Mar Liyas nei pressi della sorgente di 'Ayn Kharrar tra le rovine della laura bizantina di Sapsafas. Diversi frammenti di tipologie ceramiche del I secolo e di recipienti contemporanei in pietra tipici di un ambiente giudaico da noi raccolti in superficie testimoniavano che il luogo era stato abitato da giudei al tempo di Gesù e di Giovanni il Battista. Sotto l'aspetto storico-esegetico il luogo del Battesimo ci riportava all'origine dell'interesse scientifico per la geografia del Vangelo. Origene commentando *Gv* 1, 28, aveva infatti cercato di chiarire geograficamente l'episodio provando a identificare il toponimo di Betania al di là del Giordano.

“Che in quasi tutti gli esemplari si trovi: «Queste cose avvennero in Betania» non lo ignoriamo, e sembra che questo sia stato fatto anche prima: così che anche in Eracleone leggiamo Betania. Dopo esserci recati sui luoghi alla ricerca delle tracce di Gesù, dei suoi discepoli e dei profeti, ci siamo convinti che non bisogna leggere Betania ma Bethabara. Perché Betania, come dice lo stesso Evangelista, patria di Lazzaro, di Marta e di Maria, si trova a 15 stadi da Gerusalemme, il Giordano invece ne è lontano circa 180 stadi; ora nei pressi del Giordano non c'è nessun luogo che porta il nome di Betania. Si dice invece che sulle alture del Giordano si trova Bethabara dove, si afferma, che Giovanni battezzava”.

Pur commettendo un illecito, quello di cambiare il testo per spiegarlo, Origene è il primo che localizza il luogo del Battesimo indicatogli dai fra-

telli di fede nella località di Betabara, toponimo che rimanda ad un guado del fiume e in contesto biblico al passaggio del Giordano da parte delle tribù israelitiche. A Betabara, al tempo di Eusebio di Cesarea, a cavallo tra il terzo e il quarto secolo, troviamo i cristiani comportarsi come i pellegrini di tutti i tempi. Nell'Onomasticon alla voce Betabara – “nell'Oltre Giordano dove Giovanni battezzava per la penitenza” –, Eusebio riprende il testo di Origene aggiungendo però che il luogo è noto a “molti fratelli credenti che desiderosi di rinascere lì si fanno battezzare nella corrente vitale”. Un desiderio che, secondo il vescovo di Cesarea, fu anche dell'imperatore Costantino che lo affidò ai vescovi radunati a Nicomedia:

“Finalmente è giunto il tempo (di ricevere) la impronta salvifica (battesimo) che una volta pensavo di poter ricevere nelle acque del Giordano, nelle quali si ricorda che anche il Salvatore venne battezzato per offrirci il suo esempio”.

Sul piano esegetico, una volta stabilito che la lectio principale e difficilior (più difficile) è Betania al di là del Giordano e non Bethabara, che per ammissione dello stesso Origene risulta secondaria, il valore della parentesi topografica aggiunta dall'evangelista risulta dal contesto del Vangelo di Giovanni. Le aggiunte esplicative risultano una caratteristica del Quarto Evangelista, con le quali egli tende a rendere storico l'episodio raccontato. Inoltre nei capitoli successivi, l'Evangelista rimanda a questa parentesi topografica altre due volte, in 10,40, senza nominare la località:

“Quindi (Gesù) se ne andò di nuovo oltre il Giordano nel luogo dove Giovanni aveva incominciato a battezzare e ci si fermò”;

e 3,23, con il ricordo di *Ainon engys Saleim* sulla sponda occidentale del fiume:

“Maestro (dicono a Giovanni i suoi discepoli) colui che era con te al di là del Giordano, al quale tu rendesti testimonianza, ecco, egli battezza, e tutti vanno da lui”.

La precisazione dell'Anonimo Pellegrino di Bordeaux che visita il luogo a cinque miglia dal Mar Morto, aggiungendovi la memoria del ricordo dell'Ascensione di Elia – “dal Mar Morto al Giordano dove il Signore fu battezzato da Giovanni vi sono cinque miglia. Lì c'è un luogo sul fiume, un monticello su quella riva, dove Elia fu rapito in cielo” – collega la memoria di Giovanni che battezzava al Profeta Elia al quale era stato paragonato, come Origene l'aveva collegato all'episodio del passaggio del fiume da parte delle tribù.

Cosciente di aver eliminato “la più seria lacuna archeologica”, come scrive un palestinologo moderno, con la localizzazione di Betania al di là del Gior-

dano, sono fortemente incline a pensare che quel bagno devozionale di imitatio Christi a cinque miglia dalla foce del fiume testimoniato nell'Onomasticon di Eusebio e dal Pellegrino di Bordeaux può essere un indice sia di geografia storica che di devozione per i Luoghi Santi da mettere sullo stesso piano dei cambiamenti notati dai padri Corbo e Loffreda nella *domus*/ecclesia di Cafarnao e da padre Bagatti nell'edificio costruito davanti alla Grotta dell'Annunciazione a Nazaret dai cristiani dei due villaggi. Resta il fatto che in Terra Santa pellegrinaggio come devozione e memoria storica come ricerca finiscono con il confondersi tanto da ingenerare confusione nel pellegrino avvertito e scetticismo nello studioso. Positivamente però uno può divenire guida dell'altro, come tentano di fare gli studiosi dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme sulla traccia dei pellegrini e di quanti hanno vissuto in questa terra. San Giovanni Damasceno, palestinese di adozione, non aveva timore di scrivere e di ribadire polemicamente contro gli iconoclasti la sua devozione:

“Noi veneriamo le cose attraverso cui e in cui Dio operò la nostra salvezza, sia prima della venuta del Signore sia durante l'economia della sua incarnazione, come il monte Sinai e la città di Nazaret, la mangiatoia e la grotta di Betlem, il santo Golgota, il legno della croce, i chiodi, la spugna, la canna, la lancia sacra e salvatrice, la veste, il mantello, i lenzuoli, le bende, il santo sepolcro ossia la fonte della nostra resurrezione, la pietra della tomba, il santo monte Sion e anche il monte degli olivi, la piscina probatica e il sacro campo del Getsemani. Io onoro e venero queste e simili cose [...] non a motivo della loro natura, ma perchè sono ricettacoli di divina potenza e attraverso di esse e in esse Dio ritenne opportuno operare la nostra salvezza” (*Oratio* III, 34).

Nello stesso spirito Eutichio (Ibn Batrikh) patriarca di Alessandria forbito autore in lingua araba del X secolo, riprendendo il verbo della professione di fede (*shahada/ashhadu*) dei suoi contemporanei musulmani, scrive:

“La chiesa di Nazaret testimonia (*tushhadu*) l'Annunciazione dell'Angelo a Maria; la chiesa di Betlem testimonia la nascita di Cristo in una grotta; la chiesa sul fiume Giordano testimonia che Cristo fu battezzato da Giovanni”.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII*, CSEL 39, Lipsiae, Ed. P. Geyer, 1898.
Itineraria Hierosolymitana in Itineraria et Alia Geographica, CCSL CLXXV, Turnholti, Brepols, 1965, 1-243.
 BALDI, D., *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1955.
 BAHAT, D., *The Illustrated Atlas of Jerusalem*, Jerusalem, Carta, 1990.

- MARAVAL, P., *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, Cerf, 1985.
- MILIK, J. T., “La Topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque byzantine”, en *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 37 (1960-61), 127-189.
- MOORE, E. A., *The Ancient Churches of Old Jerusalem. The Evidence of the Pilgrims*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1961.
- VAILHÉ, S., “Répertoire Alphabétique des Monastères de Palestine”, en *Revue de l'Orient Latin*, 4 (1899), 512-542; 5 (1900), 19-48; 272-292.
- VINCENT, H. - ABEL, F. -M., *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, II, Jérusalem Nouvelle*, Paris, Librairie Victor Lecoffre-J. Gabalda, 1914.
- WILKINSON, J., *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster, Aris and Phillips, 1977.
- HUNT, D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A. D. 312-460*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- WALKER, P. W. L., *Holy City, Holy Places. Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- WILKEN, R. L., *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- BAGATTI, B., *Gli scavi di Nazaret. Vol. I. Dalle origini al secolo XII*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1967 (English Edition: *Excavations in Nazaret*. Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1969).
- BAGATTI, B.-ALLIATA, E., *Gli scavi di Nazaret. Vol. II. Dal secolo XII ad oggi*. Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1984.
- CORBO, V. C., *Cafarnaio. Vol. I. Gli edifici della città*. Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1975.
- LOFFREDA, S., *Cafarnaio. Vol. II. La ceramica*. Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1974.
- SPIJKERMAN, A., *Cafarnaio. Vol. III. Catalogo delle monete della città*. Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1975.
- TESTA, E., *Cafarnaio. Vol. IV. I graffiti della Casa di Pietro. Vol. IV*. Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1972.
- LOFFREDA, S., “La tradizionale casa di Simon Pietro a Cafarnaio a 25 anni dalla sua scoperta”, in Manns, F. - Alliata E. (ed.), *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, , Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1933, 37-67.
- PICCIRILLO, M., *La Palestina Cristiana dal Primo al Settimo Secolo*, Bologna 2008 (sotto stampa).

JESÚS DE NAZARET SEGÚN BENEDICTO XVI: DIÁLOGO CON J. NEUSNER

RAFAEL SANZ VALDIVIESO

Pontificia Universidad Antonianum de Roma

RESUMEN

En el estudio se trata de comentar la referencia que el Papa Benedicto XVI hace a la obra de Jacob Neusner, conocido estudioso de las tradiciones judías recogidas en la Mishná y en el Talmud. El Papa destaca el sentido de la propuesta de Jesús y recupera el valor de los Evangelios como documentación histórica fiable.

Palabras clave: Evangelios, Jacob Neusner, Judaísmo, Mishná, Textos rabínicos.

ABSTRACT

This study aims at commenting on the references the Pope Benedict XVI makes to the work of Jacob Neusner, well-known for his studies on the Jewish traditions contained in the Mishnah and in the Talmud. His Holiness points out the meaning of Christ's proposal and recovers the Gospel's values as reliable historical data.

Key words: Gospel, Jacob Neusner, Judaism, Mishnah, Rabbinic Texts.

INTRODUCCIÓN

En el mes de septiembre de 2007 ha aparecido la versión española de la obra editada en el mes de abril de este mismo año, escrita por el Papa Benedicto XVI¹, que había sido presentada al público el día 13 de abril en su edición

1 JOSEPH RATZINGER, BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Primera parte. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, traducción de Carmen Bas Álvarez, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007, 447 pp.

italiana, pocos días antes del octogésimo cumpleaños del Papa. La obra fue presentada como un acontecimiento, por ser un escrito publicado por un Papa sin que se publique como un acto magisterial, así lo afirma expresamente² y por la enorme operación mediática que se puso en marcha. La obra tiene, por tanto, un carácter de novedad que estimula su lectura, y esperemos que no se quede en ser un libro más elogiado que leído. Por una lado, es cierto que el Papa Juan Pablo II había publicado libros durante el tiempo de su pontificado, pero eran libros escritos antes de ser elegido papa o también obras poéticas, y que no entraban en un argumento tan debatido durante el pasado siglo XX, propio de la perspectiva teológica con la que está escrito, y que continúa siendo un punto de reflexión y de pensamiento notable, como lo es la historicidad de los relatos evangélicos y el modo de presentar la persona de Jesús, su identidad en el horizonte de la relación única de Jesucristo con el Padre. El libro ha sido preparado desde antes de su elección como Papa, pero también es la primera vez que un Papa escribe y publica un libro en el que se trata de exponer la vida de Jesús, su obra y su significado³, aunque sólo tengamos, por ahora, la primera parte y se concentre en algunas etapas de la vida de Jesús, desde el bautismo hasta la transfiguración.

Se puede ver la perspectiva teológica indicada en los planteamientos con los que se abre el libro, en la bibliografía añadida como “nota editorial” y en las obras a las que remite en el desarrollo del libro que tenemos entre manos⁴,

Las citas entre paréntesis en el texto se refieren a la edición española. La presentación de la edición alemana e italiana, el día 13 de abril en el aula de prensa de la Santa Sede, contó con las intervenciones del Cardenal C. Schönborn, arzobispo de Viena, de Massimo Cacciari, alcalde de Venecia y profesor de Filosofía, del Prof. Daniele Garrone, de la Facultad de Teología de la Iglesia Valdense de Roma. Ha tenido otras presentaciones notables, como la del Cardenal Martini, en el periódico italiano *Corriere della Sera* 24 de mayo de 2007, o del Cardenal Lehmann, cf. *Il Regno Attualità*, 8 (2007), 228 y del Cardenal W. Kasper en la catedral de Milán el 18 de mayo de 2007. De muchas de estas noticias me he servido para leer la obra y contrastar opiniones, así como de los siguientes artículos, Card. C. M. MARTINI, “Gesù di Nazaret”, en *La Civiltà Cattolica*, 2 (2007), 533-537. El Cardenal Martini hizo la presentación del libro en su versión francesa el 24 de mayo de 2007, cuando la edición del libro había superado ya un millón y medio de ejemplares vendidos. P. GAMBERINI, “Il Gesù di Ratzinger”, en *Ressegna di Teologia*, 48 (2007), 591-612. J. H. MORALES RÍOS, “Presentazione del libro Gesù di Nazaret di Papa Benedetto XVI”, en *Antonianum*, 32 (2007), 415-439. Al mes siguiente de su edición príncipe, ya estaban editadas la traducción francesa e inglesa, e incluso la griega, que fue presentada en Atenas, mientras que la española ha tardado casi cinco meses en salir al público.

2 Ed. citada, 20. Afirma el Papa que el libro es “expresión de su búsqueda personal del ‘rostro del Señor’ (cf. Sal 27,8). Por eso, cualquiera es libre de contradecirme”.

3 C. M. MARTINI, “Gesù di Nazaret”, en *o. c.*, 533.

4 En el espléndido prólogo del libro, 7-21 tenemos una clara introducción a la obra y una propuesta hermenéutica de gran importancia; recuerda las obras sobre J. DE K. ADAM, *Jesucristo*, Barcelona, Herder, ⁵1967. R. GUARDINI, *El Señor: meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Madrid, Ed. Cristiandad, ²2005. F. M. WILLAM, *Vida de Jesús en el país y pueblo de Israel*, Madrid, Edibesa, ⁴1954. G. PAPINI, *Historia de Cristo*, Madrid, Edibesa, 2000. D. ROPS, *Jesús en su tiempo*, Barcelona, Luis de Caralt, 1954. Sin duda, para no ser dar mucha amplitud a su libro no ha recordado

algunas muy notables, tanto de autores católicos, que partían de los evangelios al presentar la persona de Jesús de Nazaret, porque son la mejor forma de narrar la historia de Jesús, como de grandes autores de la teología y la exégesis alemana de tradición protestante⁵, que desde la investigación de las formas literarias aplicadas a los evangelios, introdujeron las distinciones sobre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe”. No entrará directamente en estas cuestiones el libro del Papa, porque en el momento presente, y desde hace algunos años, se ha comprobado que la credibilidad del Nuevo Testamento, de los evangelios en concreto, en sus datos históricos es mucho más sólida de lo que las reducciones de tendencia bultmanniana permitían aceptar. La perspectiva teológica permite superar la rigidez del planteamiento histórico formal, además la intención pastoral lleva a centrar el desarrollo del libro en la persona de Jesús como centro de la fe propuesta en los evangelios, que nos lleva a Dios como fundamento último. La lógica del planteamiento es coherente porque no sólo se detiene en la humanidad de Cristo sino que la entiende unida inseparablemente a su ser Verbo de Dios, Hijo de Dios.

También es cierto, por otro lado, que la práctica de escribir libros no es frecuente entre los Papas, quizá por la abundancia de textos pontificios de todo género, que desde fines del siglo XIX ha crecido notablemente, desde encíclicas a discursos y emisiones radiofónicas, signo de la creciente importancia de la expresión pública de la voz de la Iglesia, y más aun la difusión de la palabra y el pensamiento del Papa. Por eso, la aparición de un libro de estas características es un acontecimiento y así lo ha reflejado la rápida traducción a varias lenguas, después de la edición original⁶ y su distribución en miles de ejemplares. Es fruto de la dedicación intelectual y de la tarea teológica del autor, dedicado a la enseñanza de la teología durante muchos años, como muestra la abundante bibliografía de Joseph Ratzinger⁷, y de su búsqueda personal, creyente, así como de su dedicación pastoral.

otras que han sido relevantes por su difusión y sus planteamientos, como A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo*, Madrid, BAC, ²1954; J. GUITTON, *Jesús*, Madrid, Fax, ²1965; J. LEBRETON, *La vida y doctrina de Jesucristo*, Madrid, Razón y fe, ⁴1959; F. PRAT, *Jesucristo: su vida, su doctrina, su obra*, México, Jus, ²1948; G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*, Barcelona, Miracle, ⁸1963.

⁵ Me refiero a A. Harnack, R. Bultmann, A. Schweitzer, o a J. Jeremías, M. Hengel, P. Stuhlmacher, entre otros. La bibliografía puesta como nota editorial, menciona otros más, y lo mismo la bibliografía referida a cada capítulo del libro.

⁶ El libro está escrito en lengua alemana, de la que ha sido traducido al español; la edición en lengua italiana que fue editada en abril es también traducción del alemán, cf. *Gesù di Nazaret*, Milán, RCS Libri, 2007.

⁷ Varios de sus libros están traducidos al español, sobre todo, la *Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el credo*, Salamanca, Sígueme, 1983; en la *Introducción al Cristianismo*, y presentaba con objetividad y claridad su pensamiento sobre Jesucristo. *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1980, con varias reediciones. Recordemos también su contribución al Curso de Teología Dogmática, junto con A. Auer, publicado en Barcelona, y del que tenía que haber escrito el tomo dedicado a

Este libro dedicado a Jesús de Nazaret, cuya primera parte se publica ahora, “es fruto de un largo camino interior” –dice el autor (pp. 7 y 20)–, fruto del estudio y la meditación durante muchos años sobre esta presencia realísima de Jesús de Nazaret en la historia, y abiertamente confiado en los resultados de los métodos histórico críticos, con los que no se muestra polémico (pp. 10-11.12-13), sino que los valora positivamente, y recibe muchos de sus resultados, como la Iglesia misma ha propuesto en documentos pontificios (*Sancta Mater Ecclesiae* de 1964) y del Concilio Vaticano II (const. *Dei verbum*) o de la Pontificia Comisión Bíblica (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993 y *El Pueblo judío y sus Sagradas Escrituras*, 2001), al indicar la colaboración entre la teología y el método histórico en la interpretación de la Sagrada Escritura (manteniendo, por ejemplo, el origen apostólico de los evangelios); tampoco se aleja de los resultados de la exégesis científica (histórico crítica, pp. 10 y 60 con la mención del relato del Anticristo de W. Soloviev en el que habla del doctorado *honoris causa* concedido al diablo en la Universidad de Tubinga, por sus conocimientos de exégesis; cf. pp. 413-415); depende de ella y se sirve de sus resultados, por lo que no es una meditación sólo, sino un libro de teología dedicado a Jesús de Nazaret, como expone en el prólogo (pp. 14-19) y en la introducción, donde se presenta como una primera mirada al misterio de Jesús (pp. 23-30) en el que no son separables su dimensión humana y su ser hijo de Dios, por tanto, su persona, él mismo, se entienden en comunión filial con el Padre, manifestando su íntima unidad (pp. 29-30) y su recíproca pertenencia a la luz de la categoría de relación, adecuada para manifestar el contenido de la revelación cristiana. Así la fe no deja a un lado su fundamento histórico, pero tampoco la historia de Jesús se vacía de la fe, de la teología, ya que el mensaje de Jesús es “enteramente teocéntrico” (p. 83). Desde la historia y desde la fe se puede comprender mejor quién es Jesús y cuál es su relación con el Padre, conocer más a fondo el misterio de Jesús.

Desde esta perspectiva se entiende que el libro quiera presentarse como una “visión fiable” de Jesús de Nazaret según los Evangelios, sin que se de más peso al presupuesto hermenéutico de que los fundamentos históricos, en los evangelios, han sido rebasados por la visión que la fe ofrece, es decir, que quede claro que sin entender a Jesús por su relación con Dios, desde “su comunión con el Padre”, no descubrimos su verdadera personalidad, el alcance de su figura histórica. Esta es una cuestión que toca a la esencia de la fe cristiana y a su autenticidad. En esto coincide con R. Schnackenburg, aunque vaya más allá (p. 10) de lo que este gran autor se propuso⁸, ya que hay una intención clara,

Jesucristo, pero entonces fue consagrado obispo. Otros libros suyos se pueden consultar en la *Base de Datos* del ISBN, del Ministerio de Cultura de España.

⁸ R. SCHNACKENBURG, *La persona de Jesús según los cuatro evangelios*, Barcelona, Herder, 1998. Cita también otras obras, como se indica después, de J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e*

superar la ruptura que el método histórico crítico introdujo entre las tradiciones reunidas en los evangelios y la historia acontecida de la que son reflejo e interpretación (desde el Jesús real se transmite a la predicación oral, a la redacción escrita de los Evangelios); para la coherencia de la fe es fundamental referirse a hechos históricos reales (p. 11), superando prejuicios que en la historia han puesto en duda la encarnación (el gnosticismo negaba la humanidad real de Jesús) o su divinidad (desde el siglo XVIII se ha sometido a una crítica reduccionista la fiabilidad de los evangelios en lo que se refiere a la identidad divina de Jesús). Es significativa, a este respecto, la valoración positiva del evangelio de Juan desde el punto de vista de la historia: “el verdadero Jesús *histórico*”, que aparece en el cuarto evangelio, es el mismo que el de los sinópticos (p. 142). Una aclaración del autor nos parece importante, para comprender su intención: “Para mi presentación de Jesús esto significa, sobre todo, que confío en los evangelios...” (p. 18). No olvida el valor de las aportaciones de la exégesis moderna, ni de los géneros literarios, pero siempre sobre la base de que el Jesús de los Evangelios es una “figura histórica sensata y coherente” (p. 18).

En los últimos años se han publicado obras sobre Jesús de Nazaret que destacan esta visión más equilibrada y sin olvidarse de que la fe no teme el diálogo ni el contraste con las formas diferentes de interpretación siempre que se propongan llevar al oyente, o al lector, con honradez a la persona misma de Jesús. El libro hace referencia a estos libros publicados en un periodo de tiempo razonable, como el *Jesús de Nazaret*, de Joachim Gnilka, o la magna obra de John P. Meier, *Un judío marginal, una nueva visión de Jesús histórico*, por citar dos obras que se pueden leer en lengua española. Citaré alguna más, que se han propuesto, aun más recientemente, dedicar la atención a lo que es el ministerio de Jesús, a su anuncio del Reino de Dios, y de llegar a esta experiencia única que transmite la continuidad entre la vida de Jesús y su contenido, el mensaje, con el testimonio que nos han transmitido sus discípulos “para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios y para que creyendo tengáis vida por medio de él” (Jn 20,31)⁹. De esta forma la obra del Papa resulta encuadrada en una

historia, Barcelona, Herder, ²1993. Del mismo autor se sirve de su comentario al Evangelio de Mateo, editado en la acreditada serie *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. H. SCHÜR-MANN, *Jesús. Gestalt und Geheimnis*, Paderborn, Bonifatius, 1994, que no coincide con el citado en la 414 de la edición española, *El destino de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 2003. Recuerda también la magna obra de JOHN P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesús*, 1991-2001. Ed. española, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Estella, NA, Verbo Divino, 1998-2003.

⁹ Me refiero a tres obras recientes, F. MARTÍNEZ. FRESNEDA OFM, *Jesús de Nazaret*, Murcia, Editorial Espigas, ²2007. A. PUIG I TARRECH, *Jesús. Una biografía*, Barcelona, Destino, 2005 (reflejo de las tres etapas de la “historical Quest”, en la que se insertaría como parte de ella). J. A. PAGOLA, *Jesús. Una aproximación histórica*, Madrid, PPC, 2007. No me olvido del manual publicado por G. THEISSEN –A. MERZ, *El Jesús histórico Manual*, Salamanca, Sígueme, 1999, ahora en su 3ª ed., 2006, expresión lúcida de lo que decíamos en cuanto al pesimismo histórico relativo a los evangelios y al

corriente actual que toma los Evangelios como fuentes fidedignas y documentos de una credibilidad más profunda que muchas de las interpretaciones que de ellos se han propuesto, lastradas de un pesimismo excesivo desde el punto de vista histórico, quizá efecto de una rigidez de los métodos históricos críticos y de la aplicación de sus criterios de historicidad. El libro del Papa Benedicto XVI afirma la validez de los Evangelios como fuentes que contienen una verdad coherente y plena que se descubre como una dimensión propia, no añadida desde fuera.

A diferencia de otras obras que proponen una visión de la figura de Jesús de Nazaret según los evangelios, el libro de Papa Benedicto XVI, no se sirve de un lenguaje excesivamente complicado, ni de los términos usuales en la exégesis de los evangelios según la historia de las formas, sin dejar de ser una obra sistemáticamente argumentada y científicamente fundamentada. Habla del Jesús “histórico” y del Jesús “real” (p. 18), más aun, “el Jesús de los Evangelios” es “el Jesús real”, el “*Jesús histórico* en sentido verdadero” (p. 18). Con esta precisión, que se puede considerar no del todo clara, porque no define el término “histórico”, creo que debemos entenderlo referido al “Jesús terreno”, “prepascual”, y no simplemente aplicado el calificativo “histórico” a la figura resultante de las diversas “Jesus Quest”, de los resultados de la investigación histórica sobre Jesús (a lo largo del siglo XX y por lo tanto, prescindiendo de la “mirada” de la fe pascual). Por la afirmación siguiente: “Pienso que precisamente este Jesús –el de los Evangelios– es una figura histórica sensata y convincente” (p. 18) creo, pues, que las expresiones “Jesús real”, o Jesús histórico, se deben referir al Jesús terreno con el que han vivido los discípulos antes de la Pascua, pero “comprendido” a partir de la resurrección, es decir con una “mirada” más profunda que no borra nada de lo “visto y oído”, sino que lo comprende y recuerda en un sentido más completo¹⁰ y por eso lo transmite. Es decir, el autor cuando usa la expresión “Jesús real” se refiere al Jesús de los Evangelios y no al Jesús que un historiador puede describir o reconstruir por sus investigaciones; el Jesús que aparece en los Evangelios es el que “sobrepasa” (p. 19) el método histórico y lo deja abierto a algo más, que resulta digno

esquema “Jesús de la historia y Cristo de la fe”, aunque es un manual claro en sus planteamientos. Voluntariamente omito referirme a la obra de J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1994, cf. ahora *El Jesús de la historia. Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 2007, y a otras obras del *Jesus Seminar*, que no aprecia en su uso de los evangelios apócrifos la diferencia notable que hay entre la menor fundamentación histórica de los apócrifos y la que poseen los evangelios canónicos. Los evangelios apócrifos presentan “otro Jesús”, mucho menos interesante desde el punto de vista de la historia y del contenido creyente, aunque pudiera ser más propagandístico desde la perspectiva de la literatura esotérica y / o de iniciados excéntricos.

10 P. GAMBERINI, “Il Gesù di Ratzinger”, en *o. c.*, 591-612.

de fe porque remite a una identidad que se manifiesta e sus palabras y en sus acciones y remite a ese “algo más” que es su pertenencia al misterio de Dios.

I. DIÁLOGO CON J. NEUSNER

Mi propósito en estas páginas es comentar un aspecto del libro del Papa Benedicto XVI que puede llamar la atención, por su referencia a otra obra, la de un conocido estudioso de las tradiciones judías recogidas en la Mishná y en el Talmud, así como en otras obras de la tradición rabínica. La discusión abierta que se entabla tiene su interés, porque se trata de interpretar los capítulos 4 y 5 del libro, dedicados al “sermón de la montaña”, con las Bienaventuranzas y el significado de la Torá, que concluye con la oración del Señor, y de contrastar el sentido propuesto con el que ofrece en su obra Jacob Neusner, desde las raíces del judaísmo del siglo primero y desde sus raíces bíblicas y destacando el sentido de la propuesta de Jesús. No explica por qué ha elegido este autor, que sin duda es importante en el campo de los estudios sobre el judaísmo, pues es titular de una cátedra *Judaic Studies* y desde hace muchos años dedicado a la investigación y al conocimiento de las tradiciones rabínicas¹¹. El Sermón del monte y los capítulos 5-7 de Mateo, son un punto clave de la enseñanza de Jesús y de su relación con la Torá, incluso a partir de ahí se quiso presentar a Jesús en oposición antitética ante los preceptos tradicionales de la Torá; no es Neusner el primero que presenta a Jesús como si quisiera enseñar a transgredir los preceptos de la Ley. La lectura de una gran parte de los historiadores hebreos que han tratado estos aspectos excluyen una oposición por principio contra la Torá, y defienden más bien que Jesús se ha mantenido en una observancia sustancial de los preceptos tradicionales –“dar cumplimiento” (Mt 5,17)–, subrayando las concordancias significativas con el medio ambiente y la religiosidad de su tiempo, aunque ofreciendo como “maestro” su interpretación de los preceptos y tradiciones legislativas, como indican las controversias con los fariseos¹². Este

11 Se trata de uno de los grandes estudiosos de las tradiciones judías contenidas en la Mishná y en el Talmud; J. NEUSNER, *A Rabbi Talks with Jesus. An intermillennial Interfaith Exchange*, New York, Doubleday, 1993. El libro no ha sido traducido al español, según mis datos; al italiano fue traducido por Francesco Bianchi y editado por Piemme, Casale Monferrato 1996. Ahora con motivo de a publicación del libro de Benedicto XVI, ha sido de nuevo reeditado, *Un Rabbino parla con Gesù*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2007. De esta edición me sirvo para este comentario. El Prof. Jacob Neusner posee una excelente página web: www.jacobneusner.com que contiene mucha de su bibliografía, entre otros un libro importante para nuestro argumento, *Judaism in the Beginning of Christianity*, Augsburg, Fortress Press, 1984. Otros muchos libros suyos han sido publicados por el Editor Brill de Leiden, Holanda.

12 G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna, EDB, 2002, 109-110.

punto es el que vamos a comentar desde la obra de Neusner y desde los capítulos que el Papa presenta en su libro.

1. En su libro, el Papa presenta su lectura de las Bienaventuranzas no sólo en el contexto de la Escritura, como indica el evangelio de Mateo (p. 91) recurriendo al Antiguo Testamento como marco adecuado para entender la vida de Jesús, y como punto de referencia de los tres capítulos del Sermón de la Montaña (p. 92) sino también en su trasfondo judío; la montaña es la cátedra de Jesús, como también es el lugar de la oración y del encuentro cara a cara con el Padre (p. 93), el nuevo Sinaí y por lo tanto la nueva *Torá* propuesta por Jesús. La razón de fondo es que Jesús parte de una visión de Dios como ningún otro ser humano puede ofrecer (coincide con lo que transmite Jn 1,18 “sólo el Hijo, que está en el seno del Padre...”) de ahí que la experiencia de la revelación de Dios y los encuentros con Él según los narra la Escritura sean necesarios para comprender esta nueva *Torá*, en diálogo con las tradiciones de Israel y con Moisés, pero también porque la realidad de Jesús, constituida por su carne y su sangre, por sus raíces hebreas, es de gran importancia para la fe cristiana, para que no quede en mera aventura intelectual ni en moralismo práctico.

En efecto, Jesús era hebreo, también los doce apóstoles o san Pablo, que son las columnas del Nuevo Testamento y de la Iglesia, aunque después el cristianismo se ha separado progresivamente –y no sin tensiones dolorosas– del judaísmo, pero partía de una unidad común en su origen. Esta unidad se ha mantenido en la Iglesia con la referencia permanente al Antiguo Testamento, incluso contra las tendencias que proponían, en el siglo II d.C., descartar el Antiguo Testamento, considerando a Marción un hereje (cf. p. 154). De ahí que el Nuevo Testamento lea los acontecimientos de la vida de Jesús, a la luz de lo anunciado en el Antiguo Testamento, como un cumplimiento, de forma que la historia de Israel se puede entender como el aspecto formal sobre el que se basan los acontecimientos de la vida de Jesús. De ahí la importancia de las tradiciones de Israel y del diálogo con Moisés que destaca el libro (pp. 96-97) en el capítulo dedicado a las Bienaventuranzas y a la *Torá*.

El capítulo 4 (pp. 91-160) está dedicado al Sermón de la montaña, como la nueva *Torá* (p. 95) que Jesús propone aunque afirma que no hace una interpretación del sermón de la montaña, sino reflexionar sobre la nueva versión de ella que Jesús hace (p. 96) en diálogo con Moisés y con las tradiciones de Israel, sirviéndose del libro de J. Neusner para comprender “la grandeza de las palabras de Jesús y la opción ante la que nos pone el Evangelio” (p. 97). Las bienaventuranzas no son una antítesis del Decálogo (p. 97) porque Jesús acepta la validez del mismo y no vino para abolirlo sino para darle cumplimiento (cf. Mt 5,17-21 p. 98). Pero son una paradoja, porque invierten los criterios usuales, prometen el triunfo de unos valores diferentes a los que propugna el mundo y

llevan la alegría a la tribulación (p. 99). Me parece muy oportuna la visión que propone teniendo en cuenta el contexto bíblico en el que encontramos las palabras de Pablo en 1Cor 4,9-13 o 2Cor 4,8-10; 6,8-10 que manifiestan algunas de las paradojas de su propia experiencia y de cómo “la vida de Jesús se manifiesta en nuestro cuerpo” (2Cor 4,11 cf. p. 100), en la vida del discípulo que sigue a su Maestro y se ve llevado a asumir esta “biografía interior” que reflejan las Bienaventuranzas (p. 102). Son válidas para todos, para la Iglesia porque se han hecho verdad en el mismo Cristo como prototipo (p. 101), como sigue exponiendo a continuación, teniendo en cuenta las diferentes situaciones concretas de la vida, como son las de la pobreza (pp. 102, 104) o las de la violencia y la persecución (pp. 114, 117,119) donde el sentido de la justicia lleva a pensar en la fidelidad a la Torá y la “fe” como fidelidad a Dios y como sensibilidad aguda para descubrir las señales que Dios envía al mundo.

En estas páginas las bienaventuranzas tienen su significado pleno en el contexto bíblico, ahondan el significado del Decálogo y su valor religioso (pp. 131-135) y entran de lleno en la dimensión cristológica de la enseñanza de Jesús, ya que en sus labios, y desde su propia vida, adquieren una profundidad nueva, dejan ver a Dios desde su existencia como Hijo y desde su dedicación al Reino de Dios. Pero ha habido interpretaciones contrarias, incluso violentamente críticas, como la de F. Nietzsche (p. 126) o la que ha querido contrastar las consecuencias de la barbarie con la dimensión de la cruz que manifiestan las bienaventuranzas y a la que las opciones de Jesús le llevan. Es la Torá del Mesías, la dimensión universal del Pueblo de Dios, que ahora puede contener a todos los pueblos, que reconocen al único Dios, por encima de la carne y de las tradiciones particulares (pp. 130-131). Se trata de llevar a su cumplimiento más completo la Ley, los mandamientos como fundamento de una auténtica vocación humana que según la Ley de Cristo es una “ley de libertad” (p.129-130).

Al fijarse en el libro de J. Neusner, que propone su clave en la comparación de las palabras de Jesús con las tradiciones rabínicas fijadas en la Mishná, y aun manteniendo la admiración por la grandeza de las palabras de Cristo, encuentra que son incompatibles con lo que llama “el Israel eterno” (p. 135)¹³, que es el destinatario de la Torá. La Torá es revelación de Dios a Israel, en la que están incluidas las enseñanzas de Dios dadas a Moisés en el Sinaí. Pensando en el significado del “Israel eterno”, lo tomamos en su sentido corporativo como la teología del Antiguo Testamento propone al hablar de “resto santo, elegido”, o el mismo san Pablo de “hijos de la promesa” Rm 9, 8), e incluso la expresión “raíz bendita” que Mateo parece aplicar a Jesús, descendiente de Abrahán y de David, en la línea del “verdadero Israel”, al que presenta como Mesías que

13 Cf. J. NEUSNER, “Un Rabbino parla con Gesù”, en *o. c.*, 26, 33, 34.

manifiesta la plenitud de la revelación de Dios, de la Torá. Neusner toma en serio la obra de Mateo¹⁴ y lo que transmite de la enseñanza de Jesús; ve las afirmaciones de Jesús como una crítica, como una “explicación nueva, vigorosa y original de la revelación de Dios a Israel, dentro y por medio de la Torá”¹⁵. La Torá que comparten hebreos y cristianos, pues es la que Jesús enseña a sus discípulos exponiendo algunas verdades de su contenido, como indica Mt 5,2 cuando narra: “Y tomando la palabra les enseñaba, diciendo”... que es la actitud de un maestro de la Torá, dando comienzo a su enseñanza y al diálogo¹⁶. Pero explica enseguida que lo que se propone aclarar en su diálogo con Jesús es “¿en qué medida sus enseñanzas coinciden con la Torá?”, porque el punto de partida es el que sirve a ambos, a Jesús y al Rabí que dialoga con él, y se refiere a Mt 5,17-20 “no he venido a abolir la Ley o los profetas...”¹⁷. La Torá dada por Dios a Moisés como criterio de verdad para los dos interlocutores, con los Diez mandamientos, es la “palabra de Dios” dada al “Israel eterno”, a los hijos de Abrahán, de Isaac y de Jacob, entre los que el mismo Jesús está incluido. Pero creo que al afirmar su deber de dar cumplimiento a la Torá, considera que está cerrada en sí misma y por lo tanto, no hay una comprensión de la Escritura abierta al cumplimiento mesiánico, ya que la encarnación se entiende como “un Dios encarnado en su solo hombre”¹⁸, lo que parece dejar a un lado un aspecto muy profundo, Jesús es el Cristo, el Mesías, el Dios encarnado, que podemos evocar con las palabras de la carta a los Hebreos 1, 1-4 en las que se anuncia *una revelación plena y definitiva* de Dios en Jesús, su Hijo, no en la Torá. Ahí no se deja a un lado la alianza como elección de Israel, sino que se propone la alianza *nueva* en la que la elección se amplía más allá de Israel. Da la impresión que Neusner pone en un lado Cristo y sus palabras de enseñanza de la Torá, y de otro la Torá del Sinaí, “por encima de y contra el Jesús de Mateo”¹⁹.

El punto de partida es la enseñanza de Jesús, su *torá* (en minúscula indicando que es una instrucción, una enseñanza referida a la Torá, con mayúscula, la revelación de Dios a Moisés) que se refiere al Reino de Dios, porque cuando aceptamos los mandamientos de la Torá, y los ponemos en práctica entramos en / aceptamos el dominio de Dios, “Vivo en el reino de Dios, en el reino de los cielos, aquí en la tierra”, que es vivir una vida santa “según la voluntad de Dios”²⁰. La Torá es la estructura vital de Israel, como pueblo santo, pueblo sacerdotal, propiedad de Dios, que acepta el “pacto” con Dios y los mandamientos que el

14 *Ib.*, 44-45.

15 *Ib.*, 29.

16 *Ib.*, 30-32.

17 *Ib.*, 32, 47ss.

18 *Ib.*, 37.

19 *Ib.*, 43.

20 *Ib.*, 31, 48-49.

pacto desde el Sinaí contiene y que siguen siendo válidos, como la enseñanza de Jesús propone, con una decisión y participación aun más profunda, radical, según indica Mt 5,21-48. La tradición recogida en la Mishná, Avot 1, 1 habla de una “cerca en torno a la Ley”, indicando en opinión de Neusner que el comportamiento ha de evitar “no sólo el pecado, sino también todo lo que puede conducir al pecado”, lo cual da al pensamiento que expone Jesús, en ese sentido, el carácter de una exposición que confirma y presenta en un contexto profundo y concreto las exigencias de la Torá²¹.

La sintonía es profunda, porque aceptar la Torá no es sólo cumplirla y transmitirla, repetirla o parafrasearla, es también “enseñar, explicar, ampliar, enriquecer. En estos dichos es lo que hace Jesús”, con todas las precisiones que indica a continuación sobre Mt 5,38-39 el “ojo por ojo, diente por diente”²². “La Torá no conoce la idea de no resistir al mal”, pues sería como dejar de combatir por la causa de Dios, dice Neusner²³, aunque no se si la situación se explica diciendo que Jesús afirma que “es un deber religioso ceder ante el mal”. De hecho San Pablo creo que entiende este aspecto de otra forma, cuando comentando estos aspectos, propone “no devolváis a nadie mal por mal... no te dejes vencer por el mal, sino vence al mal con el bien” (Rm 12,17-21) donde el eco es también Prov (y Lev) como sabe muy bien el autor a pesar del sentido oscuro de Prov 25,22; Pablo ha marcado la línea de lo que Neusner afirma poco después, sobre “el corazón abierto, que sobre todo perdona”²⁴. Ahí es donde el mal pierde su lógica, se vence a fuerza de bien, invirtiendo como lo hacen las bienaventuranzas la relación causa efecto que se descubre en las manifestaciones de la violencia, que no es sólo física, sino también de opresión moral o afectiva.

¿Por qué Neusner encuentra incompatibilidad entre lo que Jesús enseña y la Torá? Indica que Jesús no se dirige al “Israel eterno”, sino aun grupo de discípulos; Jesús no se dirige al “Israel entero”, en su dimensión comunitaria, social, sino a los que forman parte del “Israel eterno”, pobres, afligidos, débiles, misericordiosos pacíficos, que son quizá la parte mejor, desde el punto de vista divino, pero no en cuanto pueblo de Israel, pueblo de Dios, hijos de Abrahán, de Isaac de Jacob, sino en cuanto individuos que forman parte del Israel eterno²⁵. Piensa que al auditorio de Jesús no era el Israel eterno que necesita de la Torá para saber lo que Dios desea de su pueblo, sino que Jesús hablaba a las personas concretas, diciendo lo que Dios quiere de mi, pasando del “nosotros” a yo; es lo que considera una dirección equivocada porque lo que Dios dijo a

21 *Ib.*, 53-54-56.

22 *Ib.*, 56

23 *Ib.*, 57.

24 *Ib.*, 58.

25 *Ib.*, 59-60, 67, 88-89, 90-91, 119-120, 127.

Moisés para comunicarlo a Israel. Jesús como maestro de la Torá, enseña en su nombre lo que la Torá dice en nombre de Dios, los Diez mandamientos, de ahí el “pero yo os digo”. Es como si Jesús, que enseñaba como uno que tiene autoridad y no como los escribas” se pusiera por encima de la Torá, superior al mismo Moisés y a Abrahán (este es el punto de vista del evangelio de Jn 8,52-58 pero el evangelio de Jn no es considerado lo mismo que el de Mt), más aun “Jesús ha pedido lo que la Torá concede solo a Dios”. Incluso las críticas dirigidas a las actitudes hipócritas en la limosna, o en la oración las ve como crítica a la religiosidad pública, la vida comunitaria de Israel, lo cual parece exagerado, como si Jesús hubiera partido de una base diferente, ya que enseña con autoridad como si “revelase lo que Dios quiere”²⁶.

Lo que le sorprende a Neusner es que Jesús parece ir contra la Torá y este contraste entre Jesús y la Torá da como resultado que Jesús esté pidiendo “lo que solo Dios puede exigir de mí” incluso teniendo en cuenta lo que está dentro de la Torá, como en el caso del sábado y de la santidad que propugna porque es “imitar a Dios”, ser santos como lo es Él, y por eso puede presentarse como “Señor del sábado”, del que sólo Dios es señor. Cristo está en lugar de la Torá, y actúa en nombre de Dios, pide lo que sólo Dios puede pedirme. De ahí que Neusner decida no seguir a Jesús y permanecer fiel al Israel eterno²⁷. La orientación nueva es precisamente la posición central que Jesús y su mensaje adquieren, de ahí el uso de “pero yo os digo” o el “sígueme” dirigido al joven rico, porque la perfección y el ser santo como Dios lo es tal como pide la Torá (Lev 19,2.18; 11,44) “consiste ahora en seguir a Jesús” (cf. Mt 19,21 y p. 135)²⁸. La perfección que aparece en la discusión ¿se podría pensar que se refiera a la perfecta obediencia a Dios? Porque esas palabras en Mt 19,21 se pronuncian después de haber expuesto el cumplimiento de los Diez mandamientos, y la perfección se plantea no sólo como consecuencia de las buenas acciones que hay que hacer, sino por decidirse a ser un perfecto cumplidor de la nueva ley, la voluntad de Dios revelada en Jesús, que no se olvida de los Diez mandamientos sino que los percibe como una etapa en el camino hacia Dios, que ahora Cristo propone, como muy bien termina exponiendo al referirse al “sígueme”²⁹.

El punto central es la autoridad de Jesús, lo que plantea también Neusner cuando piensa ante su enseñanza que al seguir a Jesús “sigo a Dios”, que sus exigencias son las que Dios hace. Neusner no entra en las distinciones posteriores de los estudiosos, entre el Jesús histórico el *hombre* que realmente vivió y

26 *Ib.*, 62-63 y 64-65

27 *Ib.*, 74-76, 79, 82, 83-86; sobre el sábado 94-97; 103, 108-109.

28 J. RATZINGER, “Jesús de Nazaret”, en *o. c.*, 135; J. NEUSNER, “Un Rabbino parla con Gesù”, en *o. c.*, 113ss.

29 *Ib.*, 133-134.

enseñó y la Iglesia que posteriormente ha formulado una doctrina (el Cristo de la fe); entre el gran rabí o profeta por sus enseñanzas y el cristianismo, al que no ven como el Cristo, o el Jesús admirado y Pablo, que habría cambiado la fe de Jesús en la religión de Cristo. Las discusiones sobre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe las considera “poco fundamentadas”³⁰. En las palabras de Mateo –el único evangelio que toma en consideración– no se puede hacer tales distinciones sin que se llegue a plantear la misma cuestión que el autor propone al terminar la discusión sobre el sentido del sábado, como obra de Dios e imitación de Dios. El descanso que enseña la Torá es la celebración “de la creación y me comporto el sábado como se comporta Dios el día en el que la creación cesa: bendiciendo el sábado y santificándolo”, y lo opone a la afirmación del “Hijo del hombre como señor del sábado”, ¿es que es Dios?³¹ La respuesta la encontramos al considerar a Jesús “Verbo, Palabra, de Dios”, lo que nos remite al prólogo de Juan, y a la cuestión central que es la persona misma de Jesús en cuanto Cristo, y, a continuación, en cuanto que realiza la palabra de Dios, es la revelación de Dios, la Torá, y desde la resurrección, confesado abiertamente como Señor y Dios, y por tanto la comunidad de los discípulos de Jesús se descubre a sí misma como el “nuevo Israel”, que celebra su “día del Señor” en el que hay muchos elementos propios del sábado que la Torá establecía como principio del orden sacro de Israel (pp. 142-143).

Así que junto al cuarto mandamiento, principio de orden social y de cohesión porque refuerza la relación intergeneracional y de comunión familiar, base de la existencia del pueblo (p. 144) –su estructura social–, la autoridad de Jesús y sus propuestas parezcan proponer una eliminación de dos de los Diez mandamientos, tanto en la línea del individualismo –la enseñanza orientada a la persona, al yo, a lo que Dios me pide a mí–, como a la fundación de una nueva familia. Pero esta vez no se basa en la adhesión a la Torá sino al propio Jesús. Dice el Papa “Si Jesús es Dios, tiene el poder y el título para tratar la Torá como Él lo hace... como sólo Dios mismo, el Legislador, puede hacerlo” (p. 145). Pero esa es la cuestión clave, porque si el Dios de Israel había anunciado que sería reconocido por todos los pueblos como el único Dios, ahora es cuando se empieza a ver, Jesús “ha llevado el Dios de Israel a los pueblos, de forma que ahora todos los pueblos o invocan a Él y reconocen en las Escrituras de Israel su palabra, la palabra del Dios vivo” (p. 148). La universalidad de la fe ha superado los lazos carnales de la descendencia, esta es la obra de Jesús: la fe en El, la comunión con Jesús, nos lleva a la comunión con Dios” (149) Ahí encontramos una respuesta.

30 *Ib.*, 86-87, 110.

31 *Ib.*, 109-110.

2. La obra de Neusner es clara y de gran honradez espiritual, y seguramente por eso la ha elegido el Papa como referencia. Otros autores hebreos intérpretes y fieles a su realidad religiosa, han considerado las palabras del evangelio de Mateo como una creación propia de la comunidad primitiva que (según la historia de las formas) ha dispuesto todo el sermón de la montaña como una forma de presentar a Jesús como nuevo Moisés³². En estos autores también Jesús aparece como un hebreo fiel a la Torá, de modo que no habría una tan radical discontinuidad entre Jesús y el hebraísmo, sino más bien una orientación diferente, en la línea del cumplimiento, por lo que quizá la referencia a su persona por encima de la Torá, del sábado y del templo no quede del todo clara si no se pone en relación con su conciencia de ser Dios, y cómo se manifiesta esta conciencia, que nos lleva a uno de los puntos capitales de la fe cristiana, Dios se ha encarnado, se ha hecho hombre³³. En el libro del Papa no hay referencia explícita a ellos, no menciona a Jules Isaac que se propuso destacar y presentar ante los cristianos las profundas raíces judías del cristianismo³⁴ o a Pinchas Lapide³⁵, por ejemplo, que estudia las bienaventuranzas en sus relaciones con la Torá, y valora de forma diferente a Neusner. El punto central es como presentar a Jesús no sólo en su dimensión humana histórica dentro del judaísmo sino a partir de su divinidad, y de ella podremos explicar el carácter excepcional de su enseñanza y la reivindicación de una autoridad que puede resultar paradójica si se compara con la Torá y su significado o con la Escritura, en general.

32 Cf. JAMES D. G. DUNN, *Christinity in the Making. 1. Jesus Remembered*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge U.K., William B. Eerdmans Pu. Co., 2003, 698; en su opinión muchos de los dichos de Mt 5-7 son de tipo sapiencial, que sería la nota dominante en el documento Q, a de las dos fuentes sinópticas.

33 Algunas indicaciones al respecto en el artículo de P. GAMBERINI, "Il Gesù di Ratzinger", en *o. c.*, 607. Los autores judíos a los que nos referimos, por sus interpretaciones judías de Jesús y todas ellas publicadas en lengua alemana, por ejemplo J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret. Su vida, su obra, su enseñanza*, Barcelona, Paidós, 2006, es el autor que presenta a Jesús en su contexto histórico judío, dirigido a los judíos y por eso el original fue escrito en Hebreo en 1922. D. FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1975; ID., *El Cristianismo una religión judía*, Barcelona, Riopiedras, 1995. SCHALOM BEN-CHORIN, *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentum(s) anhand des Maimonidischen Credo*, Mohr, Tübingen, Tübinger Vorlesung, 1979. ID., *Bruder Jesus: der Nazarener in jüdischer Sicht*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, se propone hacer conocer a los cristianos lo que significan las raíces judías de Jesús: era un hebreo de su tiempo que es necesario redescubrir y entender; existe una versión inglesa, cf. *Brother Jesus. The Nazarene through Jewish eyes*, translated and edited by Jared S. Klein and Max Reinhart, Athens, University of Georgia Press, 2001, con bibliografía e índices (207-215), y otra italiana, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Brescia, Morcelliana, 1985 (1ª ed. alemana 1967), ristampa, TEA, 1991.

34 J. ISAAC, *Jesús et Israel*, Paris, Albin Michel, 1948. Destaca que el cristianismo ha nacido en el seno de un judaísmo no decadente sino vivo y con una variedad de tendencias en la interpretación de la Escritura (Antiguo Testamento).

35 P. LAPIDE, *Il Discorso della Montagna, Utopia o Programma?*, Brescia, Paideia, 2003, valora las bienaventuranzas de forma diferente a Neusner, Lapide retraduce del griego al hebreo para poder entender el trasfondo. ID., *¿No es éste el hijo de José?: Jesús en el judaísmo actual*, Barcelona, Riopiedras, 2001.

El planteamiento del Papa en su libro parte de la visión universal de la fe en el único Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, en el valor de una promesa universal que los profetas anunciaban, que es lo que Jesús ha enseñado. “Ha llevado al Dios de Israel a los pueblos”... esto es lo que le acredita como el “Mesías” y da a la promesa mesiánica una explicación, que se fundamenta en Moisés y los profetas, pero también da a estos una apertura completamente nueva” (p. 148). El asunto es capital, porque no solo se refiere a la Torá, y a su interpretación, sino también al carácter de la Torá y a la voluntad de Dios con todas sus exigencias, que es donde Jesús se sitúa para proponer su enseñanza sobre la Torá y las exigencias éticas que de ella se desprenden³⁶. “Comunión con Jesús, comunión con la voluntad de Dios”, es lo que se requiere para entrar en esa universalidad, que describe en forma de relaciones familiares, maternas y fraternas, el mismo Mateo 12,49: “...el que haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano, y hermana y madre” (p. 149). A partir de ahí se ofrece una perspectiva nueva a las disposiciones de la Torá, a su contenido jurídico y social, a la luz de la promesa universal de la que era portador el Israel eterno (p. 149), que la Iglesia comparte: “Resulta decisiva la fundamental comunión de voluntad con Dios, que se nos da por medio de Jesús” (p. 150), desde la que se puede entender que los ordenamientos jurídicos y sociales no dependen de una sacralidad que depende del derecho divino, sino que son expresión de la libertad humana y es ésta la que puede entrar en comunión con Jesús y en él con el Padre, para aprender a distinguir lo justo y lo bueno.

La autoridad con la que Jesús enseñaba es sorprendente, tanto que el centurión que aparece en Mt 8,5-13 cree que esa autoridad de Jesús es tan grande que “basta una sola palabra” para que sea eficaz; y pone como comparación su misma situación personal, hombre que está bajo la autoridad –en la que sabe el valor que tiene una orden–. En este episodio Jesús habla admirado de la fe de este centurión y dice que “muchos de Oriente y de Occidente se pondrán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob” (Mt 8,11), es decir, de esa universalización que en el libro del Papa es lo que propone Jesús vinculada a su persona, a su autoridad y a su condición de Hijo (p. 151). Es decir su propuesta no es la de un “reformista”, ni la opinión meramente personal de un maestro, ni es la autoridad de un erudito (p. 152), sino de su autoridad divina, que se ve en el contenido de su misión, el “ser Hijo en comunión con el Padre”. De ahí puede nacer una nueva comunidad de fe, darle a su mensaje una dimensión que no es inferior a la del texto de la Torá, porque manifiesta su procedencia de la voluntad de Dios.

36 BARBAGLIO, “Gesù ebreo”, en *o. c.*, 110.

La base no es una autoridad humana que propone el incumplimiento de dos mandamientos, o si se quiere la disolución de la familia y la institución del sábado eje del orden social de Israel, sino una raíz más honda que se nutre del cumplimiento de la superación, no de la trasgresión (pp. 152-153), y que lee la Ley y los profetas a la luz de la obra del “profeta” suscitado por Dios (Dt 18,15), es decir de Jesucristo y su propuesta de descubrir la intención original de la voluntad de Dios al proponer la Torá. Y en esta interpretación no se olvida de la seriedad con la que Israel obedece los preceptos del Decálogo, porque son una base imprescindible para comprender la radicalidad de la justicia que Dios propone (pp. 154-155). Es aquí donde se entienden las antítesis del Sermón de la Montaña, pues es importante no sólo la formulación estricta del “no matar”, sino de que va más allá, buscar la reconciliación, hacer posible el bien de hermano, la igualdad en el derecho, no devolver mal por mal (violencia, o venganza³⁷). Tocamos aquí una dimensión profunda desde la radicalidad con la que los preceptos de los Diez mandamientos proponen una observancia que es imitación de Dios, para que el ser humano se supere a sí mismo, vaya más allá de sí mismo, a una altura tan humana como solo Dios mismo puede proponer y la enseñanza de Jesús indica siguiendo las formulas del derecho apodíctico que aparece en Ex 22,20; 23,9-12 (cf. las citas en pp. 156-157). La crítica de los profetas se refiere a este tipo de principios esenciales que se vinculan a la alianza y a sus exigencias (cf. pp. 57-158), en cuanto que proclaman la fe en Dios, y por que tienen la garantía de Dios en la defensa que hace de los pobres, ya que la responsabilidad ante la condición de ellos es puesto al nivel de la fe en el Dios único: el amor a Dios y al prójimo no se pueden separar. El mensaje de Jesús en las bienaventuranzas se sitúa en la línea de la interpretación profética de la Torá (p. 159), dándole cumplimiento desde el ámbito divino hasta la capacidad de la razón humana para aplicar esos principios a las situaciones en las que el ordenamiento social necesita de la responsabilidad que resuelva los conflictos o las dificultades y fracasos en los que se precisa claridad en este camino de una humanidad auténtica como Dios quiere. La respuesta es razonable como indicara en el capítulo siguiente dedicado a la “oración del Señor”, que es parte del Sermón de la Montaña.

3. La oración del Señor en el evangelio de Mateo, complemento de lo que significan las Bienaventuranzas, va junto a la enseñanza que ayuda a comprender las formas falsas de oración, sea la de tipo exhibicionista o la verbosidad (Mt 6,5-15); estas palabras de Jesús no van contra la oración pública o la que

37 Algunas de las indicaciones de P. LAPIDE en su obra, *Il Discorso della Montagna*, remiten a estas mismas ideas, recordando la actuación de algunos deportados a los campos de concentración, como el gran estudioso Leo Baeck. P. Lapide recuerda que M. Buber definía a Jesús como el “hebreo de importancia capital”, porque es quien nos invita a todos a imitarlo.

se hacía oficialmente de pié, sino contra la que falla en su intención profunda porque reduce la oración a una actitud fingida y por lo tanto a impiedad. De hecho el Padrenuestro es una oración personal, no importa que se use la primera persona del plural, porque el “nosotros” no se opone a lo personal, ya que la persona, el individuo, forma parte necesaria de lo comunitario. En la oración, la relación personal con Dios –que nos ama y conoce nuestro nombre– (cf. p. 162), no se opone a su dimensión comunitaria, pública, que necesita del arraigo personal de cada uno y de *mi* orientación sincera hacia Dios, para que sea auténtica y en presencia de Dios. La oración comunitaria es totalmente personal cuando concuerdan “*mens et vox*” (cf. p. 164), cosa que a veces, en la fórmulas recibidas no sucede, sean los salmos o el Padrenuestro; estas fórmulas son palabra de Dios, que él nos ha dado para que podamos rezarle en “espíritu y verdad” (cf. p. 165). Además esta oración es la que señala la primacía, “buscad primero su Reino y su justicia...” (Mt 6, 33 cf. p. 180), una oración que se entiende a partir de la comunión con Jesús (p. 169) por quien podemos decir verdaderamente “Padre nuestro”, ya que sólo Él puede decir a Dios con pleno sentido “Padre mío” (p. 175). De hecho Jesús sin ser directamente denominado Dios en los evangelios si aparece siempre en su relación singular y única con Dios Padre, de quien recibe su autoridad, y a partir de cual se explica la originalidad de sus palabras y de sus gestos, que están orientados al servicio del Reino de Dios, lo que nos permite entender que este Jesús de Nazaret es reconocido *implícitamente* Hijo de Dios antes de la resurrección, y que la fe pascual descubre *explícitamente* lo que ya estaba presente y anunciaba la historia real, su ser desde siempre Hijo de Dios, como le confesarán después, por ejemplo Pablo en Rm 9,5 una doxología que concluye la afirmación de la procedencia judía de Jesús, según la carne, “Mesías, Dios bendito por los siglos”.

La oración del Padrenuestro está de acuerdo con el contenido de la Torá que Jesús lleva a su cumplimiento y, además, porque nos hace entrar en comunión con Dios y *con toda la familia de Dios*, todas las personas de cualquier condición o procedencia, es decir, nos hace entender el sentido de una familia como la que Jesús propone al comentar el cuarto mandamiento y sin limitaciones: “... uno sólo es vuestro Padre, el del cielo” (Mt 23,9, cf. p. 176); indica también el orden de prioridades que establece para la actividad humana (cf. pp. 180-181). El Reino de Dios como realidad nos lleva, de nuevo, a Jesús mismo, aunque después de la resurrección el hecho de anunciarle a Él como centro de toda la misión cristiana no facilite la comprensión del por qué en la tradición del Jesús prepascual se distingue el Reino y su persona. La fe cristológica después de la resurrección permitirá comprender con más claridad tanto su identidad como Señor, Cristo e Hijo de Dios (Hch 2,32), por lo tanto el portador del Reino de Dios y de su voluntad, como el hecho de que con la luz de la Pascua se vea que

todo esto estaba ya presente en el Jesús de Nazaret que habían conocido los testigos apostólicos³⁸.

CONCLUSIÓN

La divinidad de Jesús, su relación especial y única con Dios Padre es la que nos da un respuesta adecuada a la pregunta *quien es Jesús*, pero no se descubre del todo hasta que la resurrección nos permite descubrir la conexión entre la historia y el *algo más* que dejaban entrever sus obras y sus palabras. La fe y la razón van juntas al tener en cuenta o que es discontinuo en la continuidad, su inserción en la historia y en la elección del pueblo de Israel, para siempre, con las peculiares condiciones del ambiente judeo-palestino del siglo I. La fe que nace en la pascua será consciente de lo que ya en el Jesús prepascual estaba comprendiendo toda su vida, muerte y resurrección como un mismo movimiento que tiene su explicación completa en Dios.

El libro del Papa merece ser leído con atención y con un poco de simpatía, como él mismo dice (p. 20) que permita tanto la comprensión de sus propuestas como las discrepancia posible. De todas formas, quede claro que de la lectura se desprenden algunas certezas, que se pueden concretar de este modo:

Para conocer quién es Jesús la fuente más adecuada son los Evangelios, los cuatro evangelios canónicos. Ninguno de los datos históricos extrabíblicos que conocemos es tan cercano a los hechos como lo son los cuatro evangelios; sin olvidar que cada uno de ellos narra de una forma concreta lo que transmiten de Jesús. Marcos, es el primero y el que presenta a figura de Jesús con un significado trascendente que sorprende a sus discípulos y a la gente; por eso comienza afirmando que Jesús es el Cristo (Mc 1,1). Mateo que dobla en extensión al de Mc, lo completa narrando la concepción sin intervención humana de su nacimiento en tiempos de Herodes y la infancia, de Belén a Nazaret en tiempo de Herodes y de su hijo (Mt 1-2). La orientación es la idea de cumplimiento de lo anunciado en la historia sagrada de Israel, sin olvidar los cinco discursos en los que organiza la enseñanza de Jesús. El final del evangelio de Mt indicaría que el cumplimiento se completa con la misión universal (Mt 28,20). Lucas y su obra en dos partes, Lc y Hch, indica que es la historia de Jesús, sus hechos y sus palabras, la que fundamenta la vida de la Iglesia. Jesús pertenece a la historia universal (Lc 2 -3) pero sobre todo es la historia de la salvación la que se anuncia desde Jerusalén hasta los extremos de la tierra (Lc 24,47 y Hch 1,8), porque Jesús es el que trae la salvación a todos.

38 P. GAMBERINI, "Il Gesù di Ratzinger", en *o. c.*, 611-612.

El evangelio de Juan tiene también un valor histórico, aunque en la investigación histórico formal fuera dejado a un lado en la clásica distinción entre Juan y los Sinópticos, sin olvidar que la presentación del ministerio de Jesús en Juan es muy diferente, lo mismo que la forma de hablar Jesús, en los discursos es muy diferente del estilo aforístico y parabólico de los Sinópticos, aunque se apoyan los discursos en dichos de Jesús; o la ausencia del anuncio del Reino de Dios, que parecería dejar el lugar a las afirmaciones “yo soy”, tan impresionantes como para que en los Sinópticos hayan pasado desapercibidas. Pero Juan ofrece una serie de grandes imágenes como indica el capítulo 8 del libro del Papa (pp. 287-335), y desde los estudios de C. H. Dodd la tradición histórica del evangelio de Juan ha sido valorada positivamente y se considera bien arraigado en la tradición³⁹. El libro del Papa ayuda en este sentido mantener la confianza en los evangelios como documentación histórica fiable, más que muchas de las reconstrucciones que se presentan como una historia crítica.

39 JAMES D. G. DUNN, “Jesús Remembered”, en *o. c.*, 164-167. Recientemente G. DE ROSA SJ, “Dai Vangeli a Gesù”, en *La Civiltà Cattolica*, n. 3780 (15 diciembre 2007), 528-540 valora los cuatro evangelios como los documentos históricos más antiguos y más completos sobre Jesús de Nazaret, frente a la menor importancia histórica de los apócrifos, y aun más respecto de los de tendencia gnóstica.

UNA LETTURA “CONTEMPLATIVA” DELL’ESISTENZA FILIALE DI GESÙ. ALLA “FONTE” DELL’ESPERIENZA CRISTIANA

VINCENZO BATTAGLIA

Pontificia Universidad Antonianum de Roma

RESUMEN

Uno de los objetos relevantes de la obra publicada por Benedicto XVI es el de llevar a los lectores a contemplar la existencia filial de Jesús. El artículo reflexiona sobre esta mirada al misterio íntimo e insondable de la existencia filial de Jesús en relación al Padre vivido en el Espíritu Santo. Existencia filial que es alimento y fuerza de la propia vida de la fe.

Palabras clave: Bienaventuranzas, Filiación divina, Padre Nuestro

ABSTRACT

One of the most relevant targets in the work published by Benedict XVI is that of giving the readers food for thought about Christ’s filial existence. The article reflects on the intimate and unfathomable mystery within Jesus Christ’s filial existence in relation to the Lord experienced within the Holy Spirit. Said filial experience is the necessary food and strength for a life of Faith.

Key words: The Beatitudes, Divine Affiliation, Our Father.

Introduco l’esposizione spiegando il motivo che sta alla base della scelta dell’argomento oggetto del presente contributo. A mio parere, uno degli obiettivi rilevanti dell’opera pubblicata da Benedetto XVI¹ è quello di condurre

¹ Nel testo faccio riferimento all’edizione italiana: JOSEPH RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano, Rizzoli, 2007.

i lettori a “contemplare”, con lo sguardo della fede e dell’amore, l’esistenza filiale di Gesù, il suo intimo, insondabile rapporto con il Padre vissuto nello Spirito Santo, per poterne trarre alimento e forza per la propria vita di fede. “La conoscenza che lega Gesù ai suoi – si legge nel contesto del capitolo ottavo – si trova all’interno della sua unione conoscitiva con il Padre. I suoi sono intessuti nel dialogo trinitario...” (p. 327). Sotto questo profilo, la trattazione è segnata da un sapiente intreccio tra riflessione teologica, sensibilità contemplativa ed esperienza spirituale, ed offre, pertanto, preziose indicazioni dottrinali e pedagogiche per una corretta impostazione della “mistica cristiana”, definita come segue:

“Essa non è anzitutto un immergersi in se stessi, ma incontro con lo Spirito di Dio nella parola che ci precede, incontro con il Figlio e lo Spirito Santo e così un entrare in unione con il Dio vivente, che è sempre sia dentro sia sopra di noi” (p. 161).

Nell’organizzare lo sviluppo dell’argomentazione, ho inteso soffermarmi su tre punti nodali: i tratti essenziali dell’esistenza filiale di Gesù; la necessità di esercitarsi nella condivisione dei suoi “sentimenti”, di cui siamo resi partecipi in forza dell’unione amorosa con Lui; la lettura della sua missione salvifica in chiave di teologia della croce.

I. “SOLTANTO COLUI CHE È DIO VEDE DIO: GESÙ”

Nell’Introduzione, intitolata: “Uno sguardo sul mistero di Gesù”, il Santo Padre affronta direttamente il punto centrale e irrinunciabile del discorso credente su Gesù di Nazaret: il suo rapporto assolutamente unico con il Padre, un rapporto immediato basato su un’unità profonda, che deve essere declinato secondo il linguaggio esperienziale del contatto, del colloquio “faccia a faccia”, un linguaggio che traduce, tramite il ricorso a questo denso simbolismo relazionale, il dato oggettivo di una conoscenza personale reciproca, diretta e perfetta. Il simbolismo relazionale del “faccia a faccia” è desunto dalla storia di Mosè, il quale, pur avendo parlato con Dio come con un amico, non ha vista esaudita, però, la propria richiesta di poterne contemplare direttamente la gloria (Es 33,18), cioè, di poter godere di una visione diretta di Dio, di una conoscenza immediata della sua parola e della sua volontà, senza intermediazioni, senza veli e senza ostacoli.

Quanto Mosè aveva domandato nella preghiera, era e resta una prerogativa esclusiva di quel profeta, simile a Mosè, che Dio aveva promesso di inviare in futuro (Dt 18,15; 34,10): Gesù di Nazaret, per la sua identità di Figlio unigenito di Dio, attestata in forma eccelsa dal vangelo di Giovanni, è colui nel quale e

grazie al quale si compie quella promessa. "Egli vive al cospetto di Dio, non solo come amico, ma come Figlio; vive in profonda unità con il Padre" (p. 26). La figura relazionale del "faccia a faccia" va collegata, con una rigorosa consequenzialità teologica, all'altra figura relazionale dell'"essere una cosa sola" (cfr. Gv 10,30; 17,11.21): il Padre e il Figlio Gesù stanno l'uno di fronte all'altro e, nello stesso tempo, stanno l'uno nell'altro, profondamente uniti da un legame di natura ontologica.

Proprio perché era ammaestrato e guidato da Dio, il "profeta" Mosè ha potuto svolgere il suo compito primario, quello di indicare al popolo la strada che conduce a Dio: per lui, davvero, il "parlare con Dio come con un amico" (p. 24) era la fonte da cui derivavano le sue opere, come pure la Legge da lui consegnata ad Israele. Se questo è accaduto per Mosè, nel caso di Gesù si deve affermare – certamente secondo tutta la differenza dovuta alla sua identità di persona divina – che la comunione filiale con il Padre, comunione di natura ontologica, era il fondamento e la fonte della sua dottrina, come pure delle sue opere, del suo comportamento, della sua missione rivelatrice e salvifica. Questa tesi – ripresa e spiegata più volte nel corso dei capitoli – svolge un ruolo fondamentale quando, per esempio, viene affrontata l'interpretazione del discorso della montagna, oggetto del quarto capitolo. Secondo l'impostazione data dall'evangelista Matteo, Gesù è il nuovo Mosè: salito sulla "montagna" – il nuovo, definitivo Sinai – egli proclama la nuova *Torah*, la *Torah* definitiva.

"«La montagna» è il luogo della preghiera di Gesù – del suo faccia a faccia con il Padre; proprio per questo è anche il luogo del suo insegnamento, che proviene da questo intimo scambio con il Padre" (p. 89).

Gesù propone il suo insegnamento come vera e propria parola che proviene direttamente da Dio e che, quindi, gode della stessa autorità della parola divina: questa autorità gli spetta di diritto, in quanto egli è il Figlio unigenito. Pertanto, il contenuto della pretesa da lui avanzata va enunciato come segue: "Gesù intende se stesso come la *Torah* – la parola di Dio in persona" (p. 137). In questo senso, il prologo di Giovanni non dice nulla di diverso da quanto afferma il Gesù del Discorso della montagna. "Il Gesù del quarto Vangelo e il Gesù dei sinottici è la stessa identica persona: il vero Gesù «storico»" (p. 138).

Allo stesso modo, commentando le grandi immagini giovanee, e, precisamente, l'immagine del pane, il Santo Padre riprende il confronto tra Mosè e Gesù (pp. 307-310) – che, a suo dire, costituisce il punto centrale da cui è partito e a cui ritorna di continuo (p. 308) – e, a un certo punto, sulla scorta di Gv 1,18, scrive:

"Soltanto Colui che è Dio, vede Dio: Gesù. Egli parla davvero a partire dalla visione del Padre, parla a partire dal dialogo ininterrotto con il Padre, un dialogo

che è la sua vita. Se Mosè ci ha mostrato e ha potuto mostrarci solo le spalle di Dio, Gesù è la Parola venuta da Dio, dalla contemplazione viva, dall'unità con Lui" (p. 309).

In sostanza, la tesi centrale del libro è racchiusa entro la grande inclusione dottrinale formata dall'Introduzione e dall'ultimo capitolo, il decimo, intitolato: "Le affermazioni di Gesù su se stesso", con cui egli "insieme vela e svela il mistero di sé" (p. 404). Qui vengono analizzati i due titoli "Figlio dell'uomo" e "Figlio" insieme all'espressione "Io Sono", che riprende il Nome rivelato da Dio a Mosè nella scena del rovetto ardente (Es 3,14; cfr. Is 43,10 ss.). È interessante notare che il titolo di "Figlio" – interpretato alla luce dell'inno di giubilo (Mt 11,25ss; Lc 10,21 ss) e della teologia giovannea – è posto in corrispondenza "all'appellativo di preghiera *Abbà – Padre*" (cfr. pp. 394. 405), con la conseguente sottolineatura che il senso complessivo è costruito sul collegamento che unisce la perfetta comunione conoscitiva tra il Figlio e il Padre con la loro perfetta comunione ontologica.

II. ENTRARE NEI "SENTIMENTI DI CRISTO" (FIL 2,5)

La frase scelta come titolo del paragrafo è desunta dal capitolo quarto, incentrato sul Discorso della montagna, e appartiene al commento sulla beatitudine dei puri di cuore (cfr. p. 120). L'affermazione, nella sua concisione, getta un ampio fascio di luce su un tratto tematico di grande rilievo, precisamente su ciò che appartiene allo specifico della «mistica» cristiana, definita dall'esperienza della vita in Cristo Gesù secondo Spirito: entrare nei sentimenti di Gesù, assimilarli e dividerli gradualmente, essere partecipi del suo modo di amare il Padre e i fratelli, per diventare conformi a Lui. Questa argomentazione ritorna nel capitolo successivo – dedicato alla preghiera del *Padre nostro* – che forma, insieme al precedente, un'unità tematica di grande interesse.

In questa sede, mi sembra importante far presente che il tema dei sentimenti di Gesù – unitamente all'inno di Fil 2,6-11 e, specialmente, alla prima parte che esplicita di quali sentimenti si tratta (2,6-8) – ritorna più di una volta negli insegnamenti di Benedetto XVI. Riporto due esempi significativi. Il primo appartiene al discorso tenuto in occasione di un'udienza generale:

"In ogni celebrazione domenicale dei Vespri la liturgia ci ripropone il breve ma denso inno cristologico della Lettera ai Filippesi. È l'inno ora risuonato che consideriamo nella sua prima parte, ove si delinea il paradossale «spogliamento» del Verbo divino, che depona la sua gloria e assume la condizione umana.

Cristo incarnato e umiliato nella morte più infame, quella della crocifissione, è proposto come un modello vitale per il cristiano. Questi, infatti – come si affer-

ma nel contesto – deve avere «gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù», sentimenti di umiltà e di donazione, di distacco e di generosità...L'elemento fondamentale di questa prima parte dell'inno mi sembra essere l'invito a entrare nei sentimenti di Gesù...»².

Il secondo esempio fa parte dell'omelia rivolta ai sacerdoti, ai diaconi e ai seminaristi nel corso della visita apostolica in Austria compiuta nel mese di settembre del 2007.

“Seguire Cristo – noi vogliamo seguirlo – seguire Cristo significa crescere nella condivisione dei suoi sentimenti e nell'assimilazione dello stile di vita di Gesù: è quanto ci dice la Lettera ai Filippesi: “Abbate gli stessi sentimenti di Cristo!” (cfr. 2,5). “Guardare a Cristo” è il motto di questi giorni. Nel guardare a Lui, il grande Maestro di vita, la Chiesa ha scoperto tre caratteristiche che risaltano nell'atteggiamento di fondo di Gesù. Queste tre caratteristiche – le chiamiamo con la Tradizione i consigli evangelici – sono divenute le componenti determinanti di una vita impegnata nella sequela radicale di Cristo: povertà, castità ed obbedienza”³.

Logicamente, secondo la lezione offerta soprattutto nel volume *Gesù di Nazaret*, la condivisione dei sentimenti di Gesù richiede una frequentazione assidua, tramite la meditazione, la preghiera e la contemplazione, della sua vicenda terrena tramandata dai vangeli; esige l'impegno a voler progredire nella conoscenza amorosa e sapienziale del suo “mistero”, a leggere attentamente quanto i vangeli ci svelano, con discrezione, sulla sua “biografia interiore” (cfr. p. 98).

1. “UNA NASCOSTA BIOGRAFIA INTERIORE DI GESÙ”: LE BEATITUDINI

“Il Discorso della montagna è diretto a tutto il mondo, nel presente e nel futuro, ma richiede tuttavia il discepolato e può essere compreso e vissuto solo nella sequela di Gesù, nel camminare con Lui” (p. 92). Questa considerazione, che chiude le battute introduttive del capitolo quarto, formula con chiarezza l'intenzione didattica e spirituale che ispira la riflessione attorno ai tre temi prescelti dall'autore: le Beatitudini, la *Torah* del Messia, il Padre nostro..

In particolare, per quanto riguarda le Beatitudini, esse esprimono nitidamente quel “rovesciamento dei valori” (p. 95) annunciato e praticato da Gesù

2 Udienda generale del 1° giugno 2005: *Insegnamenti di Benedetto XVI. I. 2005*, LEV, Città del Vaticano, 2006, 186-188. “Imparare a sentire come sentiva Gesù; conformare il nostro modo di pensare, di decidere, di agire ai sentimenti di Gesù. Prendiamo questa strada, se cerchiamo di conformare i nostri sentimenti a quelli di Gesù: prendiamo la strada giusta” (Udienda generale del 26 ottobre 2005: *Insegnamenti di Benedetto XVI. I.*, 713).

3 *L'Osservatore Romano*, 10-11 settembre 2007, 5.

con il suo messaggio incentrato sul Regno di Dio. Un messaggio – il suo “vangelo” – che non è solo comunicazione, ma possiede anche un valore “performativo”, cioè rende presente e operativo ciò che proclama: la signoria salvifica e misericordiosa di Dio, e così la sua parola è azione, forza efficace “che entra nel mondo salvandolo e trasformandolo” (p. 70). Se le Beatitudini si devono intendere non solo come qualificazioni pratiche, ma anche teologiche, dei discepoli, ciò è dovuto al fatto che Gesù conduce quanti lo seguono a guardare alla propria situazione “dal punto di vista della scala dei valori di Dio, che è diversa dalla scala dei valori del mondo” (p. 95). Certamente, egli lo fa a partire dalla propria esperienza e dando loro l’esempio: in questo senso, il Santo Padre ricorre con accuratezza al noto principio, sotteso all’insegnamento morale del Nuovo Testamento, che porta a leggere l’imperativo etico alla luce e sulla base dell’indicativo cristologico, precisamente della comunione con Cristo vissuta nello Spirito Santo. Per questo scrive, lapidariamente, che le Beatitudini hanno valore per il discepolo “perché prima sono state realizzate prototipicamente in Cristo stesso” (p. 97). “Prototipicamente” significa, secondo una corretta interpretazione dell’antropologia teologica condotta in chiave cristocentrica, che davvero Gesù ha praticato i valori prospettati dalle Beatitudini in modo così perfetto, ma anche così assolutamente unico che solo grazie alla vita di unione con Lui, ricevendo il dono di essere partecipi dei suoi sentimenti, i discepoli possono credere in quei valori e comportarsi secondo quei valori. Entro questo ampio orizzonte di senso trova la sua collocazione logica l’affermazione che ha ispirato il titolo di questa prima sezione del secondo paragrafo:

“Chi legge con attenzione il testo di Matteo si rende conto che le Beatitudini sono come una nascosta biografia interiore di Gesù, un ritratto della sua figura. Egli, che non ha dove posare il capo (cfr. Mt 8,20), è il vero povero; Egli, che può dire di sé: venite a me perché sono mite e umile di cuore (cfr. Mt 11,29), è il vero mite; è il vero puro di cuore e per questo contempla senza interruzione Dio. È l’operatore di pace, è Colui che soffre per amore di Dio: nelle Beatitudini si manifesta il mistero di Cristo stesso, ed esse ci chiamano alla comunione con Lui” (p. 98).

“Nelle Beatitudini si manifesta il mistero di Cristo stesso”: la portata teologica dell’affermazione è assai trasparente, e induce a esercitarsi, con perseveranza, in quella lettura sapienziale dei racconti evangelici che conduce a scoprire, entro il loro tessuto narrativo, il modo in cui Gesù ha vissuto, in forma certo assolutamente originale, i “valori” e gli “atteggiamenti” delineati dalle Beatitudini. In questo senso – precisamente, in base alla convinzione che la cristologia diretta “è un elemento costitutivo del Discorso della montagna” (p. 115) – il Santo Padre traccia un percorso di studio e di meditazione ricco di spunti – con precisi rimandi al vangelo del Regno di Dio – in cui non mancano

le applicazioni al vissuto ecclesiale e personale. Va notato, allora, che la beatitudine dei perseguitati a causa della giustizia e, quindi, a causa di Gesù (Mt 5,10-12), è quella dove "l'annuncio di Lui emerge chiaramente come il centro della storia" (p. 115): infatti Lui, nella sua condizione di Crocifisso, è il giusto perseguitato di cui parlano soprattutto i carmi del Servo di Dio (cfr. p. 114).

Inoltre – e questo è molto interessante – Benedetto XVI richiama l'attenzione sul contributo che è stato dato e viene dato continuamente, alla Chiesa e nella Chiesa, dalle tante figure di santi che hanno messo in pratica le Beatitudini, attuando con grande generosità il "radicalismo" evangelico. "I santi sono gli autentici interpreti della Scrittura", scrive testualmente. E aggiunge:

"Il significato di un'espressione si rende comprensibile in modo più chiaro proprio nelle persone che ne sono state completamente conquistate e l'hanno realizzata nella propria vita. L'interpretazione della Scrittura non può essere una faccenda puramente accademica e non può essere relegata nell'ambito esclusivamente storico. La Scrittura porta in ogni suo passo un potenziale di futuro che si dischiude solo quando le sue parole vengono vissute e sofferte fino in fondo" (p. 102).

Questa affermazione è incastonata entro le pagine dedicate a Francesco d'Assisi nel contesto del commento sulla beatitudine dei poveri in spirito (pp. 102-104), e mi ha fatto pensare immediatamente ad una considerazione che si trova nella *Leggenda Maggiore* scritta da San Bonaventura da Bagnoregio. Qui si legge che, tra i vari doni soprannaturali ricevuti, San Francesco godeva anche di una comprensione straordinaria delle Sacre Scritture: "il suo ingegno, puro da ogni macchia, penetrava il segreto dei misteri e, dove la scienza dei maestri resta esclusa, egli entrava con l'affetto dell'amante"⁴.

Anche le pagine dedicate alla beatitudine dei puri di cuore (Mt 5,8) denotano un forte accento spirituale. Come si evince dalla tradizione biblica – per esempio, dai Salmi 15 e 24 – l'essere umano, se vuole vedere Dio, deve essere totalmente puro, sia interiormente che esteriormente: nel corpo, nell'anima, nella mente, nell'affettività. Ma, sulla bocca di Gesù, la beatitudine acquista una profondità del tutto inedita.

"Fa parte della sua natura specifica il vedere Dio, lo stare faccia a faccia davanti a Lui, in continuo scambio interiore con Lui – vivere l'esistenza di Figlio. Così l'espressione assume una valenza profondamente cristologica. Noi vedremo Dio quando entreremo nei «sentimenti di Cristo» (Fil 2,5). La purificazione del cuore si realizza nella sequela di Cristo, nell'unificazione con Lui. «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me...» (Gal 2,20)" (p. 120).

4 *LegM XI, 1 (Fonti Francescane. Nuova edizione, a cura di E. Caroli, Editrici Francescane, Padova, 2004, n.1187).*

Da queste battute, assai dense, emerge un preciso orientamento esperienziale: solo condividendo i sentimenti del Signore Gesù – segnalati dalle beatitudini – il discepolo può accedere alla grazia di dividerne anche la relazione con il Padre e, quindi, di conoscere e amare, in Lui, il Padre di cui egli è il rivelatore definitivo, l'icona/immagine perfetta. Tra questi sentimenti il Santo Padre menziona lo svuotamento, l'abbassamento e l'autoumiliazione enunciati nella prima parte dell'inno della lettera ai Filippesi (Fil 2,6-8), istituendo un preciso raccordo di corrispondenza tra la discesa del servizio umile e amoroso e l'ascesa a Dio, appunto secondo la logica paradossale che qualifica l'evento dell'Incarnazione, per cui in Gesù Cristo Dio si rivela discendendo, abbassandosi fino alla morte di croce. Di conseguenza, la novità sconvolgente della mistica cristiana consiste in questo: "l'ascesa a Dio avviene nell'accompagnarlo in questa discesa" (p. 121).

2. LA PREGHIERA DI GESÙ E IL PADRE NOSTRO

La prima parte dell'opera *Gesù di Nazaret* si chiude con un'affermazione che vuole far risaltare il radicamento neotestamentario della confessione di fede promulgata a Nicea: il termine *homooúsios* "non ha ellenizzato la fede, non l'ha gravata di una filosofia estranea, bensì ha fissato proprio l'elemento incomparabilmente nuovo e diverso che era apparso nel parlare di Gesù con il Padre" (p. 405). La frase "nel parlare di Gesù con il Padre" richiama espressamente la preghiera. Ora, è significativo – a mio parere – che il volume si chiuda così come si è aperto, cioè con la sottolineatura sulla preghiera di Gesù che è e resta, nell'argomentazione sviluppata da Benedetto XVI, un dato essenziale per poter comprendere "il mistero di Gesù", la sua esistenza filiale.

"Questo «pregare» di Gesù è il parlare del Figlio con il Padre in cui vengono coinvolte la coscienza e la volontà umane, l'anima umana di Gesù, di modo che la «preghiera» dell'uomo possa divenire partecipazione alla comunione del Figlio con il Padre" (pp. 27-28).

La preghiera accompagna e alimenta costantemente l'attività messianica di Gesù, dall'esordio coincidente con il battesimo ricevuto per mano di Giovanni Battista fino all'atto conclusivo avvenuto sul patibolo della croce. "L'insieme dell'operare di Gesù scaturisce dalla sua preghiera, è da essa sostenuto" (p. 161): secondo questa prospettiva, l'autore non tralascia mai di mettere in rilievo, nei momenti opportuni, l'atteggiamento orante di Gesù. Così, nella trama discorsiva del capitolo sesto, incentrato sulla vocazione e sulla missione dei Dodici, ricorda che "la chiamata dei discepoli è un evento di preghiera; essi vengono, per così dire, generati nella preghiera, nella dimestichezza col Padre" (p. 204). Nel caso poi

della Trasfigurazione scrive esplicitamente che si tratta di un avvenimento di preghiera, in quanto "diventa visibile ciò che accade nel dialogo di Gesù con il Padre: l'intima compenetrazione del suo essere con Dio, che diventa pura luce" (p. 357).

Dopo questo sguardo complessivo sulla preghiera di Gesù, mi soffermo ora sul capitolo quinto riservato interamente alla "Preghiera del Signore".

Alcune premesse di ordine pedagogico permettono di inquadrare nel modo giusto l'insegnamento dato da Gesù. Il dialogo con Dio – insegna il Santo Padre – è essenziale nella e per la relazione con Lui; e questo dialogo comporta la conoscenza reciproca, il chiamarsi per nome. Potersi rivolgere a Dio con il nome di "Padre" – conoscendone quindi il vero volto rivelato dal Figlio Gesù Cristo – significa avere chiaro e presente, dentro di sé – nel fondo dell'anima – l'orientamento verso Dio (cfr. pp. 157-161). Solo così si è in grado di sperimentare la preghiera autentica, "il silente, interiore stare con Dio" (p. 159). Da parte sua Gesù insegna a pregare innanzitutto dando l'esempio; sorge spontanea, allora, la domanda: "Signore, insegnaci a pregare..." (Lc 11,1). L'evangelista Luca mette così in relazione il *Padre nostro* con la preghiera personale di Gesù, per cui si deve riconoscere che, con le parole del *Padre nostro*, Gesù trasmette i suoi pensieri, comunica i suoi sentimenti e – così facendo – plasma, educa il cuore dei discepoli a vivere un'autentica relazione filiale con Dio:

"...le parole del *Padre nostro* indicano la via verso la preghiera interiore, rappresentano orientamenti fondamentali per la nostra esistenza, vogliono conformarci a immagine del Figlio. Il significato del *Padre nostro* va oltre la comunicazione di parole di preghiera. Vuole formare il nostro essere, vuole esercitarci nei sentimenti di Gesù (cfr. Fil 2,5)" (p. 162).

A questa affermazione, già di per sé assai eloquente, ne segue un'altra, più intensa sotto il profilo spirituale, con cui Benedetto XVI dichiara che solo in forza dell'unione intima con il Signore – pregando insieme a Lui e adeguando la propria mente alla sua voce – si arriva a scandagliare la ricchezza nascosta di questa meravigliosa preghiera.

"E ognuno di noi, con il suo rapporto del tutto personale con Dio, può trovarsi accolto e custodito in questa preghiera" (p. 163).

Stupenda e raffinata osservazione, che insegna a percepire come la preghiera sia il luogo e il tempo in cui si fa esperienza di trovarsi nel "seno" del Padre (cfr. Gv 1,18), abbracciati da Lui e racchiusi, custoditi entro l'intimità insondabile del suo cuore, della sua tenerezza paterna. Come Gesù, certamente, ma – prima di tutto – insieme a lui e grazie alla sua mediazione rivelativo-salvifica, attingendo dalla sua "pienezza" (cfr. Gv 1,16) ma stando a contatto diretto con lui, con il suo "cuore", come ha fatto il discepolo che egli amava (Gv 13,25). Infatti – ritorno ora al commento che si trova nel testo – il *Padre*

nostro, essendo una preghiera di Gesù, “si dischiude a partire dalla comunione con Lui... e così, sullo sfondo delle domande c’è sempre Gesù...” (p. 165).

Le pagine contenenti la meditazione sull’invocazione iniziale e sulle sette domande che compongono il testo del *Padre nostro* secondo la redazione matteana sono, a mio parere, la parte più efficace di tutto il libro sotto il profilo dell’osmosi tra riflessione cristologica ed esperienza spirituale (cfr. pp. 175-201). La dottrina è percorsa da un intenso afflato interiore, il pensiero è talmente incisivo da costringere a fermarsi per gustare e interiorizzare le idee. Scelgo due suggerimenti, tra i tanti.

L’analisi dell’invocazione iniziale si conclude con una accentuazione su ciò che distingue Gesù da noi, in rapporto a Dio: solo Lui, in forza della sua identità di Figlio unigenito, poteva dire “Padre mio”; noi, invece, dobbiamo dire “Padre nostro”. Infatti, “solo nel «noi» dei discepoli possiamo dire «Padre» a Dio, perché solo mediante la comunione con Gesù Cristo diventiamo veramente «figli di Dio»” (p. 171). In secondo luogo, con il commento della domanda: “sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra”, l’attenzione si concentra ancora una volta sull’obbedienza messa in atto da Gesù. Dopo aver citato Gv 4,34 il Santo Padre osserva: “essere una cosa sola con la volontà del Padre è la fonte della vita di Gesù” (p. 180). Ma l’apporto più originale è il collegamento istituito con la lotta interiore affrontata da Gesù nell’Orto degli ulivi: a partire da qui, e alla luce di Eb 5,7 e 10,5 ss., si desume che

“l’intera esistenza di Gesù è riassunta nella parola: «Ecco io vengo, per fare la tua volontà». Solo così comprendiamo pienamente la parola: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato»” (p. 181).

III. IL FIGLIO DI DIO “DISCESO” FINO ALLA MORTE DI CROCE

Nell’impianto dell’argomentazione sviluppata nel libro il mistero della croce è menzionato fin dalle pagine dedicate all’avvenimento che introduce la missione pubblica di Gesù: il battesimo ricevuto per mano di Giovanni. Sottomettendosi a questo rito purificatore, Gesù prende su di sé il peccato del mondo, “dà inizio alla sua attività prendendo il posto dei peccatori. La inizia con l’anticipazione della croce” (p. 38). Sotto questo profilo, anche la tradizione giovannea relativa all’“agnello di Dio” interpreta “il carattere... di teologia della croce del battesimo di Gesù, della sua discesa nelle profondità della morte” (p. 43). Gli accenni alla teologia della croce si incontrano più volte nel corso dei capitoli, e sono funzionali a mettere in luce le modalità e le conseguenze della dimensione chenotica inerente all’evento dell’Incarnazione, sulla scorta specialmente di Fil 2,6-8 e della teologia giovannea.

Così, analizzando il racconto delle tentazioni, il Santo Padre mette in evidenza "la lotta interiore" sostenuta da Gesù nel corso della sua vicenda terrena contro tutti i travisamenti dell'incarico messianico affidatogli da Dio; travisamenti che, invece, si presentavano come i suoi veri adempimenti. Il Salvatore, che agisce in piena comunione di volontà con il Padre, quale Messia ripieno dello Spirito di Dio e Figlio prediletto, "deve entrare nel dramma dell'esistenza umana, attraversarlo fino in fondo, per ritrovare così la "pecorella smarrita", caricarsela sulle spalle e ricondurla a casa" (p. 48). Sulla scorta di quest'ultima idea, non si può non far notare la forza argomentativa insita nell'analisi della domanda del *Padre nostro* sul perdono, che è, come anche le altre domande, "una preghiera cristologica":

"Ci ricorda Colui che per il perdono ha pagato il prezzo della discesa nella miseria dell'esistenza umana e della morte in croce. Così ci invita innanzitutto alla gratitudine e poi anche a smaltire con Lui il male mediante l'amore, a consumarlo soffrendo" (p. 192).

Lo sguardo interpretativo va allora, senza interruzioni, dal deserto all'Orto degli ulivi e alla morte sulla croce: c'è infatti un pensiero unitario che lega tra loro le considerazioni presenti nel capitolo secondo riguardante le tentazioni nel deserto, quelle riguardanti la domanda del *Padre nostro*: "e non c'indurre in tentazione" contenute nel capitolo quinto (cfr. pp. 192-197), come pure quelle intessute nel capitolo sul messaggio delle parabole. Le parabole, nel mettere in risalto la fecondità insita nell'apparente fallimento dei profeti, fanno parte anch'esse del mistero della croce (cfr. pp.225-230). In verità, osserva l'autore, "nelle parabole, Gesù non è solo il seminatore che sparge il seme della parola di Dio, ma è seme che cade nella terra per morire e così dare frutto" (p. 227).

In particolare, per quanto attiene alle prove e alle tentazioni affrontate da Gesù per compiere fedelmente la propria missione salvifica, siamo invitati a considerare che egli supera la prova pregando, e con la sua obbedienza amorosa a Dio proclama, in modo inequivocabile, la verità che appartiene all'essenza del suo messaggio incentrato sulla sovranità escatologica e salvifica di Dio: riconoscere il primato assoluto di Dio, il quale, in Gesù, "è Colui che opera e regna – regna in modo divino, cioè senza potere mondano, regna con l'amore che va «sino alla fine» (Gv 13,1), sino alla croce" (p. 84). La sua potenza si manifesta pienamente proprio nella modalità dell'amore crocifisso – "il fuoco dell'amore crocifisso" –, perché Egli ha deciso di parlare agli uomini molto da vicino, "da uomo agli uomini", scendendo "fin nel profondo delle loro sofferenze" (p.90): e Gesù, nel compiere la sua missione, passa continuamente dal "salire" al Padre, immergendosi nella comunione orante con Lui, al "discendere" nelle profondità del dramma della storia umana, "nella comunione di vita e di sofferenza con gli uomini" (p. 91). Ai discepoli, allora, è richiesto di condividere in tutto e per

tutto la sorte del Maestro, nella consapevolezza che “i paradossi presentati da Gesù nelle Beatitudini esprimono la vera situazione dei discepoli nel mondo” (p. 95), per cui “nei suoi inviati Cristo continua a soffrire, il suo posto è sempre la croce. Ma tuttavia egli è irrevocabilmente il Risorto” (p. 96).

Come ho detto più sopra, gli accenni e i rimandi alla teologia della croce si incontrano un po' dovunque nel testo. In questa sede, ritengo opportuno menzionare, prima di concludere, due considerazioni inscritte nella trama discorsiva dell'ultimo capitolo che riguarda le affermazioni di Gesù su se stesso. Nel contesto dell'esposizione sul tema del Figlio dell'uomo, Benedetto XVI mette in risalto un dato che, sulla base dell'esegesi più antica, rappresenta “il fulcro” della coscienza che Gesù aveva di se stesso (p. 381): identificandosi sia con il futuro giudice universale, sia con il servo di Dio sofferente, egli conduce a riflettere sulla sua persona tramite il criterio della compenetrazione, dell'unità interna tra la passione e la gloria, tra la chenesi e la futura esaltazione quale motivo ricorrente dei suoi discorsi e delle sue azioni (cfr. pp. 376-384).

Infine, per quanto attiene l'espressione “Io Sono”, il percorso argomentativo si conclude con un preciso richiamo al mistero della croce. In sostanza, spiega l'autore, se Gesù – secondo il racconto giovanneo, ma anche secondo Marco (6,50) – riferisce a se stesso questa autopresentazione divina, se egli usa per definire se stesso le medesime parole di Dio, lo fa in ragione della relazione che ha con il Padre: “in tutto il suo essere non è altro che rapporto con il Padre” (p. 399). Per cui davvero in lui si può sperimentare in senso pieno la presenza di Dio. Ma questo rapporto con il Padre, questo essere del tutto dedito a lui e alla sua volontà, diventano riconoscibili solo nell'ora tragica e gloriosa della croce. Rifacendosi appunto a Gv 8,28, il Santo Padre scrive:

“Sulla croce il suo essere il Figlio, il suo essere una cosa sola con il Padre, diventa riconoscibile. La croce è la vera «altezza». È l'altezza dell'amore «sino alla fine» (Gv 13,1); sulla croce Gesù è all' «altezza» di Dio, che è Amore. Lì si può «conoscerlo», si può capire l' «Io Sono». Il rovetto ardente è la croce. La suprema pretesa di rivelazione, l' «Io Sono» e la croce di Gesù sono inseparabili” (p. 399).

PER PROSEGUIRE NELLA LETTURA...

Più che tentare una conclusione – che, tra l'altro, non conviene redigere perché si attende ancora la pubblicazione della seconda parte del libro – intendo ritornare sul tema della comunione con il Signore Gesù, vissuta nella fede, speranza e carità, quale “fonte” da cui ogni discepolo attinge fecondità e vita. Gli spunti che propongo provengono dalla lettura del capitolo ottavo, dove sono illustrate le grandi immagini del vangelo di Giovanni: l'acqua, la vite e il vino, il pane, il pastore.

Il lettore o la lettrice che prendono in mano il testo del Santo Padre si sentono invitati, con un ragionamento persuasivo, a volgere lo sguardo verso il Signore Crocifisso e Risorto per attingere da lui – “da questa sorgente dell'amore che si è donato e si dona” (p. 289) – l'acqua viva che tutto feconda. Quando diventa una cosa sola con Cristo, allora il fedele partecipa della sua fecondità. “L'uomo credente che ama con Cristo diventa un pozzo che dona vita” (p. 289).

Veramente i discepoli possono portare frutto solo se rimangono in Gesù, se restano uniti a lui come i tralci alla vite. La vite, il vino, il miracolo di Cana, il discorso sul pane di vita...l'Eucaristia: il passaggio logico è tanto spontaneo quanto coerente. Ne scaturisce una riflessione sul mistero eucaristico veramente efficace, anche per la preferenza data alla simbologia nuziale, che si presta molto bene a valorizzare il carattere unitivo del “sacramentum caritatis”. Così leggiamo che, dietro la preghiera della Chiesa, il Signore anticipa nell'Eucaristia il suo ritorno, “viene già ora, celebra già ora le nozze con noi” (pp.293-294), facendoci andare, al contempo, verso la sua “ora” di cui ha parlato a Cana, verso il nostro futuro definitivo coincidente con la sua Parusia.

Allo stesso modo, anche la parabola della vite e dei tralci ha uno sfondo eucaristico.

“Rimanda al frutto portato da Gesù: il suo amore che si dona sulla croce, che è il nuovo vino pregiato destinato al banchetto nuziale di Dio con gli uomini”(p. 304).

Allora, la partecipazione all'Eucaristia comporta l'esperienza di portare frutto con Cristo e grazie a Lui, e questo frutto è l'amore che “con Lui, accetta il mistero della croce e diventa partecipazione alla sua autodonazione” (p. 305). Ciò comporta, però, l'impegno per la conversione, lasciandosi purificare e sanare da Lui.

“La purificazione e il frutto vanno insieme; solo attraverso le purificazioni di Dio possiamo portare un frutto che sfoci nel mistero eucaristico, conducendo così alle nozze che costituiscono l'obiettivo di Dio con la storia” (p. 305).

Infine, dopo aver sottolineato l'intreccio sapiente tra la teologia dell'incarnazione e la teologia della croce. Benedetto XVI – traendo le debite conseguenze dalla dottrina presente nel discorso sul pane di vita riportato nel capitolo sesto del vangelo di Giovanni – afferma:

“il discorso del pane pronunciato da Gesù, da una parte, orienta il grande movimento dell'incarnazione e della via pasquale verso il sacramento in cui incarnazione e Pasqua sempre coesistono, ma, dall'altra, inserisce così anche il sacramento, la santa Eucaristia, nel grande contesto della discesa di Dio verso di noi e per noi” (p. 313).

JESÚS COMO FUENTE DE LA REVELACIÓN. REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE REVELACIÓN EN LA OBRA *JESÚS DE NAZARET* DE S.S. BENEDICTO XVI (J. RATZINGER)

RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARIÑO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

El Santo Padre Benedicto XVI es conocido por su enorme conocimiento teológico, desde el principio de su ministerio sacerdotal destacó en su labor como profesor de teología. En su obra *Jesús de Nazaret* el Papa vierte su visión personal sobre el misterio del Verbo encarnado. En el centro de su obra, como fuente de la revelación, aparece el misterio de la encarnación (Jn 1, 1-18), por el cual Jesús se manifiesta como “el nuevo Moisés” que tenía que venir al mundo, el profeta que habla con Dios cara a cara como un amigo y que revela el misterio de Dios a la humanidad. En su obra también hace mención de otras cuestiones relacionadas con la Teología Fundamental, teniendo como base la Sagrada Escritura, y sobre todo los evangelios como fuente histórica de la persona de Jesucristo.

Palabras clave: Autoridad, Encarnación, Filiación divina, Jesús, Moisés, Razón, *Torá*, Unión hipostática, Visión.

ABSTRACT

The Holy Father Benedict XVI is known by his great theological understanding, since the beginning of his priestly ministry pointed in his work like teacher of theology up. In his book *Jesus of Nazareth* the Pope explains his personal point of view about the mystery of the Word made flesh. In the middle of his book, like the fountain of the Revelation, it appears the mystery of incarnation (John 1, 1-18), by means which Jesus shows himself like “the New Moses” that had to come to the world, the Prophet that talks with God face to face like a friend and the one that reveals the mystery of God to humanity. In his work the Pope speaks about other questions in relation with the Fun-

damental Theology, having Pope Benedict like fundament the Holy Scripture, and over all the gospels how the historic spring of Jesus Christ Person.

Key words: Authority, Divine filiation, hypostatic union, incarnation, Jesus, Moses, Reason, *Torah*, Vision.

En una página de su obra *Jesús de Nazaret* Benedicto XVI hace esta confesión: “El punto central del que hemos partido en este libro, y al que siempre volvemos, es que Moisés hablaba cara a cara con Dios, «como un hombre habla con su amigo» (Ex 33, 11; cf. Dt 34, 10)”¹. Para nuestra sorpresa, el Santo Padre no parte de ninguna difícil hipótesis teológica para fundamentar el papel de Jesús como revelador, sino que se va apoyar en la Palabra de Dios transmitida en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Ya en la introducción, que titula *Una primera mirada al misterio de Jesús*, afronta la cuestión del papel de Jesús como revelador partiendo de una lectura tipológica de la Escritura: Moisés es el tipo que prefigura a Jesús (el antitipo), y todas las cualidades del tipo se ven superadas ampliamente por el antitipo. La analogía entre Moisés y Jesús se desarrolla por todo el texto. Además, a lo largo de las densas páginas de la obra del Santo Padre aparecen otras alusiones a la teología de la revelación, en particular la centralidad del misterio de la encarnación (cf. Jn 1, 14), que es el nudo explicativo de la función reveladora de Jesús de Nazaret. No obstante, nuestra intención es analizar sólo el aspecto que toca a la teología de la revelación, sabiendo que dejamos muchos aspectos sin profundizar.

I. ALUSIONES A LA REVELACIÓN NATURAL

Antes de entrar en la cuestión de la revelación sobrenatural traída por Jesucristo, nos preguntamos si el Santo Padre aborda la cuestión de la revelación natural o acceso racional al conocimiento de la realidad divina. Sabemos que el Concilio Vaticano I² define este método o camino para conocer a Dios. En el libro del Papa descubrimos un atisbo de este camino en el apartado dedicado a la petición del Padrenuestro *Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo*,

1 BENEDICTO XVI (J. RATZINGER), *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid, La esfera de los libros, 2007, 313. A partir de ahora lo citaremos JdN más la página correspondiente.

2 El Vaticano I define que el hombre tiene capacidad natural para conocer a Dios por medio de la razón: “por la luz natural de la razón humana, Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de las cosas creadas; porque desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles se hacen visibles a la luz de la inteligencia humana de los hombres por medio de los seres que ha creado” (Cap. 2, D 3004; Canon 1, D 3026).

en la que el autor se plantea cómo puede el hombre llegar a conocer la voluntad de Dios. Benedicto XVI acude a la doctrina de la Sagrada Escritura donde se afirma que el hombre, en lo más íntimo, conoce la voluntad de Dios, pues la conciencia es “una comunión de saber con Dios profundamente inscrita en nosotros (cf., p. ej., *Rm* 2, 15)”³. Aquí aparece una clara alusión a la conciencia como lugar eminente para llegar al conocimiento de Dios, un camino que fundamenta brillantemente el Cardenal Newman⁴. Según el Papa, “en la tradición cristiana, «conciencia» significa con-ciencia: es decir, que nosotros, nuestro ser, está abierto, puede escuchar la voz del mismo ser, la voz de Dios... En el hondón de nuestro ser podemos percibir no sólo las necesidades del momento, no sólo las cosas materiales, sino escuchar la voz del mismo Creador, y así se conoce lo que es bueno y lo que es malo. Pero, naturalmente, esta capacidad de escucha ha de ser educada y desarrollada”⁵.

Pero el Papa reconoce la dificultad de este camino, pues a lo largo de la historia la conciencia ha quedado como una débil llama, casi sofocada por lo prejuicios humanos. Esa es una de las razones que han llevado a Dios a hablar en la historia con palabras objetivas, que nos preceden, pues nuestro conocimiento interior estaba excesivamente nublado (cf. *Rm* 1, 21). El núcleo de esta revelación es el Decálogo que, más que palabras impuestas al hombre desde fuera, son la revelación de la misma naturaleza divina y la explicación, por tanto, de la verdad de nuestro ser. Dice el Papa: “creo que los Diez Mandamientos siguen teniendo un valor prioritario, en el que vemos los grandes indicadores del camino”⁶.

No obstante, la conciencia también atestigua que nuestro ser procede de Dios, y esto es una preparación a la revelación, pues al proceder de Dios nuestro ser podemos ponernos a buscar la voluntad de Dios con una actitud de apertura⁷.

II. EL DESARROLLO DE LA ANALOGÍA MOISÉS-JESÚS

1. LA PROFECÍA DE MOISÉS Y SUS LÍMITES

El Papa comienza su obra refiriéndose a una promesa mesiánica innovadora que se halla en el Deuteronomio y que tiene una importancia decisiva para

³ JdN, 183.

⁴ Al respecto de puede leer: R. PIÑERO MARIÑO, “Los preámbulos de la fe en la obra de J. H. Newman”, en *Diálogo Ecuménico*, 40 (2005), 27-31, donde se aporta bibliografía. El mismo Santo Padre cita a Newman en su obra, JdN, 196.

⁵ BENEDICTO XVI, *Rezar, curar y anunciar: tres imperativos esenciales del sacerdote (24-7-2007)*, en *Ecclesia*, N° 3387 (10 de noviembre de 2007), 19.

⁶ *Ib.*, 20.

⁷ Cf., JdN, 182-184.

entender la figura de Jesús. Se trata de la promesa de un nuevo Moisés, al cual se considera el gran profeta de Israel: “El Señor, tu Dios, te suscitará un profeta como yo de entre tus hermanos. A él le escucharéis” (Dt 18, 15). Parece que esto anuncia la institución profética en Israel, pero al final del Deuteronomio se vuelve otra vez sobre la promesa, dando un giro sorprendente que otorga a la figura del profeta anunciado su verdadero sentido: “Pero no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara” (Dt 34, 10). La promesa sobre el nuevo profeta no se ha cumplido, y se ve claro que Dt 18, 15 anunciaba un nuevo Moisés. ¿Cuál era la característica fundamental de Moisés? Lo peculiar y esencial de esta figura era que había tratado con el Señor “cara a cara”, había hablado con el Señor como charlan entre sí los amigos (cf. Ex 33, 11). Y este es el punto decisivo que distingue a Moisés: “que ha hablado con Dios como un amigo: sólo de ahí podían provenir sus obras, sólo de esto podía proceder la Ley que debía mostrar a Israel el camino a través de la historia”⁸.

¿Qué perspectiva abre la expresión “no surgió en Israel otro profeta como Moisés” (Dt 34, 10)? Hace que Israel mire hacia el futuro, al final de los tiempos, con la esperanza de que en el momento oportuno surgirá un nuevo Moisés, cuya peculiaridad será que tratará a Dios como con un amigo, cara a cara. Es decir, explica Benedicto XVI, que “su rasgo distintivo es el acceso inmediato a Dios, de modo que puede transmitir la voluntad y la palabra de Dios de primera mano, sin falsearla. Y esto es lo que salva, lo que Israel y la humanidad están esperando”⁹.

Después de poner de relieve esta característica fundamental del nuevo Moisés, el Santo Padre acude al Éxodo para poner de relieve la *limitación* que existe en la relación de Moisés con Dios. Se refiere Ratzinger a la petición que Moisés hace a Dios en Ex 33, 18-23. Moisés pide ver el rostro de Dios (su “gloria”), pero no se le permite. Cuando Dios pasa a su lado, Moisés se esconde en la hendidura de una roca, y sólo puede ver, al final, su espalda. Con esto queda claro que el acceso inmediato de Moisés a Dios tiene sus límites, pues no puede ver el rostro de Dios. De tal manera que la promesa del nuevo Moisés, “lleva en sí una expectativa mayor todavía no explícita: al último profeta, al nuevo Moisés, se le otorga el don que se niega al primero: ver real e inmediatamente el rostro de Dios y, por ello, poder hablar basándose en lo que ve plenamente y no sólo después de haberlo visto de espaldas”¹⁰. Esto significa que el nuevo

8 JdN, 26.

9 JdN, 27.

10 JdN, 28.

Moisés será el mediador de una Alianza superior a la que trajo Moisés en el Sinaí (cf. Hb 9, 11-24).

2. LOS DIVERSOS ASPECTOS DE LA ANALOGÍA MOISÉS-JESÚS

2.1. La analogía en el Sermón del Monte: Jesús como la nueva Torá

En el Sermón del Monte (Mt 5-7), Mateo nos presenta a Jesús como el nuevo Moisés, cumpliendo la promesa del Deuteronomio. En la introducción del Sermón (Mt 5, 1) destacan dos signos:

1) Jesús se sienta para enseñar, que es un gesto propio de la autoridad del maestro y se sienta en la “cátedra” (cf. Mt 23, 2) del monte. Lo hace para enseñar como maestro de Israel y de todos los hombres, es el Moisés más grande que extiende la Alianza a todos los pueblos.

2) El monte significa “la montaña” de la revelación, el nuevo Sinaí. “«La montaña» es el lugar de oración de Jesús, donde se encuentra cara a cara con el Padre; por eso es precisamente el lugar en el que enseña su doctrina, que procede de su íntima relación con el Padre. «La montaña», por tanto, muestra por sí misma que es el nuevo, el definitivo Sinaí”¹¹. En este monte se cumple la vivencia de Elías en el Sinaí, que no vio a Dios en los fenómenos impresionantes de la naturaleza, sino en una brisa suave y silenciosa (cf. 1 Re 19, 1-3).

Con esto el Papa quiere establecer una consecuencia de mucho peso: el “Sermón de la Montaña” es la nueva *Torá* que Jesús trae, pues “es Él mismo la *Torá* viva de Dios”¹². Moisés tuvo que sumergirse en la oscuridad de Dios en la Montaña para traer su *Torá*, y también Jesús trae su *Torá* tras una previa inmersión en la comunión con el Padre¹³. Pues del Mesías se esperaba también que trajera su propia *Torá*. Esto parece insinuarlo el mismo Pablo en Gal 6, 2, cuando habla de la “ley de Cristo”, que es la libertad, pero una libertad que entra en contradicción con todo lo que esclaviza al hombre (cf. Gal 5). Esto indica que la *Torá* del Mesías, de Jesús, es totalmente nueva, y por eso “da cumplimiento” a la *Torá* mosaica.

Después de las bienaventuranzas (Mt 5, 1-12), se desarrolla la *Torá* del Mesías (Mt 5, 17-7, 27). Pero, ¿cómo es esta nueva *Torá*? Las primeras palabras de Jesús son sorprendentes, y muestran la fidelidad de Dios a sí mismo y la lealtad de Jesús a la fe de Israel: “No creáis que he venido a abolir la Ley o los Profetas: no he venido a abolir sino a dar plenitud” (Mt 5, 17). El llevar a

11 JdN, 93.

12 JdN, 207.

13 Cf., JdN, 92-95.

cumplimiento significa más exigencia de justicia (cf. Mt 5, 20). Como enseña Sayés: “Hay por parte de Jesucristo una radicalización de la ley en el sentido de que sin eliminar la ley, al menos en sus principios fundamentales del decálogo, busca ante todo la sinceridad en el cumplimiento y coloca el amor más íntimo a Dios y al hombre como criterio último de comportamiento... Se puede cumplir la ley y no entregarse a Dios ni a los hombres. En este sentido hemos de comprender muchos de los mandatos de Jesús (cf. Mt 5, 21. 27-28. 43-44)... La ley es radicalizada en una actitud de sinceridad y en una exigencia de amor total a Dios y a los hombres”¹⁴.

Nos interesa destacar con el Papa que Jesús presenta la relación de la *Torá* mosaica y la suya con una serie de antítesis: a los antiguos se os ha dicho, pero yo os digo. Este Yo de Jesús destaca, como decíamos más arriba, de cualquier enseñanza de otros maestros de la Ley. “Precisamente, dice Sayés, este «yo» enfático de Jesús, lleno de autoridad única, aparece cuando se arroga la potestad de perfeccionar la ley del Antiguo Testamento”¹⁵. Esto lo nota el pueblo, que comenta que Jesús enseña como alguien que tiene “autoridad” (Mt 7, 28; cf. Mc 1, 22; Lc 4, 32), y esto se refiere a la reivindicación que indirectamente hace Jesús de estar a la misma altura que el Legislador, que es Dios. Como afirma Rino Fisichella: “La expresión «Amen, yo os digo», sobre todo cuando figura en antítesis con la enseñanza precedente, revela la conciencia de Jesús de poner su propia interpretación de la ley al lado de la de Moisés e incluso de afirmarla como superior a ella, ya que jamás un rabino habría utilizado esa expresión, cargada de suyo de autoridad y normatividad. El uso de esta fórmula... debe referirse a la creatividad del propio Jesús, que deseaba de esta forma confirmar su autoridad y el poder que sólo él poseía. En efecto, Jesús no remite a ninguna otra interpretación fuera de la suya, que desde entonces es normativa para el futuro (Mt 15)”¹⁶. La gente siente “espanto” ante Jesús, y este es el miedo que se siente ante una persona que se atreve a hablar con la autoridad de Dios. Esto lleva a concluir que, o bien Jesús atenta contra Dios, o bien, y he aquí la novedad inconcebible, realmente está a la misma altura de Dios¹⁷.

Benedicto XVI hace referencia, a continuación, a la obra del Rabino Neusner, *Un rabino habla con Jesús*, en la cual este judío devoto se introduce en el Sermón del Monte y se pregunta qué introduce de nuevo Jesús respecto de la Ley mosaica, y concluye que Jesús no olvida nada de la *Torá* y que el elemento nuevo que incluye es “a sí mismo”. “Lo que llama la atención, dice

14 J. A. SAYÉS, *Cristología Fundamental*, Madrid, CETE, 1985, 37-38.

15 *Ib.*, 40.

16 R. FISICHELLA, *La revelación evento de credibilidad. Ensayo de Teología Fundamental*, Salamanca, Sígueme, 1989, 64.

17 Cf., JdN, 129-133.

Sayés, a propósito de Jesús es que él en persona se coloca en el centro mismo de la vida religiosa. Jesús no se limita a indicar el camino para llegar a Dios, ni, como cualquier otro rabino, se ha limitado a indicar en la *Torá* el camino de la salvación. Sencillamente él mismo en persona ha ocupado el lugar de Dios y de la *Torá*. Para salvarse, es preciso acogerle a él en persona (Mt 10, 32-33; Lc 12, 8-9)¹⁸. Esto es lo que espanta a este buen judío: “la centralidad del Yo de Jesús en su mensaje, que da a todo una nueva orientación. Neusner, como prueba de esta «añadidura», cita aquí las palabras de Jesús al joven rico: «Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y *sígueme*» (cf. Mt 19, 21; p. 97). La perfección, el ser santo como lo es Dios, exigida por la *Torá* (cf. Lev 19, 2; 11, 44), consiste ahora en seguir a Jesús¹⁹. Esto es lo mismo que decir que Jesús es Dios, pues exige que se le siga a Él, y sus exigencias son únicas, pues se atreve a pedirlo todo²⁰. La exigencia de Jesús, por tanto, no es intelectual, tiene como contenido a su misma persona, que se presenta como ley de toda la esfera religiosa y, por tanto, de toda la existencia del hombre. De ahí se deriva que la persona de Cristo escandalice, y él mismo pone en guardia ante esto (Mt 11, 6; Mc 8, 38). Es que se trata de un seguimiento que consiste en confesar a Jesús como centro mismo de la propia existencia, lo que implica la negación de uno mismo y la confesión de Cristo como fundamento único de la propia vida (Mt 10, 39; Mc 8, 35)²¹.

Neusner continúa su indagación, y al tratar la cuestión del sábado, ante la afirmación de Jesús: “Pues os digo que aquí uno más grande que el templo... Porque el hijo del hombre es Señor del sábado” (Mt 12, 4-8), observa que el lugar santo se ha trasladado, y ahora está en el círculo del maestro con sus discípulos, pues “el Hijo del hombre es ahora el sábado de Israel; es nuestro modo de comportarnos como Dios (p. 72)”²². Esto lleva al rabino a reconocer que Jesús, en el Sermón del Monte, ocupa el lugar de la *Torá*, y esto pone de manifiesto la verdadera cuestión: “Jesús se ve a sí mismo como la *Torá*, como la palabra de Dios en persona”, y añade Benedicto XVI, “el grandioso Prólogo del Evangelio de Juan —«En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios»— no dice otra cosa que lo que dice el Jesús del Sermón de la Montaña y el Jesús de los Evangelios sinópticos. El Jesús del cuarto Evangelio y el Jesús de los Evangelios sinópticos es la misma e idéntica persona: el verdadero Jesús «histórico»²³. En las palabras de Jesús, “el Hijo

18 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, o. c., 31-32.

19 JdN, 135 (el subrayado es del Papa).

20 Cf. J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, 34.

21 Cf., *ib.*, 32.

22 JdN, 141. En el contexto se analiza el texto de Mt 11, 25-30 en relación con el sábado, de un modo muy original.

23 JdN, 141-142.

del hombre es Señor del sábado”, se aprecia “toda la grandeza de la reivindicación de Jesús, que interpreta la Ley con plena autoridad porque Él mismo es la Palabra originaria de Dios”²⁴, es decir, Jesús enseña con autoridad (Mc 1, 22), Él es el legislador como Dios; no es el intérprete sino el Señor²⁵. Como escribe Sayés: “Jesús coloca su palabra en el lugar de la *Torá*. Sólo el que coloque su palabra al mismo nivel de la *Torá* puede decir: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mc 13, 31)”²⁶

Con respecto al cuarto mandamiento, el rabino judío observa que en el nuevo Israel de Jesús no es la adhesión a la *Torá* lo que forma una nueva familia, sino la adhesión a Jesús mismo, a su *Torá*, y esta exigencia es propia sólo de Dios. Jesús sólo puede tratar la *Torá* como lo hace si es Dios, pues sólo así puede reinterpretar el ordenamiento mosaico de los mandamientos de Dios, pues lo hace como el propio Legislador²⁷.

Otra analogía entre Moisés y Jesús, en el mismo contexto del Sermón del Monte la encuentra el Papa en la característica de la humildad que adorna a ambas figuras. En Nm 12, 3 se dice: “Moisés era un hombre muy humilde, el hombre más humilde sobre la tierra”. Esto hace pensar en las palabras de Jesús en Mt 11, 29: “Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón”. La idea fundamental que recorre el Sermón del Monte es que Cristo es el nuevo, el verdadero Moisés, en el cual se hace presente “esa bondad pura que corresponde precisamente a Aquel que es grande, que tiene el dominio”²⁸. Este dominio de Jesús se pone de manifiesto en el carácter normativo que Jesús da a su Yo, un carácter que ningún maestro de Israel o doctor de la Iglesia pueden reclamar. El que habla así no es un profeta que transmite el mensaje de otro, sino que Él mismo es el punto de referencia de la moral, su fin y su centro²⁹. Ni en la literatura rabínica ni en la profética encontramos un caso igual, pues Jesús usaba la palabra *amén* para introducir sus propias palabras, no para ratificar la palabra divina. Este hecho insólito, según J. Jeremías, expresa la autoridad única con que habla Jesús³⁰. Por eso, en boca de Jesús, la bienaventuranza “dichosos los limpios de corazón porque ellos verán a Dios”, adquiere su sentido pleno, porque es propio de la naturaleza específica de Jesús el ver a

24 JdN, 378.

25 Cf., JdN, 384.

26 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, 38.

27 Cf., JdN, 144-147.

28 JdN, 108.

29 Cf., JdN, 119.

30 Cf., J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, 39-40, donde hace referencia al libro de J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sigueme, 1972, 51.

Dios, “el estar cara a cara delante de Él, en un continuo intercambio interior con Él, viviendo su existencia como Hijo”³¹.

2.2. La revelación de Jesús y las religiones

En la afirmación de que Jesús ve a Dios y está en un continuo diálogo con Él radica la diferencia entre Jesús, no sólo con Moisés, sino con los fundadores de las grandes religiones, de los que el Papa no excluye que hayan tenido una “profunda experiencia de Dios”, de la que pueden hablar a otras personas. Pero esto no deja de ser “una experiencia humana de Dios, que refleja la realidad infinita de Dios en lo finito y limitado de una mente humana, y que por eso se trata sólo de una traducción parcial de lo divino, limitada además por el contexto del tiempo y del espacio. Así, la palabra «experiencia» hace referencia, por un lado, a un contacto real con lo divino, pero al mismo tiempo comporta la limitación del sujeto que la recibe. Cada sujeto humano puede captar sólo un fragmento determinado de la realidad perceptible, y que además necesita después ser interpretado”³². Si tratáramos así a Jesús, se quedaría convertido en algo relativo, y nos veríamos conducidos al sincretismo, pues la experiencia de Jesús debería ser completada con los fragmentos percibidos “por otros grandes”. Sin embargo, no es este el caso de Jesús, pues Él se sitúa, en persona, como centro de su mensaje. Mientras que los grandes fundadores de religiones se han presentado como mensajeros de Dios o de la verdad, sin colocarse nunca como el centro de su religión, la persona de Jesús ocupa el centro de los evangelios³³.

Esta enseñanza del Papa nos recuerda la diferencia que establece Rahner entre la revelación natural, trascendental y categorial, la cual nos permite diferenciar la revelación en Cristo de la experiencia de las demás religiones. El gran teólogo alemán distingue entre la revelación “natural” y la auténtica revelación de Dios mismo, y se apoya en la experiencia trascendental, que consiste, esencialmente, en la pregunta del hombre por su fundamento y en la apertura del hombre al horizonte último del misterio, porque el hombre esencialmente es relacionalidad y apertura al ser mediante los entes³⁴. A través de la revelación que llamamos natural, distinguimos entre lo finito y el misterio sagrado inefable, que percibimos como fundamento de la realidad. Con esto está dada una cierta manifestación de Dios como misterio infinito, en la que Dios queda como el misterio escondido que

31 JdN, 124.

32 JdN, 343-344.

33 Cf., J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, 30-31.

34 Un buen resumen de la experiencia trascendental según K. Rahner, en J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Fenomenología y filosofía de la Religión*, Madrid, BAC, 1999, 189-190.

sólo es sabido como el misterio por analogía. Pero esto no es la revelación trascendental, pues ésta “abre lo que, presupuesto el mundo y el espíritu trascendental, no puede leerse todavía en ellos y es desconocido para el hombre: la realidad interna de Dios y su libre comportamiento personal con la criatura espiritual”.³⁵

En la revelación trascendental se pone de relieve que la revelación histórico-personal por la palabra afecta en primer lugar a la singularidad espiritual de hombre. Dios se le comunica en su realidad más propia, con su luminosidad espiritual, y confiere al hombre como trascendencia la posibilidad de recibir y oír esta auto-comunicación como cabal autoapertura de Dios mismo en el corazón del hombre, porque Dios sustenta por sí mismo –divinizando al hombre– el acto de oír, de aceptar la propia apertura y comunicación. Esta revelación la posibilita la cercanía indulgente de Dios hacia el hombre, en la que Dios se entrega como la *plenitud interna de la ilimitación trascendental*. La pregunta ilimitada que nace en el hombre es llenada y respondida por Dios mismo como respuesta absoluta. Rahner entiende esta revelación como la gracia o elevación que diviniza al hombre, en la que Dios se entrega a sí mismo y que ha sido ofrecida por Dios en todo tiempo y a todos los hombres³⁶ como preparación a la venida de Jesucristo, Dios-hombre³⁷. Con esta gracia la conciencia del hombre adquiere un nuevo objeto formal, aunque no de manera refleja, es decir: confiere la trascendencia hacia el ser absoluto de Dios, provoca una apertura del hombre hacia la trascendencia, hacia el misterio último. Rahner concluye que, como consecuencia de las razones anteriores, *por esta gracia está dada ya siempre como evento la gracia libre de Dios, su propia revelación*. Pero, como afirmaba el Papa, esta autodonación gratuita de Dios en el corazón del hombre, abarca al hombre en todas sus dimensiones (espacio-tiempo;

35 Cf., K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1984, 207-209.

36 Esta afirmación de Rahner encuentra fundamento en el Magisterio de la Iglesia, donde se condena la proposición jansenista que reza así: “Los paganos, judíos, herejes y los demás de este género, no reciben de Cristo absolutamente ningún influjo; y por lo tanto de ahí se infiere rectamente que la voluntad está en ellos desnuda e inerte, sin gracia alguna suficiente” (Decreto del Santo Oficio, 7 de diciembre de 1690, D. 2305; la condena de esta proposición en D. 2332), o esta otra de Quesnel: “Fuera de la Iglesia no se confiere gracia alguna” (CLEMENTE XI, Constitución *Unigenitus Dei Filius*, 8 de septiembre de 1713, D. 2429; censura en 2502) con lo que se admite que fuera de la Iglesia, los no bautizados pueden recibir la gracia de Cristo, al menos, pienso yo, gracias actuales suficientes, aunque no siempre sean eficaces. También el Concilio Vaticano II admite que la gracia de Cristo sobrepasa las fronteras de la Iglesia, así en LG 16, hablando de los no cristianos, afirma: “En efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, *con la ayuda de la gracia*, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Dios en su Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan *con su gracia* en vivir con honradez” (los subrayados son míos). También Juan Pablo II admite esto en su encíclica *Redemptoris Missio*, 10.

37 Sobre la teología de Rahner acerca del existencial sobrenatural, como apertura del hombre para poder escuchar la Palabra de Dios, dado gratuitamente a todo hombre, J. AVELINO DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 1985.

cuerpo-alma; naturaleza-historia). Por eso, todo hombre abierto a la trascendencia se posee en la historia, que es donde se pone en juego la apertura del hombre a la trascendencia mediante los entes, y por éstos al misterio fundante del que espera una respuesta y que le ha capacitado por la gracia para acoger la respuesta que es Dios mismo en la historia salvífica y, fundamentalmente, en la Persona de Jesucristo³⁸.

La revelación trascendental de Dios es apriorística, procedente de la gracia, pero no es reflejo en sí misma, no es un enunciado objetivo, es un momento de la conciencia, pero no una dimensión sabida. Si esta disposición sobrenatural ha de acontecer concretamente, y así convertirse en principio de la acción concreta del hombre en su conciencia objetiva, refleja y en la dimensión social, la revelación ha de darse en forma *mediada* bajo la modalidad de lo sabido objetivamente. Esta mediación tiene una *historia bajo la dirección de Dios* y así dicha mediación significa la revelación de Dios.

Pero el Papa distingue la revelación cristiana de las demás religiones. ¿Cómo podemos llevar a cabo esta distinción? Ciertamente, dice Rahner, toda religión intenta mediar históricamente (por un esfuerzo del hombre) la revelación originaria no refleja ni objetiva, reflexionando sobre ella e interpretándola en enunciados. En todas las religiones existen logros de este intento³⁹, pero la culpa en la que está sumido el hombre como consecuencia del pecado original afecta a estos intentos, que están mezclados con los errores a que lleva la ceguera culpable⁴⁰. Rahner, entonces, ofrece unos criterios de distinción: Donde la objetivación de la revelación se realiza de cara a la comunidad de los hombres y no sólo para la existencia individual; cuando la traducción mediadora de los profetas religiosos es dirigida por Dios que se autocomunica, de manera que esta revelación permanezca pura

38 K. RAHNER, "Curso", o. c., 209-210.

39 Esta afirmación de Rahner sobre las religiones encuentra apoyo en el Concilio Vaticano II, en NA 2 se dice: "Ya desde la antigüedad y hasta el momento actual, se encuentra en los diferentes pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que está presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el reconocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y reconocimiento penetran su vida con un íntimo sentido religioso"... "las restantes religiones que se encuentran por todo el mundo se esfuerzan por responder de varios modos a la inquietud del corazón del hombre proponiendo caminos, es decir, doctrinas y normas de vida y ritos sagrados", y continúa: "La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones es verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepen mucho de lo que ella mantiene y propone, no pocas veces reflejan, sin embargo, *un destello de aquella Verdad* que ilumina a los hombres" (el subrayado es mío); en LG 16: "La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos [los no cristianos], como una *preparación al Evangelio* y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida".

40 Esta acción del pecado que oscurece las capacidades del hombre es puesta de manifiesto por el Concilio Vaticano II, en LG 16: "Pero muchas veces los hombres, engañados por el Maligno, se pusieron a razonar como personas vacías y cambiaron el Dios verdadero por un ídolo falso, sirviendo a las criaturas en vez de al Creador (cf. Rm 1, 21. 25)".

aunque sólo sea para ofrecer aspectos parciales de la revelación trascendental, y si esta revelación se nos *legitima por medio de los milagros*, entonces tenemos la *revelación particular* constituida en forma pública, oficial, eclesiásticamente estructurada, y su historia, es a lo que llamamos Revelación.

El teólogo alemán afirma en este punto: “La historia de la revelación llega a su *absoluto punto cimero*, cuando la propia comunicación de Dios por la unión hipostática a través de su encarnación en la realidad espiritual y creada de Jesús alcanza su cúspide *insuperable* para éste y con ello para todos nosotros. Y sucede esto en la encarnación del *Logos* porque aquí lo enunciado y comunicado –Dios mismo–, el modo de expresión, es decir, la realidad humana de Cristo en su vida y su estado definitivo, y Jesús el receptor, como el agraciado y el que contempla a Dios, han llegado a ser absolutamente una unidad. En Jesús, la comunicación gratuita de Dios al hombre y su propia interpretación categorial en la dimensión de lo palpable corporalmente y de lo social han llegado juntamente a su punto cimero, a la revelación por excelencia. Y, con ello, el suceso de Cristo pasa a ser la única cesura realmente aprensible para nosotros en la historia general de la salvación y revelación, y para nuestra distinción de una *historia particular oficial de la revelación* dentro de la historia general de la revelación antes de Cristo”⁴¹. En la centralidad del misterio de la encarnación están totalmente de acuerdo el Santo Padre y la teología raneriana.

Como expresaba el mismo Ratzinger como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, la fe cristiana no debe abandonar la pretensión “de haber recibido como don de Dios en Cristo la revelación definitiva y completa del misterio de salvación; es más, debe excluirse esa mentalidad indiferentista inspirada en un relativismo religioso que induce a pensar que «una religión vale lo que la otra» (RM 36)”⁴². Y esta diferencia la fundamenta en Jesucristo: “La plenitud, universalidad y cumplimiento de la revelación de Dios están presentes tan sólo en la fe cristiana. Dicho motivo no descansa en una presunta preferencia otorgada a los miembros de la Iglesia, ni menos aún en los resultados históricos alcanzados por la Iglesia en su peregrinación terrenal, sino en el misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, presente en la Iglesia”⁴³.

Por otra parte, la declaración de la Congregación para la Doctrina de la fe *Dominus Iesus* (DI) nos ofrece unos puntos fundamentales para discernir, desde Cristo, como plenitud de la Historia de la Salvación, la experiencia religiosa de

41 K. RAHNER, “Curso”, *o. c.*, 212-213; para todo el apartado, Cf., *ib.*, 210-212.

42 CARDENAL J. RATZINGER, “Conferencia de prensa de presentación de la declaración «*Dominus Iesus*» sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (05.09.2000)” en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Dominus Iesus» sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Madrid, Edice, 2000, 36.

43 *Ib.*, 14-15.

otras tradiciones religiosas, y establece que la revelación de Jesucristo tiene un carácter definitivo y completo, no complementario al de otras religiones, pues en Él se da la plenitud de la verdad divina (cf. DV 2 y 4), debido a que tiene como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, “verdadero Dios y verdadero hombre”, como enseña el Concilio de Calcedonia (D 301), y por eso lleva a término la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque sea ofrecida en lenguaje humano, porque quien habla y actúa es el Verbo hecho carne, el Hijo de Dios encarnado (cf. DI 5-6)⁴⁴.

2.3. La transfiguración

El relato de la *transfiguración* ofrece al Santo Padre un nuevo marco para seguir desarrollando la analogía Moisés-Jesús. Según Hartmut Gese, el texto de la transfiguración de los sinópticos ha de ser leído sobre el trasfondo de la subida de Moisés al monte Sinaí (Ex 24). El Santo Padre está de acuerdo en que Ex 24 es una clave esencial para la interpretación del acontecimiento de la transfiguración, pues en él se dice: “La nube lo cubría y la gloria del Señor descansaba sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió durante seis días. Al séptimo día llamó a Moisés desde la nube” (Ex 24, 16). En la transfiguración se dice que Jesús tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan y los llevó a lo alto de un monte, a solas (cf. Mc 9, 2), y en Ex 24 Moisés lleva consigo también a tres compañeros: Aarón, Nadab y Abihú, además de los setenta ancianos de Israel. Nos encontramos de nuevo con el monte, que resalta el trasfondo del Sinaí. Además, Moisés y Elías recibieron en el monte la revelación de Dios, y son los personajes que entran en coloquio con Aquel que es la revelación en persona⁴⁵. Y Marcos simplemente dice: “Y se transfiguró delante de ellos” (Mc 9, 2s; Mt 17, 2; Lc 9, 29), acontecimiento que intentan describir los sinópticos con grandes limitaciones. La transfiguración es un acontecimiento de oración, donde se ve lo que ocurre en la conversación de Jesús con el Padre: “la íntima compenetración de su ser con Dios, que se convierte en luz pura. En su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz⁴⁶. En ese momento se percibe también por los sentidos lo que es Jesús en lo más íntimo de sí...: el ser de Jesús es la luz de Dios, su propio ser luz como Hijo⁴⁷. Ahí se puede ver tanto la referencia como la diferencia entre Jesús y Moisés. En éste la luz resplandece desde fuera (cf. Ex 34, 29), pero Jesús resplandece desde el interior, Él mismo es luz de luz, no la recibe de fuera⁴⁸.”

44 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Iesus*.

45 Cf., JdN, 359-361.

46 Expresión del Credo Niceno-Constantinopolitano, D 125 y 150.

47 JdN, 361.

48 Cf., JdN, 361-362.

Un dato importante lo constituye la alusión de Pedro a hacer “tres chozas” (Mt 9, 5). Según Hartmun Gese parece que se vislumbra en el fondo Ex 33, 7. En este texto se explica que Moisés montó la tienda del encuentro “fuera del campamento”, sobre la que descendió la columna de nube, la Presencia de Dios. En la tienda el Señor y Moisés hablaron “cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (Ex 33, 11). Pedro querría darle carácter estable al encuentro montando tiendas del encuentro, como podría confirmar el detalle de la nube que cubre a los discípulos. Sin embargo, la posible referencia a la fiesta de las Tiendas, según Daniélou, también es probable, y entonces Pedro interpretaría la epifanía de la gloria de Jesús como signo de la llegada del tiempo mesiánico, pues una característica de este tiempo es que los justos morarían en las tiendas. A partir de estas conexiones, según Benedicto XVI, adquiere un nuevo sentido la frase fundamental del Prólogo de Juan que sintetiza el misterio de Jesús: “Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14), pues el Señor habría puesto la tienda de su cuerpo entre nosotros, inaugurando el tiempo mesiánico⁴⁹.

Volviendo al relato de la transfiguración, dice Mc 7, 9: “Se formó una nube que los cubrió y una voz salió de la nube: Este es mi Hijo amado, escuchadlo”. La nube sagrada es la *shekiná*, el signo de la presencia de Dios mismo. La nube sobre la tienda del encuentro indicaba la presencia de Dios, Jesús es ahora la tienda sagrada sobre la que está la nube de la presencia de Dios y desde la cual “cubre con su sombra” también a los demás. Se repite la escena del bautismo del Señor (cf. Mc 1, 11). Pero a la proclamación de la dignidad filial de Jesús se añade el imperativo: “Escuchadlo”. Aquí se aprecia de nuevo la relación con la subida de Moisés al Sinaí. Éste recibió en el monte la *Torá*, la palabra con la enseñanza de Dios, y ahora, refiriéndose a Jesús, se nos dice: “Escuchadlo”. El Papa cita aquí a H. Gese: “Jesús se ha convertido en la misma Palabra divina de la revelación. Los Evangelios no pueden expresarlo más claro y con mayor autoridad: Jesús es la *Torá* misma (p. 81)”⁵⁰.

2.4. La analogía Moisés-Jesús en el cuarto evangelio

En el Evangelio de Juan, “que se basa totalmente en el Antiguo Testamento”⁵¹, es donde encontramos la cumbre de la analogía Moisés-Jesús. En Jn 5, 46 el propio Jesús, contra sus adversarios, dice: “[Moisés] escribió de mí”, y al principio del Evangelio dice Felipe a Natanael: “Aquel de quien escribieron Moisés y los profetas, lo hemos encontrado” (Jn 1, 45). Las palabras de Jesús

49 Cf., JdN, 365-367.

50 JdN, 368.

51 JdN, 280.

tienen como sentido último exponer esto y justificarlo, Él no quebranta la *Torá*, sino que la lleva a plenitud. Pero la relación Moisés-Jesús aparece de un modo programático al final del Prólogo, que nos da la clave hermenéutica del cuarto Evangelio: “Pues de su plenitud hemos recibido gracia tras gracia: porque la ley se dio por medio de Moisés, la gracia y la verdad vinieron por Cristo Jesús. A Dios nadie lo vio jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer” (Jn 1, 16-18). La profecía de Dt 18, 15, que aún no se había cumplido en Israel (Dt 34, 10), se cumple en Jesús, Él ya está aquí; Él, que está verdaderamente en el seno del Padre, el único que lo ha visto y que lo ve, y que “*habla a partir de esta visión*”, por eso el Padre dice: “Escuchadle” (Mc 9, 7; Dt 18, 15). La promesa hecha por boca de Moisés ha sido cumplida con creces, Dios ha superado todas las expectativas, porque el que ha venido es más que Moisés o cualquiera de los profetas, es el Hijo, y por eso la gracia y la verdad llevan la ley a plenitud⁵².

Asimismo, con ocasión de la fiesta de las Tiendas (Jn 7, 37ss) se presenta a Jesús gritando: “«El que tenga sed, que venga a mí; el que cree en mí que beba»; como dice la Escritura: «De sus entrañas manarán torrentes de agua viva»”. En la fiesta judía, se recordaba, con el rito del agua derramada sobre el altar, el episodio de la historia de la salvación en el que Dios hizo brotar agua de la roca (cf. Nm 20, 1-13). El agua de la roca se fue transformando en uno de los elementos de la esperanza mesiánica, pues como Moisés había dado pan y agua al pueblo en el desierto, así el nuevo Moisés, el Mesías también debía traer el don del agua. Esta interpretación mesiánica del don del agua aparece en Pablo: “Todos comieron el mismo alimento espiritual; y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebieron de la roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo” (1 Co 10, 3s). Pues bien, Jesús responde a esa esperanza con sus palabras casi insertándolas en el rito del agua: se presente como el nuevo Moisés, como la roca que da la vida. Se presenta como el agua viva que sacia la sed más profunda del hombre, la sed de “vida... en abundancia” (Jn 10, 10), una vida que brota por sí misma desde el interior. Y ¿cómo se bebe de esta agua? Por la fe en Jesús, por la que se bebe la vida que supera la muerte⁵³.

En el gran discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm, posterior a la multiplicación de los panes (cf. Jn 6, 1-15), encontramos como contexto marco la comparación Moisés-Jesús: Jesús es el Moisés definitivo y más grande, de cuya boca sale la palabra de Dios (cf. Dt 18, 18; Jn 6, 14). Teniendo a Moisés como trasfondo, aparece el gran requisito que debía tener Jesús. Moisés, en

52 Cf., JdN, 280-281. Benedicto XVI no solo compara a Jesús con Moisés, también lo presenta como “el nuevo y más grande Jacob” con ocasión del diálogo de Jesús con la samaritana en el pozo de Jacob, JdN, 285-286.

53 Cf., 289-290.

nombre de Dios, había alimentado al pueblo con el maná, el pan del cielo para Israel. Pero antes de abordar esta idea decisiva, el Papa vuelve a recordar que Moisés hablaba con Dios cara a cara (cf. Ex 33, 11; Dt 34, 10), pero que tiene como limitación no poder ver el rostro de Dios (cf. Ex 33, 18.22s). La clave decisiva del cuarto Evangelio, sigue recordando el Santo Padre, se encuentra en Jn 1, 18, porque sólo quien es Dios ve a Dios: Jesús. Él habla realmente a partir de la visión del Padre, con quien mantiene un diálogo permanente como fondo de su vida. Jesús, por tanto, es “la Palabra que procede de Dios, de la contemplación viva, de la unidad con Él”⁵⁴. En relación con esto, hay otros dos dones mosaicos que adquieren plenitud en Cristo: Dios comunicó su nombre a través de Moisés para permitir una relación con Él. En la oración sacerdotal Jesús manifiesta el nombre de Dios. El otro don de Moisés es la *Torá*: la palabra de Dios que muestra el camino y lleva a la vida. En la *Torá* Israel ha descubierto el don fundamental y duradero de Moisés, por el que Israel se distingue al conocer la verdadera voluntad de Dios (cf. Sal 119)⁵⁵.

Precisamente, con respecto a la *Torá*, que para Israel es el verdadero pan del cielo que alimenta a su pueblo, aparece de forma inesperada el sermón sobre el pan. En la literatura sapiencial la Ley aparece como “pan” (Pr 9, 5). Jesús quiere llevar a los judíos de la sinagoga de Cafarnaúm a superar un concepto del pan meramente terreno (cf. Jn 6, 26), pues el hombre tiene sed de algo más. El don que alimente al hombre debe estar a un nivel superior. ¿Ese otro alimento es la *Torá*? Está claro que el hombre a través de ella puede hacer de la voluntad de Dios su alimento (cf. Jn 4, 34), pero la *Torá* es pan divino que sólo nos muestra una sombra, por decirlo así, la espalda de Dios. Jesús entonces se identifica con ese nuevo pan: “El pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo” (Jn 6, 33), y lo recalca: “Yo soy el pan de vida. El que viene a mí no pasará hambre, y el que cree en mí no pasará nunca sed” (Jn 6, 35). Con esto viene a decir Jesús que la Ley se ha hecho Persona y que en el encuentro con Jesús nos alimentamos, por así decirlo, del Dios vivo, comemos realmente el “pan del cielo”. A este pan se accede por la fe, porque sólo nos llega como don de Dios, como *obra de Dios* y no como fruto del esfuerzo del hombre (cf. Jn 6, 28). La realidad más alta y esencial es don de Dios, debemos abrirnos a la dinámica del don. Esto ocurre en la fe en Jesús, que es diálogo y relación viva con el Padre, y que en nosotros quiere convertirse de nuevo en palabra y amor⁵⁶.

54 JdN, 313.

55 Cf., JdN, 313-314; estos dos dones, el nombre y la *Torá*, los abordamos más a fondo en otro lugar de este estudio.

56 Cf., JdN, 314-316.

Pero, ¿cómo nos podemos alimentar de Dios para que viva en nosotros siendo nuestro pan? La respuesta está en la encarnación del *Logos*, en la cual Dios se hace “pan” para nosotros: “la Palabra se ha hecho carne. El *Logos* se hace uno de nosotros y entra así en nuestro ámbito, en aquello que nos resulta accesible”⁵⁷.

Otro aspecto de la analogía Jesús-Moisés, aunque implícito, es la referencia en Jn 6 al pan, donde el pan multiplicado milagrosamente recuerda al maná en el desierto, pero lo rebasa, pues este texto señala que “el verdadero alimento del hombre es el *Logos*, la Palabra eterna, el sentido eterno del que provenimos y en espera del cual vivimos... El *Logos* eterno se convierte concretamente en pan para el hombre sólo porque Él «se ha hecho carne» y nos habla con palabras humanas”⁵⁸.

III. LA CENTRALIDAD DEL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

1. LA FILIACIÓN DIVINA DE JESUCRISTO

El Santo Padre indica que en el contexto de las características del nuevo Moisés hay que leer la afirmación básica que aparece en el final del Prólogo del Evangelio de Juan: “A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer” (Jn 1, 18). En Jesús se cumple la promesa del nuevo profeta, pues en Él llega a plenitud lo que era imperfecto en Moisés: Jesús “vive ante el rostro de Dios no sólo como amigo, sino como Hijo; vive en la más íntima unidad con el Padre”, y concluye el Papa con una afirmación de profundo calado: “Sólo partiendo de esta afirmación se puede entender verdaderamente la figura de Jesús, tal como se nos muestra en el Nuevo Testamento; en ella se fundamenta todo lo que se nos dice sobre las palabras, las obras, los sufrimientos y la gloria de Jesús... La pregunta que debe plantearse todo lector del Nuevo Testamento sobre la procedencia de la doctrina de Jesús, sobre la clave para explicar su comportamiento, sólo puede responderse a partir de este punto”⁵⁹, además, “en Jesús, los discípulos sintieron muchas veces y de distintas formas la presencia misma del Dios vivo”⁶⁰.

Porque, ¿cómo percibieron los discípulos a Jesús? Para ellos Jesús no tiene cabida en ninguna de las categorías habituales, era más que un profeta, como lo reconocieron en el Sermón del Monte, viendo sus milagros, contemplando

57 Cf., JdN, 316-317.

58 JdN, 191-192.

59 JdN, 28.

60 JdN, 353.

su poder para perdonar pecados, en su autoridad inaudita al enseñar y en su modo de tratar las tradiciones de la Ley. Sin duda era el profeta anunciado por Moisés, que hablaba con Dios cara a cara, pero era más que un simple Mesías instrumento de Dios, pues en Él se cumplían de un modo inesperado las promesas mesiánicas (cf. Sal 2, 7). En ciertos momentos significativos llegaban atónitos a esta conclusión: “Este es Dios mismo”. Intentaron aplicar las categorías conocidas a Jesús (Cristo, Ungido, Hijo de Dios, Señor) en fase de búsqueda, como a tientas, porque las superaba todas. Y su confesión sólo alcanzó su forma completa en las palabras de Tomás ante el Resucitado: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20, 28). Y la Iglesia aun continúa intentando penetrar estas palabras en su sentido total⁶¹.

Un intento de clarificar la confesión de fe de la Iglesia en Jesucristo es la atribución a éste del título Hijo de Dios. A propósito de este título, que se esclarece en el Evangelio de Juan, el Papa hace referencia a la exclamación de júbilo mesiánico que aparece en los sinópticos, y que sin duda procede de la tradición joánica: “En aquel tiempo Jesús exclamó: «Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, así te ha parecido mejor. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre; y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»” (Mt 11, 25s; cf. Lc 10, 21s). La frase acerca de que sólo el Hijo “conoce” realmente al Padre, implica la igualdad que comporta el conocer. En el *logion* “dos veces se relacionan Padre e Hijo como dos sujetos del mismo orden: la íntima realidad de ambos sujetos constituye un misterio común y semejante. Es un conocimiento del mismo orden por parte del Padre que por parte del Hijo. Sólo ellos se conocen mutuamente de un modo que no supone revelación... La función reveladora pertenece, por lo tanto, a los dos, si bien la revelación del Hijo es una revelación externa y, la del Padre, interna”⁶² (por ej.: la confesión de Pedro). La razón de esto estriba, según el Papa, en que todo proceso cognoscitivo supone una especie de unificación interna de quien conoce con lo conocido, una connaturalidad, que varía según el nivel ontológico del sujeto que conoce y lo conocido. La condición previa para conocer realmente a Dios es la comunión con Dios, más aún, la unidad ontológica con Dios. Así esta oración de alabanza del Señor dice lo mismo que Jn 1, 18: “A Dios nadie lo ha visto jamás. El Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer”. Estas palabras explican lo que se desprende del diálogo filial de Jesús con el Padre en la oración, y queda claro por qué Jesús es el Hijo: por su perfecta comunión con el

61 Cf., JdN, 355-356.

62 J. J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, *o. c.*, 141.

Padre en el conocer, que es a la vez perfecta comunión en el ser, pues la unidad de conocer sólo es posible en la unidad del ser⁶³. Como observa González de Cardedal, la unión entre el Padre y el Hijo es de orden metafísico y personal, no sólo histórico y funcional⁶⁴.

De lo anterior se deriva que sólo el Hijo conoce al Padre, por lo que todo verdadero conocimiento del Padre es participación en el conocimiento del Hijo, una revelación que es un don, pues sólo conoce al Padre aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar. En este sentido, en el texto que estamos analizando, “Jesús se atribuye la función de la Sabiduría que posee todo el saber y otorga todo el conocimiento pero existiendo como persona concreta en el mundo. El mismo grado de conocimiento que Dios tiene de sus creaturas, conocimiento constitutivo y exhaustivo, ése lo tiene Jesús de Dios, su Padre. Se afirma que nadie conoce al padre sino el Hijo y éste es declarado su Revelador absoluto”⁶⁵. Esto significa algo muy sencillo y claro: “Dios se conoce sólo a través de Dios mismo. Nadie puede conocer a Dios, si no es Dios a sí mismo. Este conocimiento, en el que Dios se conoce a sí mismo, es la donación de Dios en cuanto Padre, y el recibimiento y devolución de Dios en cuanto Hijo, intercambio de eterno amor, eterna y simultánea donación y devolución. Mas porque es así, también lo puede conocer «aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»”⁶⁶.

Y el Hijo, conforme a la voluntad del Padre, se lo revela a la gente sencilla, pues la voluntad del Hijo es una sola cosa con la del Padre, y esto aparece dramáticamente expresado en la oración de Getsemaní, donde Jesús toma la voluntad humana y la introduce en su voluntad filial, introduciéndola así en la unidad de voluntad con el Padre. El Hijo, por tanto, quiere implicar en su conocimiento de Hijo a todos los que el Padre quiere que participen de él (Jn 6, 44)⁶⁷. Esto lleva al Santo Padre a concluir: “Jesús, estando sometido totalmente al Padre como Hijo, está precisamente por ello en total igualdad con el Padre, es verdaderamente igual a Él, es uno con Él”⁶⁸.

La exclamación de júbilo que estamos analizando encierra, según el Papa, toda la teología joánica del Hijo. “También allí, dice Benedicto XVI, el ser Hijo consiste en un conocimiento mutuo y una unidad en la voluntad; también allí el Padre es el dador, pero que ha confiado «todo» al Hijo, convirtiéndole precisamente por ello en el Hijo, en igual a Él: «Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío» (Jn 17, 10). Y también allí este «dar» del Padre llega hasta la creación,

63 Cf., JdN, 393-394.

64 Cf., O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, B.A.C., 2001, 371.

65 *Ib.*, 69-70.

66 J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Salamanca 2005, 93.

67 Cf., JdN, 394-395.

68 JdN, 397.

al «mundo»: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3, 16)⁶⁹. La Palabra unigénito remite al Prólogo, donde el *Logos* es definido como el «unigénito de Dios» (Jn 1, 18)⁷⁰.

Con ocasión del Bautismo de Jesús, que “es descrito con términos que recuerdan las teofanías del Antiguo Testamento”⁷¹, el Papa también profundiza en la condición filial de Jesús mediante tres aspectos que pone de relieve:

1º. El cielo está abierto sobre Jesús, es decir, su comunión con la voluntad del Padre al realizar la “toda justicia” abre el cielo, que es donde por esencia se cumple la voluntad de Dios.

2º. El Padre proclama la misión de Cristo, que pone de relieve no su hacer, sino su ser: Él *es* el Hijo predilecto. Según Sayés, “en concreto, las palabras del Bautismo designan a Jesús como el verdadero siervo anunciado por Isaías; pero al designar al Hijo como hijo amado, el sentido se hace ya trascendente”⁷² (cf. Mc 12, 6).

3º. Junto con el Hijo, encontramos al Padre y al Espíritu como un anuncio anticipado del misterio del Dios trino. Como afirma González de Cardedal: “El Espíritu realiza la conformación interior de Jesús, mientras que la voz del cielo es la acreditación exterior ante la multitud”⁷³.

Esto lleva a Ratzinger a concluir que los textos del bautismo nos permiten mirar la intimidad de Jesús, que, como dice Guardini, al que el Papa cita, está por encima de nuestras psicologías, y nos permiten apreciar la relación de Jesús con “Moisés y los Profetas”, pues en el bautismo, que prefigura la cruz, podemos apreciar la íntima unidad del camino de Jesús desde el principio hasta el misterio pascual. Jesús se presenta como “«el Hijo predilecto», que si por un lado es totalmente Otro, precisamente por ello puede ser contemporáneo de todos nosotros, «más interior en cada uno de nosotros que lo más íntimo nuestro» (cf. San Agustín, *Confesiones*, III, 6, 11)”⁷⁴.

2. LA ENCARNACIÓN COMO CLAVE DE LA REVELACIÓN DE JESÚS

Con todo lo dicho, podemos afirmar que el punto de partida básico del Papa en la cuestión de la revelación traída por Jesús de Nazaret, es el dogma de la encarnación: el Hijo de Dios que se hace hombre, Dios hecho hombre, y de

69 JdN, 397-398.

70 Cf., JdN, 398.

71 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 40.

72 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, *o. c.*, 133.

73 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 41.

74 Cf., JdN 45-47. La cita en *ib.* 47.

ahí viene su hablar y actuar con autoridad. Jesús presenta una autoridad divina y apela a su testimonio como un testimonio tan válido como el del Padre (Jn 8, 14). Normalmente un testimonio de un hombre a favor propio no vale (Jn 8, 13), y es cierto que Jesús presenta sus obras, los milagros, como testimonio de que él es el enviado del Padre (Jn 5, 36), pero no se queda ahí: apela a su propio testimonio que considera tan válido como el del Padre. Aquí reside el valor único de la palabra de Cristo. Bornkamm constata que esta autoridad es única y concluye que en ella se encierra todo el misterio de la persona misma de Jesús. Además, la autoridad de Jesús se manifiesta también en sus obras, pues Jesús cura en su nombre, no en nombre de Yahveh (cf. Mc 1, 41; 2, 11; 5, 4), y la Iglesia primitiva hará milagros en el nombre de Jesús (Hch 3, 6; 9, 34; Rm 15, 18-19). Jesús, al hacer milagros, revela una autoridad única. Además, los milagros de Jesús son realizados en un contexto religioso, como signos de la llegada en su persona del Reino de Dios (Mt 12, 28; Lc 7, 22) y como signo del perdón de los pecados (Mc 2, 20). Así Cristo se atribuye la doble potestad divina: la de legislar, de la que ya hemos hablado, y la de perdonar pecados. Por último, Jesús manifiesta la misma autoridad en sus relaciones con los demás hombres, dominando siempre la situación⁷⁵.

¿Cuál es la fuente de esta autoridad? La doctrina de Jesús procede del contacto inmediato con el Padre, “del diálogo «cara a cara», de la visión de Aquel que descansa «en el seno del Padre». Es la palabra del Hijo”⁷⁶. El conocimiento mutuo entre el Padre y del Hijo nos indica la unión cognoscitiva de Jesús con el Padre, y en este diálogo intratrinitario son sumergidos sus discípulos. La compenetración de estos dos niveles del conocer, el de Jesús y el de los discípulos, permiten, en el Evangelio de Juan, comprender la naturaleza del “conocimiento”⁷⁷. Afirma Benedicto XVI: “El Yo propio de Jesús está siempre abierto al Padre, en íntima comunión con Él; nunca está solo, sino que existe en el recibirse y en el donarse de nuevo al Padre. «Mi doctrina no es mía», su Yo es el Yo sumido en la Trinidad. Quien lo conoce, «ve» al Padre, entra en su comunión con el Padre”⁷⁸.

Por eso, en el capítulo donde explica qué es el Reino, afirma el Papa que “Jesús habla siempre como el Hijo, en el fondo de su mensaje está siempre la relación entre el Padre y el Hijo. En este sentido, Dios ocupa siempre el centro de su predicación; pero precisamente porque el mismo Jesús es Dios, el Hijo, toda su predicación es un anuncio de su misterio, es cristología; es decir, es un

75 Cf., J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, *o. c.*, 41-43.

76 JdN, 29.

77 Cf., JdN, 331.

78 JdN, 332.

discurso sobre la presencia de Dios en su obrar y en su ser⁷⁹. Por eso, como dice Juan Alfaro, “la fe de la Iglesia ha visto el aspecto profundo del misterio salvífico de Cristo en la unión de su carácter personal divino con su auténtico ser humano. En esta unión misteriosa la primacía corresponde, no a lo humano sino a lo divino, es decir, a la relación personal, única y trascendente, de Cristo a Dios como Padre suyo... En plena fidelidad al dato revelado, penetrado por la fe viva de la Iglesia, la reflexión teológica debe considerar el misterio de la unión de lo divino y lo humano en Cristo a la luz de su filiación divina, es decir, de su relación personal al Padre⁸⁰. Como recordábamos más arriba, Rahner afirma que la historia de la revelación llega a su culmen en la encarnación del *Logos* en Jesús, y señala, como Alfaro, al misterio de la unión divino-humana en Jesucristo por la unión hipostática como la clave para que Dios se comunique de un modo humano a nosotros⁸¹.

Entonces, lógicamente, la conexión de la encarnación con la función reveladora de Cristo reside, precisamente, en el misterio de la *unión hipostática*. Para comprender esta afirmación, en primer lugar debemos vislumbrar en qué consiste la unión hipostática y cómo es fuente de la función reveladora de Cristo.

2.1. *El misterio de la unión hipostática*

En síntesis, la unión hipostática⁸² consiste en que la persona del Verbo, imagen exhaustiva del Padre (revelación intratrinitaria), subsiste en la naturaleza humana de Cristo. A esto es lo que llamamos la gracia increada de la unión hipostática, suprema comunicación de Dios a la creatura intelectual y revelación increada en Cristo⁸³. Dice Alfaro: “Cristo es personalmente la palabra increada en la que se expresa exhaustivamente el Padre, la imagen consustancial que refleja plenamente la divinidad del que es principio-sin-principio. El Hijo eterno de Dios es persona como inmanente autodonación y autorrevelación del Padre; puede apropiarse personalmente el ser humano, precisamente porque es persona divina, en último término, porque recibe y refleja el mismo ser divino del Padre: la filiación divina constituye el fundamento formal de la posibilidad de la encarnación. Esto quiere decir que, precisamente en cuanto es imagen increada del Padre, puede el Verbo

79 JdN, 90.

80 J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca, Sígueme, 1985, 73.

81 Cf., K. RAHNER, “Curso”, *o. c.*, 212-213.

82 El Concilio de Calcedonia afirma como dogma de fe: “que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas [divina y humana], sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Verbo Señor Jesucristo” (D. 148).

83 Cf., J. ALFARO, “Revelación”, *o. c.*, 87.

apropiarse personalmente de la imagen creada de Dios, que es el ser mismo del hombre, y revelarse en ella: la revelación intradivina del Padre, cuyo término es la persona del Verbo, funda la posibilidad de la encarnación, a saber, de la revelación del misterio personal de Dios al hombre Jesús y por él a toda la humanidad⁸⁴. La comunicación personal del Padre al Hijo, hace posible la comunicación personal del Padre al hombre Cristo y por éste a todos los hombres en la encarnación, por la que Dios se hace Padre del hombre Jesús y, en él, Padre de los hombres. La condición de posibilidad de la encarnación del Verbo en una naturaleza humana se fundamenta en el ser espíritu-corpóreo del ser humano⁸⁵.

El dogma de la encarnación implica la afirmación de la divinidad y de la humanidad en Cristo; y subraya el realismo de la apropiación personal de la naturaleza humana por la persona divina del Verbo, es decir, de la unión de las naturalezas divina y humana en una sola persona, que es el Hijo eterno de Dios. Entonces, como se refleja en el pensamiento de Benedicto XVI sobre la filiación divina de Cristo, que hemos visto antes, el hombre Cristo no existe sino como el Hijo de Dios; su carácter personal está constituido por la filiación divina, a saber, por el eterno recibir y expresar exhaustivamente el mismo ser divino del Padre. Esto lleva a la formulación decisiva del realismo de la encarnación: *en su misma humanidad es Cristo la palabra personal eterna del Padre*. Pero si afirmamos que la persona divina del Verbo se ha apropiado de la naturaleza humana, entonces también se ha apropiado de la capacidad de expresión propia de la naturaleza humana del hombre. Por eso, decir *El Verbo se hizo hombre* quiere decir que *La palabra divina se hizo palabra humana*, de lo que se deriva que mediante sus palabras y acciones humanas expresó Cristo su carácter personal de Hijo de Dios⁸⁶.

2.2. La encarnación como fuente de la revelación en Cristo

Una vez que nos hemos acercado al misterio de la unión hipostática, podemos afirmar que la función reveladora de Cristo es un resultado inmediato de la encarnación. Porque por su constitución misma de Verbo encarnado está Cristo destinado a revelarse a los hombres, revelándoles así el misterio de Dios, su Padre, pues es la palabra personal de Dios hecha palabra humana. Por esta razón la encarnación ya es revelación en sí misma, porque la palabra intradivina, el Verbo, hace personalmente suyo el ser humano para manifestarse a los hombres. La encarnación, entonces, está destinada a la revelación de Dios al

84 *Ib.*, 74-75.

85 *Cf.*, *Ib.*, 75-76.

86 *Cf.*, *Ib.*, 76.

hombre⁸⁷. Como dice la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (DV) del Vaticano II sobre la Divina Revelación: “Dios... envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbra a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (cf. Jn 1, 1-18). Jesucristo, Palabra hecha carne, «hombre enviado a los hombres», *habla las palabras de Dios* (Jn 3, 34) y realiza la obra de salvación que el Padre le encargó (cf. Jn 5, 36; 17, 4). Por eso, quien ve a Jesucristo, ve al Padre (cf. Jn 14, 9)”⁸⁸.

La función reveladora de Cristo es tan gratuita y sobrenatural como la *unión hipostática*. Es una función exclusivamente propia del Verbo encarnado. Como gracia, la función reveladora de Cristo no es diversa de la unión hipostática; es una exigencia de la encarnación, porque Cristo es *en su misma humanidad*, como hemos dicho, la persona divina del Hijo de Dios. Entonces podemos decir, con Alfaro, que si la revelación es exclusivamente propia del Verbo encarnado, como consecuencia necesaria de la encarnación, por esta misma razón *la revelación es gratuita y sobrenatural, tan gratuita y sobrenatural como la encarnación misma*⁸⁹. Por este mismo proceso también constatamos el fundamento de una de las bases de la función reveladora de Jesús para Benedicto XVI: sólo Jesús ve a Dios y habla con Él cara a cara (cf. Jn 1, 18). Debido a que Cristo en su misma humanidad es Hijo de Dios, le es propia la visión de Dios (Mt 11, 27; Jn 6, 46), porque sólo Él llega al conocimiento del Padre. Este conocimiento por la visión es exclusivo de Cristo, es absolutamente sobrenatural, pues en una persona creada, como Moisés, sólo sería posible como don gratuito de Dios, de ahí la limitación de Moisés que expone el Papa al menos en dos ocasiones en su obra⁹⁰.

La analogía de la revelación con el misterio de la encarnación es sorprendente. En la revelación Dios se apropia de la palabra humana y se expresa en ella. En la encarnación Dios se apropia personalmente el ser humano (que es virtualmente palabra humana) y se expresa en él. El aspecto misterioso de encarnación y revelación es fundamentalmente idéntico: Dios desciende personalmente hasta el hombre para comunicársele en sí mismo, apropiándose lo humano para expresarse: el ser del hombre y su palabra son elevados a expresión personal del mismo Dios. Entonces la encarnación da inteligibilidad a la revelación: si la palabra personal de Dios se ha hecho hombre, se hace comprensible que Dios ha hablado a los hombres en signos humanos. Dice Alfaro: “En los actos humanos del Verbo encarnado deberá revelarse a los hombres su

87 Cf., *Ib.*, 77.

88 DV 4.

89 Cf., J. ALFARO, “Revelación”, *o. c.*, 77. Alfaro se basa en Sto Tomás, ver nota 24, *Ib.*, 78.

90 Cf., *Ib.*, 77-78; también JdN, 28.

carácter personal divino: sus palabras serán la expresión humana de una afirmación personalmente divina”⁹¹.

Para Alfaro, la unión hipostática tiene su correspondiente repercusión creada en la *asunción hipostática*, “que a su vez se refleja en la experiencia humana fundamental de Cristo, integrada indivisiblemente por la conciencia de esta asunción; tal experiencia, que llega inmediatamente hasta la realidad misma del ser divino, es tan absolutamente sobrenatural como la encarnación misma y constituye el aspecto creado trascendental de la revelación de Cristo”⁹². Afirma este teólogo: “La encarnación comporta la elevación divinizante de la humanidad de Cristo, que existe como *personalmente asumida por él*. Esta *asunción hipostática* constituye el más profundo nivel ontológico de la naturaleza humana de Cristo, creada como humanidad del Verbo; sin ella la encarnación dejaría de ser real”⁹³. Es decir, sin la asunción hipostática no sería verdad que Cristo es el Hijo de Dios en su misma humanidad, esto es, que el hombre Jesús tiene realmente a Dios como Padre suyo. Siendo verdadero hombre, Jesús tuvo conciencia humana, como actuación y manifestación fundamental de su espiritualidad creada (alma).

La asunción hipostática elevó esta espiritualidad a su más alto grado, cosa que tuvo que reflejarse en su conciencia humana, como la autopresencia de una humanidad personalmente asumida por el Verbo. De ahí que la experiencia fundamental de Cristo no fuera otra que la *experiencia humana de su filiación divina*. En lo más profundo de su conciencia humana Cristo vivió su inefable relación a Dios como Padre suyo. En esta experiencia humana, eco de la asunción hipostática, a su vez eco de la unión hipostática, se realizó radicalmente la revelación de su propio misterio (que es el misterio personal intradivino) al hombre Jesús: la palabra increada personal de Dios comenzaba a hacerse palabra humana. Gracias a la asunción hipostática podemos afirmar, en conformidad con Benedicto XVI, que la conciencia humana del Hijo de Dios incluía necesariamente la visión de Dios, pues la elevación de la espiritualidad humana a su más alto grado, como hemos dicho, y la unión más íntima del espíritu finito con Dios, debe llegar hasta el contacto inmediato con Dios mismo. “La conciencia de la asunción hipostática, sigue Alfaro, no es sino el reflejo creado de la presencia personal inmediata del Hijo de Dios; por eso incluye la visión de Dios, como su incomparable complemento”⁹⁴. Rahner afirma que la visión inmediata de Dios es requerida como un momento interno de la unión hipostática. “Ésta, vista desde Dios, es la autocomunicación del ser absoluto de Dios, tal y como

91 Cf., *Ib.*, 78-79.

92 *Ib.*, 87.

93 *Ib.*, 81.

94 *Ib.*, 82; para todo, Cf., *Ib.*, 80-82.

subsiste en el Logos, a la naturaleza humana de Cristo en cuanto sustentada por él hipostáticamente. Es la actualización más alta que pensar se pueda –la ontológicamente más alta– de una realidad creada que es posible en sí; el supremo modo óntico que hay fuera de Dios⁹⁵. Y añade González de Cardedal: “Como no hay persona sin conciencia, la autocomunicación absoluta de Dios lleva consigo la realidad y reconocimiento, ser y saber del don recibido⁹⁶”.

Esto explica que en la encarnación el Verbo se apropiase de toda la vida interior humana, sobre todo el pensamiento y la decisión libre y de su capacidad expresiva mediante palabras y obras, pues se hizo hombre como nosotros. Así pudo llevar adelante el plan de la revelación que “se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas⁹⁷”. Además, el conocimiento a modo humano en Cristo era necesario para que pudiera expresar comprensiblemente su experiencia única de la filiación divina a sí mismo y a los hombres. Si Cristo no se hubiera podido comprender y expresar al modo humano, con palabras y signos, su experiencia habría resultado incomprensible para los hombres y hubiera quedado totalmente oculto su misterio personal; porque Cristo manifestó a los hombres en sus actos y actitudes personales su conciencia de ser el Hijo de Dios, pues vivió los acontecimientos de su vida desde la vinculación filial al Padre, experiencia fundamental que unificaba la actividad espiritual de Cristo y se reflejaba en ella⁹⁸. A este respecto, no podemos olvidar que la conciencia de Jesús se realiza en él de manera histórica y progresiva, con vistas a su misión y determinada por ésta, de ahí que Santo Tomás diga que la ciencia de Cristo fue perfecta “*secundum tempus*”. Por otra parte, la conciencia de Jesús es unificada, no se pueden contraponer, separándolas, el alma y el Verbo. Jesús es siempre el Hijo y nada rompe la unión, conciencia, amor e intimidad absoluta con el Padre⁹⁹.

Por otra parte, Cristo adquirió por la vía normal del aprendizaje humano las representaciones conceptuales y los términos mediante los cuales tradujo su experiencia filial; basta recordar el influjo primordial que determinadas imágenes, concepciones y fórmulas veterotestamentarias (v.gr., “Siervo de Yahveh”, “Hijo del hombre”) ejercieron en su mensaje; conceptos que recibieron por la experiencia personal de Cristo una dimensión nueva y trascendente. Más aún: a raíz de esta experiencia pudieron formarse nuevos conceptos, como la invocación “Abba” (Mc 14,36), con la que Cristo expresó la vivencia íntima de

95 K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y la conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología* V, 233, citado por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 467.

96 *Ib.*, 467; ver también 470, punto 3.

97 DV 2.

98 Cf., J. ALFARO, “Revelación”, *o. c.*, 83.

99 Cf., O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 470-471.

su filiación divina y que tiene su origen en Él. Cristo no elaboró muchos conceptos nuevos, sino que su experiencia personal contribuyó a que él viviera los eventos de su existencia a la “luz trascendental” de su relación filial con Dios y a esta misma luz comprendiera las palabras de los profetas como realizadas en su persona¹⁰⁰.

Todo esto lleva a afirmar al P. Alfaro: “El carácter singular del testimonio de Cristo tiene su explicación definitiva en la filiación divina y su razón inmediata en la vivencia humana de la misma... Cristo no podía revelarse como el Hijo de Dios, sino exigiendo fe absoluta en su palabra, es decir, revelándose como el revelador; precisamente al testificar el valor absoluto de su autotestimonio, implícitamente testifica su filiación divina... El testimonio de Cristo funda *por sí mismo la fe*: creer a Cristo es en sí mismo creer a Dios, porque la fe se apoya en la persona testificante y Cristo es personalmente el Hijo de Dios. Ningún otro testimonio humano puede *por sí mismo fundar* la fe divina; la revelación divina, fundamento formal de la fe, es exclusivamente propia del Verbo encarnado”¹⁰¹.

También al hablar del Reino, Ratzinger profundiza en el misterio de la encarnación, pues la proximidad del Reino que predica Jesús goza de una novedad: esa proximidad reside en Él mismo. Dios entra en la historia a través de la presencia y de la actividad de Jesús de un modo totalmente nuevo, lo hace como Aquel que obra. En Jesús el mismo Dios sale al encuentro del hombre, pues en Él Dios actúa y reina al modo divino, sin poder terrenal, a través del amor “hasta el extremo” (Jn 13, 1), hasta la cruz¹⁰². Así dice Benedicto XVI: “Dios no es alguien desconocido y lejano. Nos muestra su rostro en Jesús, en su obrar y en su voluntad descubrimos los pensamientos y la voluntad de Dios mismo”¹⁰³. “No solamente la predicación, dice Fisichella, sino toda la actuación concreta de Jesús, su *praxis* de vida, es una apelación a la definitividad de la revelación. Hay expresiones que son más elocuentes que cualquier palabra, porque dan a comprender inmediatamente la realidad significada”¹⁰⁴.

3. LA ORACIÓN DE JESÚS CON EL PADRE

¿Dónde se produce ese diálogo profundo entre Jesús y el Padre? Para entender esto, el Papa llama la atención de la importancia de la oración de Jesús, que se retiraba “al monte” y allí pasaba noches enteras “a solas” con el

100 Cf., J. ALFARO, “Revelación”, *o. c.*, 82-86.

101 *Ib.*, 86-87.

102 Cf., JdN, 88.

103 JdN, 161.

104 R. FISICHELLA, “La revelación”, *o. c.*, 65.

Padre. “Jesús, dice Sayés, busca la soledad, la montaña, la noche, para recogerse en silencio y orar a su Padre en lo secreto”¹⁰⁵. Ciertamente, en Jesús existe una clase especial de soledad y aislamiento: “vivió a solas con Dios. Desde este punto, al que nadie más podía tener acceso, arrancó toda la extensión de su vida. En él tiene una vigencia más plena que en ningún otro hombre la frase de Guillermo de Saint-Thierry: «Quien está con Dios nunca está menos solo que cuando está solo»”¹⁰⁶.

Ahí descubrimos la fuente de la existencia filial de Jesús que es el origen de sus palabras y obras. La oración de Jesús es, esencia, la conversación del Hijo con el Padre, en la que se implica el alma humana de Jesús (conciencia y voluntad), es “su lugar de encuentro con el Padre”¹⁰⁷. Dice Benedicto XVI: “Jesús puede hablar del Padre como lo hace sólo porque es el Hijo y está en comunión filial con Él. La dimensión cristológica, esto es, el misterio del Hijo como revelador del Padre, la «cristología», está presente en todas las palabras y obras de Jesús. Aquí resalta otro punto importante: ... la comunión de Jesús con el Padre comprende el alma humana de Jesús en el acto de la oración. Quien ve a Jesús, ve al Padre (cf. Jn 14, 9)”¹⁰⁸.

En otra obra, J. Ratzinger destaca el texto de Mc 6, 45-52 (cf. Mt 14, 22-33), en el que Jesús, tras la multiplicación de los panes, se retira al monte a solas para orar, y en su oración *ve el apuro de los discípulos en la barca y cómo luchan para avanzar*. En ese momento Jesús se acerca a ellos. Lo importante del texto es que en la oración, en la compañía del Padre, Jesús no se encuentra distante de sus discípulos, sino que *los ve* en la oración. La conclusión es impresionante: cuando Jesús está junto al Padre, está presente en la comunidad de los discípulos, en la Iglesia. Jesús ve a la Iglesia en el Padre, y en virtud del poder del Padre, de su conversación con él, está presente en ella¹⁰⁹. En *Jesús de Nazaret* el Papa destaca el Evangelio de Lucas por la importancia que da a la oración de Jesús, toda su obra brota de la oración como de su soporte, brota de “su ser íntimamente uno con el Padre, del diálogo entre Padre e Hijo”¹¹⁰; y algunos acontecimientos fundamentales de la vida de Jesús, que van desvelando poco a poco su misterio, son acontecimientos de oración, como ocurre en la confesión de Pedro o en la transfiguración de Jesús (cf. Lc 9, 19ss. 28ss)¹¹¹.

105 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, *o. c.*, 271, Cf., O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 69.

106 J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 80-81.

107 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 69.

108 JdN, 30.

109 Cf., J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 81-82.

110 JdN, 221.

111 Dice González de Cardedal: Jesús “ha orado a lo largo de toda su vida y de manera especial en los momentos en que se decidía su destino o tomaba decisiones clave para su misión”, en *Cristolo-*

Para Ratzinger, “Lucas ha elevado la oración de Jesús a categoría cristológica central, desde la que describe el misterio del Hijo”¹¹²

Lucas pone el Padrenuestro en relación con la oración personal de Jesús. Él hace a los discípulos partícipes de su propia oración, introduciéndolos en el diálogo interior del Amor trinitario y elevando sus necesidades humanas, por así decirlo, hasta el corazón de Dios. Esto también significa que las palabras del Padrenuestro indican la vía hacia la oración interior para conformarnos a imagen del Hijo y así formar nuestro ser para tener los mismos sentimientos de Cristo, usando la expresión paulina (cf. Flp 2, 5)¹¹³. También la confesión de Pedro en Lucas (Lc 9, 18-21) va unida a un momento de oración. Jesús está orando solo delante de sus discípulos (Lc 9, 18), con lo que éstos quedan incluidos en ese “estar solo” de Jesús con el Padre. Se concede a los discípulos ver a Jesús como Aquel que habla con el Padre cara a cara, de tú a tú. Así lo ven en lo íntimo de su ser, en su ser Hijo, en ese punto que es fuente de la revelación, del que provienen todas sus palabras, acciones y autoridad. Ven lo que la gente no ve, y así su conocimiento es mayor que el de la gente, que sólo opina. De ver a Jesús, precisamente, se deriva su fe, su confesión, y sobre esto podrán edificar después la Iglesia¹¹⁴.

El Santo Padre llama la atención como ejemplo de acontecimiento de oración la elección de los doce, el cual se desarrolla en el “monte”, el lugar de la comunión con Dios, lugar en lo alto fuera del ajetreo y de la actividad cotidianas (cf. Mc 3, 13-19). Lucas refuerza este aspecto cuando afirma que Jesús, antes de elegir a los doce, había pasado la noche en oración en la montaña (cf. Lc 6, 12s). Los doce, por tanto, son fruto de la oración, en ella son engendrados, en la más profunda familiaridad de Jesús con el Padre, lo que da a la elección un profundo sentido teológico: “su elección nace del diálogo del Hijo con el Padre y está anclada en él”¹¹⁵. Los discípulos, todos, son el resultado de una elección de Jesús el Señor, basada en la su unidad de voluntad con el Padre¹¹⁶. Y los discípulos son elegidos en primer lugar para estar con Jesús, para convivir con Él (Mc 3, 14 a), ¿cuál es la razón de esta convivencia? Según el Papa, tienen que

gía, o.c., 69. Sayés apunta la misma idea en *Cristología Fundamental, o. c.*, 270. Sobre la oración en la transfiguración y en la confesión de Pedro, ver: J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 82-84.

112 Añade Ratzinger: “Lo que Calcedonia expresó con una fórmula tomada del ámbito de la ontología griega, se expresa en Lucas con una categoría enteramente personal, a partir de la experiencia del Jesús terreno; en el contenido real se da una correspondencia plena con la fórmula de Calcedonia” en “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 83.

113 Cf., JdN, 165-166.

114 Cf., JdN, 341.

115 JdN, 208.

116 Cf., JdN, 208-209. Ver también: J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 82, donde afirma: “se ve aquí que el apostolado tiene un lugar teológico, del que procede el intercambio entre la voluntad del Padre y la del Hijo, y en el que ese intercambio subsiste”.

estar con Él para conocerlo con más profundidad que el resto del pueblo (cf. Mt 16, 13s), para conocer su ser uno con el Padre y poder dar testimonio del misterio de Jesús. Deben pasar de la comunión exterior con Jesús a la interior, y así estar con él hasta en los últimos confines del mundo. Esto desvela la dinámica de la misión: estar con Jesús para después anunciarlo, pues todo el ser de Jesús es misión¹¹⁷. La razón profunda de esto es que Jesús es el acontecimiento, la Palabra de Dios en persona, y al anunciarlo los discípulos llevan al encuentro con él¹¹⁸.

Aquí, Benedicto XVI se une firmemente a la convicción de la Teología Fundamental de que el concepto clave en la Biblia y en el Antiguo Testamento para la revelación es Palabra de Dios (*dabar Yahveh*). El análisis de este concepto revela dos componentes fundamentales:

- *El componente noético*. Aparece “en la coincidencia de lo afirmado con la realidad afirmada”.
- *El componente dinámico*. *Dabar* es a menudo, no el sentido de una cosa, sino la cosa, el acontecimiento mismo. Así, el plural *dabarim* significa no pocas veces “sucesos históricos”. *Dabar* pasa a significar la fuerza que se manifiesta, ya sea en el receptor de la “palabra” o en los efectos objetivos que produce una “palabra” en la historia. *Dabar* es, dicho en nuestro lenguaje, palabra y acción, palabra e historia al mismo tiempo¹¹⁹. El concepto Palabra de Dios llega a su plenitud en Jesucristo, la Palabra encarnada (Jn 1, 14).

En Juan también se hace referencia a la oración de Jesús, del Hijo, con Dios. La oración de Jesús no es como la de las criaturas, es “el diálogo de amor en Dios mismo, el diálogo que *es* Dios. Así, a la palabra «Hijo» le corresponde el simple apelativo de «Padre», que el evangelista Marcos ha conservado para nosotros en su forma aramea primitiva, «*Abbá*», en la escena del monte de los olivos¹²⁰. La expresión *Abbá*, como ha demostrado Joachim Jeremias, al que cita el Papa, era impensable en el ambiente de Jesús y expresa la “unicidad” del Hijo. Y Pablo enseña que los cristianos, unidos a Cristo por la obra del Espíritu, pueden decir: “*Abbá*, Padre” (cf. Rm 8, 15; Gal 4, 6). La oración del Hijo y su invocación *Abbá*-Padre, nos permite asomarnos al interior de Jesús, mejor, al interior de Dios mismo, pues la palabra *Abbá* “quedó en la Iglesia como expresiva de la conciencia de Jesús comunicada a sus discípulos”¹²¹. En la oración de

117 Cf., JdN, 210-211.

118 Cf., JdN, 211.

119 H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, Salamanca, Sígueme, 1994, 123-127.

120 JdN, 398.

121 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 69.

Jesús, concluye el Papa, encontramos el verdadero origen de la expresión “el Hijo” aplicada a Jesús¹²².

4. EL OBJETO DE LA REVELACIÓN DE JESÚS

En el capítulo dedicado a las tentaciones, Ratzinger expone la pregunta que subyace a todo el libro: ¿qué ha traído Jesús realmente al mundo? A la que el Papa responde con toda sencillez: “a Dios. Ha traído a Dios”¹²³. El objeto de la revelación de Jesús es el misterio de Dios, trae al mundo en plenitud el Dios de Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y los profetas, que se vislumbra entre sombras a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Al traer a Dios permite que todos los pueblos de la tierra puedan conocer su rostro e invocarlo, conocer el camino que deben seguir en este mundo, conocer la verdad sobre su origen y su destino (el sentido de la vida) y conocer las virtudes teologales: fe, esperanza y amor. Jesús revela a Dios como el auténtico bien del hombre. Jesús, así, se convierte en “el nuevo Jacob, el tronco fundador de un Israel que se ha hecho universal” (cf. Jn 1, 51; Gn 28, 12)¹²⁴. Con esto el Santo Padre se muestra plenamente en comunión con la enseñanza del Vaticano II, según el cual, por medio de la revelación, “Dios quiso manifestarse a Sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre «se haga partícipe de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia humana»”¹²⁵, y esto Dios lo ha hecho “por Cristo, la Palabra hecha carne”¹²⁶.

1. La revelación del Padre

En el Padrenuestro, la oración transmitida por Jesús, tenemos una fuente inmensa de revelación de la naturaleza de Dios, que quiere ser vehiculada mediante la palabra “padre”, a la que Jesús da un significado especial. Según la predicación de Jesús, el Padre es la fuente de todo bien y la medida del hombre recto (Mt 5, 44s), cuyo amor llega al extremo del amor a los enemigos (cf. Jn 13, 1) que se manifiesta en la cruz de Jesús, revelación de la naturaleza del Padre: este amor es Él. Al llevarlo a la práctica, Jesús es totalmente el Hijo. Conforme a Mt 7, 11 y Lc 11, 13, el don del Padre no es otra cosa que el mismo Dios: el Espí-

122 Cf., JdN, 398-399.

123 JdN, 69. Como dice Benedicto XVI en *Carta Encíclica sobre la esperanza cristiana, Spe Salvi*, nº 4: “Lo que Jesús ha traído, habiendo muerto Él mismo en la cruz, era algo totalmente diverso: el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo...”.

124 JdN, 69-71.

125 DV 6; cf. D 3005.

126 DV 2.

ritu Santo¹²⁷. Dice el Santo Padre: “Cuando el Señor enseña a conocer la naturaleza de Dios Padre a partir del amor a los enemigos y a encontrar en eso la propia «perfección», para así convertirnos también nosotros en «hijos», entonces resulta perfectamente manifiesta la relación entre Padre e Hijo. Se hace patente que en el espejo de la figura de Jesús reconocemos quién es y cómo es Dios: a través del Hijo encontramos al Padre. «El que me ve a mí ve al Padre», dice Jesús en el Cenáculo ante la petición de Felipe: «Muéstranos al Padre» (Jn 14, 8s). «Señor, muéstranos al Padre», le decimos constantemente a Jesús, y la respuesta, una y otra vez, es el Hijo: a través de Él, sólo a través de Él, aprendemos a conocer al Padre. Y así resulta evidente el criterio de la verdadera paternidad”¹²⁸.

El hecho de la paternidad divina, según el mensaje de Jesús, tiene dos dimensiones: ante todo Dios es nuestro Padre al ser nuestro Creador, y como nos ha creado le pertenecemos, pues el ser como tal procede de Él, y por eso es bueno, porque es participación de Dios. Esta idea se expresa también al afirmar que el hombre es “imagen de Dios”. En segundo lugar, Cristo es de modo único “imagen de Dios” (cf. 2 Co 4, 4; Col 1, 15), por lo que Jesús es el Hijo en sentido propio, de la misma sustancia (*homoousios*) del Padre¹²⁹. “Sólo Jesús podía decir con todo derecho «Padre mío», porque realmente sólo Él es el Hijo unigénito de Dios, de la misma sustancia del Padre”¹³⁰.

2. *La revelación del misterio del Hijo*

Pero también, como parte esencial del misterio de Dios, “el tema más profundo del anuncio de Jesús era su propio misterio, el misterio del Hijo, en el que Dios está entre nosotros y cumple fielmente su promesa”¹³¹. En el relato de las *bodas de Caná*, la misma boda se convierte en imagen que señala la hora mesiánica, que es la hora de las nupcias del Dios-esposo con su pueblo, las cuales, como da a entender el sentido profundo del relato, han comenzado con la venida de Jesús. De este modo, Jesús, en el contexto de la boda, se presenta como el “novio” (cf. Mc 2, 18s) de las nupcias prometidas de Dios con su pueblo, introduciendo misteriosamente así Él mismo su existencia en el misterio de Dios. En Jesús Dios y el hombre se hacen uno, se celebran las bodas¹³².

Este misterio del Hijo asoma en los relatos evangélicos, muchas veces de un modo implícito, como ocurre en *la parábola de los dos hermanos y el padre*

127 Cf., JdN, 170-171.

128 JdN, 171.

129 Cf., JdN, 171-172.

130 JdN, 175. Esta afirmación es del Concilio I de Nicea del 325, D 125.

131 JdN, 228.

132 Cf., JdN, 298-299.

bueno (Lc 15, 11-32), donde el Papa afirma que, sin aparecer en el relato parábólico, sin embargo Jesucristo está presente, y usa la expresión de san Agustín: “El brazo del Padre es el Hijo” (cf. Lc 15, 20), pues cuando ese brazo se pone sobre nosotros se trata de un gesto de aceptación lleno de amor, es un “yugo suave” que es el regalo del amor que nos sostiene y nos convierte en hijos. El mismo Papa admite que esta explicación es una alegoría que va más allá del texto, y se apoya en Grelot, el cual afirma que con la actitud del padre de la parábola, Jesús justifica su bondad con los pecadores, convirtiéndose así en revelación viviente de su Padre. En la parábola, continúa el Papa, se delinea una cristología implícita, y da la razón por la que Jesús no aparece en la parábola: porque vive identificándose con el Padre celestial, su actitud es la misma que la del Padre. Jesús justifica su comportamiento remitiéndolo al Padre, identificándolo con Él. Así, sin aparecer en la parábola, mediante la figura del Padre, Cristo aparece como la realización concreta del modo de actuar del Padre¹³³. Esta identificación de Jesús con el Padre explican sus palabras en su oración sacerdotal: “Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío” (Jn 17, 10). Así se entiende también que Jesús identifique su bondad hacia los pecadores con la bondad del Padre de la parábola, y que todas las palabras que pone en boca del Padre las diga Él mismo, pues la parábola narra lo que ocurre aquí y ahora a través de Él¹³⁴.

La *parábola de la viña* (Jn 15) profundiza el signo bíblico de la vid, llegando a lo más profundo de su contenido cuando Jesús afirma: “Yo soy la verdadera vid” (Jn 15, 1). En estas palabras destacan el “Yo soy”, mediante el cual el Hijo mismo se identifica con la vid, se ha dejado plantar en tierra, como una indicación clara del misterio de la encarnación. Este misterio, del que habla el Prólogo de Juan, se manifiesta de un modo nuevo: la vid ya no es la criatura que Dios mira con amor, pero que también puede arrancar y rechazar, sino que Dios mismo se ha hecho vid (criatura) en el Hijo, se ha identificado para siempre y ontológicamente con la vid, por lo que la vid ya no será arrancada, pertenece a Dios definitivamente, por el Hijo Dios mismo vive en ella¹³⁵. El hecho de que la vid, mediante Cristo, es el Hijo mismo es una realidad nueva, pero prefigurada en la Biblia (cf. Sal 80, 18), y comporta que el Hijo sigue siendo una sola cosa con los suyos, con todos los hijos de Dios dispersos (cf. Jn 11, 52). No se puede separar a Jesús de los suyos, pues su “ser es uno con Él y en Él”, debido a que en la encarnación Dios se ha comprometido irrevocablemente a sí mismo¹³⁶.

133 Cf., JdN, 248-250.

134 Cf., JdN, 250-251.

135 Cf., JdN, 305-306.

136 Cf., JdN, 306-307.

También en la *parábola de la oveja perdida* (Lc 15, 4-7) los Padres de la Iglesia reconocen la revelación de la naturaleza verdadera de Jesús. El pastor que sale a buscar la oveja perdida es el Verbo eterno, y la oveja que carga sobre sus hombros es la humanidad, la naturaleza humana asumida por Él. Con su encarnación y con su cruz conduce a la humanidad a casa. El *Logos* hecho hombre es el verdadero “portador de la oveja”. Sobre sus hombros llegamos a casa, porque Él es la vida que ha dado la vida por nosotros¹³⁷.

Donde se pone de manifiesto sin tapujos la divinidad de Jesucristo es en el Evangelio de Juan, pues en los sinópticos el misterio de la unidad de Jesús con el Padre está siempre ahí y lo determina todo, pero también permanece oculto bajo su humanidad, como observaron sus adversarios y sus discípulos, aunque éstos vieron a Jesús orando y pudieron acercarse a Él, reconociendo su “realidad inaudita” (divinidad de Jesús) de manera progresiva y, a veces, inesperada¹³⁸. Para el Papa el evangelio de Juan es obra de un autor que quiere informar como “testigo” de lo sucedido, y nadie como Juan ha puesto de relieve la dimensión de lo realmente sucedido, la “carne” de la historia: “Lo que existía desde el principio, lo que nosotros hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplaron y palparon nuestras manos: la Palabra de la Vida (pues la Vida se hizo visible); nosotros la hemos visto, os damos testimonio y os anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y se nos manifestó” (1 Jn 1, 1s)¹³⁹.

En el texto que acabamos de citar, el sujeto es el nosotros de la Iglesia; en Juan aparece como característica que el sujeto del *recuerdo* es la comunidad de los discípulos, la Iglesia. Porque el recuerdo, que forma la base del Evangelio, es purificado y profundizado al insertarse en la memoria de la Iglesia (Tradicición), y así supera la simple memoria banal de los hechos. A propósito de esto, Juan usa la palabra “acordarse” en tres textos clave de su evangelio, y así nos aclara lo que significa para él la palabra “memoria”. En Jn 2, 17 dice: “Sus discípulos se acordaron de lo que está escrito: «El celo de tu casa me devora» [Sal 69, 10]”, en el contexto de la purificación del templo, suceso que evoca el recuerdo de una palabra de la Escritura, haciendo el hecho inteligible por encima de su facticidad. La memoria permite descubrir el sentido del hecho y sólo así el hecho resulta significativo. “Aparece como un hecho en el cual está el *Logos*, un hecho que proviene del *Logos* y conduce a él. Se muestra la relación de la actividad y de la pasión de Jesús con la palabra de Dios, y así se hace comprensible el misterio de Jesús mismo”¹⁴⁰. En Jn 2, 22, tras decir

137 Cf., JdN, 335.

138 Cf., JdN, 261-262.

139 Cf., JdN, 274.

140 JdN, 276.

Jesús que destruiría el templo y en tres días lo volvería a reconstruir, dice: “Y cuando resucitó de entre los muertos, los discípulos se acordaron de lo que había dicho, y dieron fe a la Escritura y a la palabra que había dicho Jesús”. La resurrección despierta el recuerdo y éste, a la luz de la resurrección, adquiere sentido, poniéndose en relación con toda la Escritura. “La meta a la que tiende el Evangelio [de Juan] es la unidad entre *Logos* y hecho”¹⁴¹. Esto ocurre también en el relato del Domingo de Ramos, donde los discípulos vieron a Jesús entrar en Jerusalén sobre un borrico, como estaba escrito (cf. Jn 12, 14s; Zac 9, 9), y dice Jn 12, 16: “cuando se manifestó la gloria de Jesús [los discípulos] se acordaron de que se había hecho con él lo que estaba escrito”. De nuevo, tras la resurrección, los discípulos reciben como un destello que les hace comprender lo que sucedió ese día, “se acuerdan” y comprenden el sentido del hecho en los planes de Dios. “La resurrección, dice Benedicto XVI, enseña una nueva forma de ver; descubre la relación entre las palabras de los profetas y el destino de Jesús. Despierta el «recuerdo», esto es, hace posible el acceso al interior de los acontecimientos, a la relación entre el hablar y el obrar de Dios”¹⁴².

De esta manera, el Evangelio abre un camino de comprensión unido a la palabra, pero que guía hasta las profundidades de la “verdad plena”. Este carácter “pneumático” del Evangelio de Juan hace que la comprensión que se obtiene al recordar, hace profundizar, desde el exterior, hasta lo más escondido de la palabra y de los acontecimientos, es una profundidad que viene de Dios y que nos conduce a Él. No podemos olvidar que el Evangelio es “recuerdo” lo que significa que se atiene a la realidad de lo sucedido, nos muestra a Jesús tal como era, y con este método nos muestra también a Aquel que no sólo era, sino que es, al que siempre dice: “Yo soy”. “Os aseguro de que antes de que Abraham naciera, *Yo soy*” (Jn 8, 58)¹⁴³.

3. *Sobre la inspiración y el sentido de la Escritura*

El Evangelio de Juan se basa en los recuerdos del discípulo (redactor) que consisten, no obstante, en un recordar juntos en el “nosotros” de la Iglesia. En este recordar la guía trascendente es el Espíritu Santo, que ayuda a comprender, recordando, la dimensión profunda del dato histórico y a ver lo que no era visible sólo a nivel fenomenológico. Así se percibe más profundamente la realidad, descubriéndose la verdad que oculta el hecho, pues “el Espíritu de la Verdad, os guiará hasta la verdad plena” (Jn 16, 13). El recordar del cuarto evangelio es un acontecimiento neumático. “El recordar de la Iglesia, enseña el Papa,

141 JdN, 276.

142 JdN, 277.

143 Cf., JdN, 274-279.

en efecto, no es sólo algo privado; sobrepasa la esfera de nuestra comprensión y nuestro conocimiento humanos. Es un ser guiados por el Espíritu Santo, que nos muestra la cohesión de la Escritura, la cohesión entre palabra y realidad, guiándonos así «a la verdad plena»¹⁴⁴.

Abordar aquí el Santo Padre, indirectamente, algo esencial del concepto de inspiración: el Evangelio procede del recordar humano y presupone la comunidad de los que recuerdan, por lo que el autor piensa y escribe con la memoria de la Iglesia, “el «nosotros» al que pertenece está abierto, supera la dimensión personal y en lo más profundo es guiado por el Espíritu de Dios, que es el Espíritu de la verdad”¹⁴⁵. Estas palabras del Papa nos recuerdan la llamada teoría eclesiológica de la inspiración, obra de K. Rahner, según la cual la Escritura es el libro de la Iglesia, en el que la Iglesia del principio como norma (regla de fe) sigue estando a nuestro alcance de forma concreta. La fe de la Iglesia primitiva se objetivó en documentos históricos. La Escritura, entonces, *es la objetivación normativa para nosotros de la Iglesia del tiempo apostólico*, época que terminó cuando aparecieron los últimos escritos del Nuevo Testamento. Desde este presupuesto, Rahner intenta afirmar que Dios es el autor del Antiguo y Nuevo Testamento, pero no tiene que *concebirse también como autor literario de estos escritos*. Y concluye que: a) “Si la Iglesia está fundada por Dios mismo y por su Espíritu en Jesucristo”; b) si Dios ha operado de una forma especialmente cualitativa en la Iglesia *primitiva* como norma para toda la Iglesia futura, c) “si la Escritura es un elemento constitutivo de esta Iglesia primitiva como norma de los tiempos futuros”; d) con ello se afirma en consecuencia que Dios es el autor de las Escrituras, que Él las ha *inspirado*.

Así, los autores humanos de la Sagrada Escritura trabajarían como los demás autores humanos, sin necesidad de conocer su inspiración, pues la razón profunda de la inspiración es esta: si Dios quiere la Iglesia primitiva con una voluntad absoluta como signo de salvación para todos los tiempos, también quiere *todo lo que es constitutivo para la Iglesia (también y de manera preferente la Escritura)*, entonces *él es el autor inspirador de la Escritura, aunque esa inspiración sea “sólo” un momento en la originación divina de la Iglesia*. Rahner distingue aquí entre autor humano y origen divino de la Escritura. La Escritura pertenece al designio divino de Dios para la Iglesia de todos los tiempos como don peculiar de la Iglesia primitiva.¹⁴⁶ Con esta concepción se comprende la elaboración inspirada de la Escritura en el nosotros de la comunidad eclesial.

144 JdN, 278.

145 JdN, 279.

146 Cf. K. RAHNER, “Curso”, *o. c.*, 428-433.

Por otra parte, Jesús mismo se presenta como clave de interpretación del Antiguo Testamento. Al decir él mismo: “Como dice la Escritura” (Jn 7, 38 a), se sitúa, según el Papa, en continuidad con la Escritura, con la historia de Dios con los hombres. Todo el Nuevo Testamento legitima esta afirmación de Jesús, sosteniendo que en Él confluyen todos los ríos de la Escritura y que Él es la clave para encontrar el sentido verdadero de la Escritura, lo que se espera y a lo que se tiende¹⁴⁷. Un ejemplo es la expresión “al tercer día”, que en el Antiguo Testamento hace referencia al día de la teofanía (cf. Ex 19, 16-18). Esto, interpretado desde Jesucristo, sería una referencia anticipada a la teofanía final y decisiva de la historia: la resurrección de Cristo al tercer día, en la cual los anteriores encuentros con Dios dejan paso a la irrupción definitiva de Dios en la tierra. El tercer día une a ambos testamentos, y así podemos decir que la resurrección es una primera manifestación de Dios que está en continuidad con los acontecimientos del Antiguo Testamento, que tienen carácter de promesa y tienden a su cumplimiento¹⁴⁸.

4. La universalización de la fe en Jesucristo

La pregunta sobre el objeto de la revelación de Jesús también se la plantean los judíos, en este caso en boca del rabino Neuser: ¿Qué es lo que ha traído el Mesías de los cristianos, Jesús? La respuesta es semejante a la del capítulo de las tentaciones: ha llevado el Dios de Israel a todos los pueblos, para que lo invoquen y reconozcan en las Escrituras de Israel la palabra del Dios vivo. Es decir, Jesús ha dado la verdadera universalidad a la fe en el Dios de los padres Abraham, Isaac y Jacob, misión a la que estaba llamado el mismo Israel, que existe para ser luz de los pueblos. Jesús supera las fronteras carnales de un pequeño pueblo, éste es el fruto de la obra de Jesús, lo cual da una apertura completamente nueva a la promesa mesiánica que se fundamenta en Moisés y los profetas (en las Escrituras hebreas). El método para universalizar la fe es la nueva familia (la Iglesia), que se funda en la comunión con Jesús, que es lo mismo que comulgar con la voluntad de Dios (cf. Mc 3, 35), pues el Yo de Jesús personifica la comunión de voluntad del Hijo con el Padre, es un Yo que escucha y obedece, por esto la comunión con Él es comunión filial con el Padre. La Iglesia es la familia de los que llaman Padre a Dios y pueden decirselo en la comunión en el nosotros con Jesús, pues mediante Él y escuchándole están unidos a la voluntad del Padre, porque el alimento de Jesús es hacer la voluntad del Padre (cf. Jn 4, 34)¹⁴⁹.

147 Cf., JdN, 290-292.

148 Cf., JdN, 296.

149 Cf., JdN, 148-149.

La universalización de la fe, que lleva consigo la liberación de la letra de la Ley para entrar en comunión con Jesús, cuya *Torá* es la libertad (cf. Gal 5, 13), es posible gracias a la autoridad de Jesús y a su reivindicación como Hijo. El salto a la universalidad, que conlleva una nueva libertad necesaria para llevarlo a cabo, paradójicamente sólo es posible, dice el Papa, a través de una mayor obediencia. Y esta nueva interpretación de Jesús sólo puede ser eficaz como fuerza transformadora de la historia si la autoridad de Jesús es igual a la del texto de la *Torá* original: Jesús debe tener autoridad divina. “La familia nueva, universal, es el objetivo de la misión de Jesús, pero su autoridad divina –su ser Hijo en la comunión con el Padre– es el presupuesto para que ese salto hacia la novedad sea posible”¹⁵⁰. Jesús es el “nuevo Moisés”, en el que se realiza la promesa hecha a Moisés: “El Señor tu Dios suscitará en medio de tus hermanos un profeta como yo” (Dt 18, 15)¹⁵¹. Así podemos entender como Jesús retoma la dinámica intrínseca de la misma *Torá*, y como el Elegido, como el profeta que está ante Dios “cara a cara” (Dt 18, 15), le da su forma radical. Jesús en el Sermón del Monte es el intérprete profético de la *Torá*, que no suprime, sino a la que lleva a plenitud¹⁵².

5. *La revelación del nombre de Dios*

En el apartado que el Papa dedica a explicar la invocación “*santificado sea tu nombre*” del Padrenuestro, aborda la cuestión de la revelación del “nombre de Dios”¹⁵³. Parte de nuevo de Moisés, al que, en el episodio de la zarza ardiente, se le revela el nombre de Dios. En un primer momento la voz que habla se identifica con el Dios de los padres, Abraham, Isaac y Jacob (Ex 3, 6), pero Moisés le pregunta su nombre, debido al contexto politeísta en que se movía, en el cual Dios debía tener un nombre. Pero el Dios único, el solo existente, da una respuesta afirmativa y negativa a la vez. Se autodenomina “Yo soy el que soy” (YHWH) (Ex 3, 14), con lo que quiere decir: “Él *es*, y basta”. Por lo tanto, esta afirmación es nombre y no-nombre a la vez, se queda en el misterio. Sin embargo, Dios no rechaza del todo la petición porque el nombre crea la posibilidad de dirigirse a alguien, de invocarle, estableciéndose así una relación. Lo positivo del nombre de Dios es que se establece una relación entre Él y el hombre, que le puede invocar¹⁵⁴. Con la entrega del nombre comienza

150 JdN, 152, Cf., 151-152.

151 JdN, 155.

152 Cf., JdN, 159.

153 Sobre la cuestión del nombre de Dios, ver: J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 20-25.

154 Cf., JdN, 176-178. La importancia del concepto teológico “relación” en la obra de Ratzinger se puede ver en: R. PIÑERO MARIÑO, “El amor como relación. Reflexiones sobre el amor en algunos

lo que llega a su cumplimiento en la encarnación, pues Jesús es el “nuevo Moisés”, que afirma: “He manifestado tu nombre a los hombres” (Jn 17, 6).

Pero Jesús es más que el nuevo Moisés, y esto se denota en las palabras “Yo soy” que Jesús suele aplicarse, sobre todo en el Evangelio de Juan. Las dos afirmaciones más importantes en las que figura esta expresión se encuentran en las palabras de Jesús durante la fiesta de las Tiendas (cf. Jn 7, 37s). Ante las dudas persistentes del pueblo sobre su persona, Jesús dice: “Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados” (Jn 8, 24). La expresión “Yo soy” tiene sus raíces, como ya sabemos, en el Antiguo Testamento, en particular Ex 3, 14 e Is 43, 10s. Cuando Jesús dice “Yo soy” retoma esta tradición y la refiere a sí mismo, mostrando así su unicidad: en Él está presente el misterio del único Dios. “El Padre y yo somos uno”. Con este “Yo soy” Jesús no se pone *junto* al Yo del Padre, sino que remite al Padre, y así habla de sí mismo y pone de relieve su inseparabilidad respecto del Padre. Como es el Hijo, puede decir: “Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 19), y también, como Hijo, puede pronunciar la palabra que revela al Padre. En el debate que provoca Jn 8, 24 se pone de manifiesto la unidad entre el Padre y el Hijo, y Jesús como Hijo es totalmente “relacional”, su ser no es otra cosa que pura relación con el Padre. El “Yo soy” de Jesús se sitúa en la relación entre el Padre y el Hijo¹⁵⁵. Dice el Papa: “Lo que comenzó en la zarza que ardía en el desierto del Sinaí se cumple ahora en la zarza ardiente de la cruz. Ahora Dios se ha hecho verdaderamente accesible en su Hijo hecho hombre. Él forma parte de nuestro mundo, se ha puesto, por decirlo así, en nuestras manos”¹⁵⁶.

Por último, en Jn 8, 58 Jesús dice: “Os aseguro que antes de que naciera Abraham, Yo soy”. El “Yo soy” aparece ahora realizado en contraste con el “era” de Abraham. Ante las dimensiones mundanas del presente, pasado y futuro, se contraponen el “Yo soy” de Jesús. Como dice Sayés, en este versículo, “tenemos claramente la pretensión por parte de Jesús de un ser eterno. Aquí el «yo» de Jesús aparece como sujeto de una existencia que, en contraposición a la existencia temporal de Abraham, presenta la prerrogativa de la eternidad”¹⁵⁷. Según Rudolf Schnackenburg, citado por el Papa, “aquí no se trata sólo de una categoría temporal, sino «de una fundamental diferencia ontológica... La pretensión de Jesús de un modo de ser absolutamente único, que supera todas las categorías humanas» queda formulada con claridad”¹⁵⁸. Es decir, con el “Yo

escritos de J. Ratzinger”, en M. LÁZARO (Ed.), *El amor de Dios que es amor. Reflexiones en torno a la Encíclica de Benedicto XVI Deus Caritas est*, Cáceres, Instituto Teológico de Cáceres, 2007, 305-342.

155 Cf., 399-403.

156 JdN, 179.

157 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, *o. c.*, 46.

158 JdN, 405.

soy” Jesús se identifica con Dios, revela abiertamente su naturaleza divina, es el Verbo hecho hombre, Dios presente entre nosotros (Jn 1, 14). Jesús está afirmando, sin ambages, “la conciencia de su divinidad”¹⁵⁹.

6. *La revelación de quién es el hombre*

No podemos olvidar un aspecto muy importante de la revelación de Jesús: el antropológico. Dice el Papa: “sólo en Dios y a través de Dios se conoce al hombre. Un conocer que reduzca al hombre a la dimensión empírica y tangible no llega a lo más profundo de su ser. El hombre sólo se conoce a sí mismo cuando aprende a conocerse a partir de Dios, y sólo conoce al otro cuando ve en él el misterio de Dios”¹⁶⁰. Estas palabras nos recuerdan a las de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS) del Concilio Vaticano II, que dice así: “Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”¹⁶¹. Como dice Benedicto XVI, Jesús “viene de Dios y fundamenta así el verdadero ser del hombre”¹⁶². Y como decía el venerable Papa polaco: “Fuera de esta perspectiva [la encarnación], el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble. ¿Dónde podría el hombre buscar respuesta a cuestiones tan dramáticas como el dolor, el sufrimiento de los inocentes y la muerte, sino en la luz que brota del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo?”¹⁶³.

V. EL MÉTODO DE JESÚS

1. JESÚS SE REVELA AL CORAZÓN DEL HOMBRE

Pero, ¿cómo transmite Jesús el misterio de Dios? Al hablar de las parábolas, Benedicto XVI afirma que Jesús no quiere transmitir unos conocimientos abstractos que no se corresponderían con el corazón del hombre, sino que guía hacia el misterio de Dios, la luz, mostrando cómo se refleja esa luz divina en las cosas de este mundo y en las realidades cotidianas. A través de esto quiere

159 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, o. c., 47. En *ib.* 48, afirma Sayés: “el ‘yo soy’ aparece en boca de Jesús seguido de calificativos que son atributos propiamente divinos”, cf. Jn 8, 12; 11, 25; 6, 35.

160 Cf., JdN, 331.

161 GS, 22.

162 JdN, 387.

163 JUAN PABLO II, *Carta encíclica Fides et Ratio sobre las relaciones entre Fe y Razón*, Madrid, Edice, 1998, nº 12.

indicar a los hombres el verdadero fundamento de todas las cosas y así la verdadera dirección para seguir el camino recto cada día de nuestra vida. Por tanto, Jesús no muestra un Dios abstracto, filosófico, sino al Dios que actúa, que entra en nuestras vidas y nos quiere tomar de la mano. Mediante las cosas ordinarias nos muestra quiénes somos y cómo debemos actuar, es un conocimiento que compromete al que lo encuentra, no trae sólo nuevos conocimientos, sino que cambia las vidas de las personas¹⁶⁴. Este conocimiento hace tomar conciencia a la persona de un don inmenso: “Dios está en camino hacia ti”. Pero este conocimiento plantea una exigencia: “cree y déjate guiar por la fe”, y aquí entra en juego la libertad del hombre, que puede rechazar la propuesta¹⁶⁵.

Aquí el Papa hace referencia a algo muy importante: el mensaje de Jesús encuentra correspondencia en el corazón del hombre, es decir, las personas encuentran en Jesús la respuesta a las preguntas, las exigencias y los deseos más profundos de su corazón, a su “sentido religioso”¹⁶⁶, que se manifiesta en una serie de preguntas fundamentales, como dice Juan Pablo II: “una simple mirada a la historia antigua muestra con claridad como en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: *¿Quién soy? ¿De dónde vengo y adónde voy? ¿Por qué existe el mal? ¿Qué hay después de esta vida?*... Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se le dé a la existencia”¹⁶⁷. Y, ¿quién ha puesto el corazón en el hombre? A esto contesta así el Papa polaco: “Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo”¹⁶⁸. La revelación de Jesucristo atrae al hombre porque colma su esperanza de sentido y le indica un camino recto, haciéndole tomar conciencia de la compañía de Dios, que no le abandona nunca, porque está presente como fundamento de la realidad¹⁶⁹.

164 “En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no era sólo ‘informativo’, sino ‘performativo’. Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida”, BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe Salvi sobre la esperanza cristiana*, n° 2.

165 Cf., JdN 233.

166 Cf., JdN, 235, donde el Papa dice: “En el centro de la historia del buen samaritano se plantea la *pregunta fundamental del hombre*”. El subrayado es mío.

167 *Fides et Ratio*, n° 1.

168 *Fides et Ratio*, Introducción. Indica el Papa las bases bíblicas de su afirmación: Ex 33, 18; Sal 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; Jn 14, 8; 1 Jn 3, 2.

169 Cf., L. GIUSSANI, *El sentido religioso*, Madrid, Encuentro, 1998, 57-71; 145-172.

2. EL PROBLEMA DEL REDUCCIONISMO DE LA RAZÓN CONTEMPORÁNEA

El problema más grave del hombre moderno para comprender lo que acabamos de decir, según el Papa, reside en que se ha formado un concepto de realidad que excluye la transparencia de lo que en ella nos lleva a Dios, pues sólo se considera real lo que se puede probar experimentalmente¹⁷⁰, es decir, “hoy prevalece la idea de que sea racional –es decir, procedente de la razón– sólo lo cuantificable. Las demás cosas, como las materias de la religión y de la moral, no formarían parte de la razón común, al no ser verificables o, como suele decirse, no falsificables en el experimento”¹⁷¹, pero, para el Santo Padre, “las verdades supremas no pueden someterse a la misma evidencia empírica que, por definición, es propia sólo de las cosas materiales”¹⁷². Esto supone un empobrecimiento de la razón, que sólo se aprecia en su dimensión científico-técnica, y en el trasfondo de esto, como enseña Benedicto XVI en Ratisbona, “subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresadas en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica. Por una parte, se presupone la estructura matemática de la materia, su racionalidad intrínseca, por decirlo así, que hace posible comprender cómo funciona y puede ser utilizada: este presupuesto de fondo es en cierto modo el elemento platónico en la comprensión moderna de la naturaleza. Por otra, se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, en cuyo caso sólo la posibilidad de verificar la verdad o falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva. El peso entre los dos polos puede ser mayor o menor entre ellos, según las circunstancias”¹⁷³.

Esto implica dos consecuencias: 1^a) sólo se considera científica la certeza derivada de la sinergia entre matemáticas y método empírico, incluso las ciencias humanas quieren acercarse a este canon y, 2^a) este método excluye el problema de Dios como a-científico o pre-científico. Para el Papa esto supone una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que, al menos, son discutibles¹⁷⁴, y que, además, reduce al hombre mismo, pues en esta razón científica no encuentran lugar los interrogantes más humanos, es decir, de dónde viene y a

170 Cf., JdN, 234.

171 BENEDICTO XVI, “Rezar, curar y anunciar”, *o. c.*, 19.

172 JdN, 258.

173 BENEDICTO XVI, *Fe, Razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso a los representantes de la ciencia en la Universidad de Ratisbona (12-9-2006)*, en *Ecclesia*, nº 3.337 (25 de noviembre de 2006), 34-35.

174 Cf., *Ib.*, 35.

dónde va el hombre, los interrogantes de la religión y de la ética, que se desplazan al ámbito subjetivo. El sujeto se basa en la propia experiencia para decidir lo que considera admisible en el ámbito religioso y la única instancia ética es la “conciencia subjetiva”¹⁷⁵. Pero así, la ética y la religión no pueden crear una comunidad y se convierten en un asunto puramente personal, pues el sujeto se queda aislado. Esta situación es peligrosa para la humanidad, pues existen patologías que amenazan a la religión y a la razón, que son consecuencia de la reducción de la razón y su desinterés por las cuestiones de la religión y de la ética¹⁷⁶.

3. HACIA UNA AMPLIACIÓN DEL CONCEPTO DE RAZÓN

Afirma el Santo Padre: “hay que ampliar nuestro concepto de razón y de su uso”, el encuentro entre fe y razón sólo es posible “si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir su horizonte en toda su amplitud”¹⁷⁷. ¿Qué significa esto? Hablando de la cuestión de la evolución, Benedicto XVI reconoce su parte de verdad, pero su problema es que esta doctrina no responde a las grandes preguntas filosóficas: ¿de dónde procede todo? ¿Y de qué forma todo emprende un camino que desemboca en el hombre? Partiendo de este ejemplo, el Santo Padre apela a que la razón se abra más, que tenga en cuenta los datos científicos, pero que reconozca su insuficiencia para explicar toda la realidad. La razón humana es más amplia y puede ver que no es producto de la irracionalidad, sino que antecede a todo –la razón creadora– y que el ser humano es realmente reflejo de ésta. Esto nos hace comprender que somos pensados y queridos, por lo que existe una idea, un sentido que me precede y que debo descubrir y seguir y que da sentido a la vida del hombre. Es fundamental “descubrir que mi ser es razonable, es pensado, tiene sentido, y que mi gran misión consiste en descubrir ese sentido, en vivirlo y aportar con ello un nuevo elemento a la gran armonía cósmica pensada por el Creador”¹⁷⁸.

Como afirma el mismo Santo Padre, fundándose en una enseñanza de san Gregorio Nacianceno, la fe cristiana lleva hasta el fundamento, pues “no son los elementos del cosmos, las leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna

175 Dice el Papa: “En esta situación, en la que moral y religión se ven prácticamente expulsadas de la razón, el único criterio último de la moralidad y también de la religión es el sujeto, la conciencia subjetiva que no conoce otras instancias. En definitiva, sólo el sujeto, con su sentimiento, con sus experiencias, con eventuales criterios que ha hallado, es el que decide”, en BENEDICTO XVI, “Rezar, curar y anunciar”, *o. c.*, 19.

176 *Cf., Ib.*, 35.

177 *Ib.*, 35.

178 BENEDICTO XVI, “Rezar, curar y anunciar”, *o. c.*, 24.

el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas, es decir, el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona... La vida no es el simple producto de las leyes y de la casualidad de la materia, sino que en todo, y al mismo tiempo por encima de todo, hay una voluntad personal, hay un Espíritu que en Jesús se ha revelado como Amor¹⁷⁹.

Sin duda, “la razón moderna, propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método. La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el porqué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología. Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta¹⁸⁰.”

Por tanto, lógicamente, según Benedicto XVI, la razón ha de abrirse a las “fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal”. Así es como la razón es plenamente humana y puede hacerse guía de la voluntad, mirando más allá de sí misma. La falta de juicio del corazón supone una amenaza para el hombre y para la creación. “La razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y misión¹⁸¹”. Además, no podemos olvidar que la fe cristiana tiene que ver con la totalidad de lo real, es decir, también con la razón, pues plantea una cuestión que importa a todas las personas. Por tanto, la fe no puede renunciar a los argumentos racionales para fundamentarla, porque de lo contrario se privaría a la fe de su apertura al ámbito de la racionalidad humana. Si la fe renunciase a la razón quedaría privada de la certidumbre, y la fe no es una cosa cualquiera, sino “la perla preciosa de la verdad¹⁸²”.

179 BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica sobre la esperanza cristiana, Spe Salvi*, nº 5.

180 *Ib.*, 36. Como decía Juan Pablo II, los resultados positivos de las ciencias “no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende”; *Fides et Ratio*, nº 5.

181 BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica sobre la esperanza cristiana, Spe Salvi*, nº 23.

182 Cf., J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 38.

Como vemos, el Papa plantea la cuestión de la pregunta por el fundamento, pues la fe desafía al hombre a que se pregunte por el fundamento de la totalidad, y así también protege a la misma razón del predominio de la razón puramente instrumental.¹⁸³ Pero la pregunta por el fundamento sólo puede encontrar respuesta con un concepto de la razón que sea una apertura a la realidad en la totalidad de sus factores, materiales y espirituales¹⁸⁴, con un método que parta de la realidad y llegue hasta su fundamento verdadero, con una certeza suficiente para que el hombre desarrolle su existencia, que no es la certeza científica, sino la que llamamos “moral”¹⁸⁵. En esto está de acuerdo el maestro de la certeza, J. H. Newman, para el cual en las cuestiones religiosas es suficiente la certeza moral o material¹⁸⁶. Esta certeza se adquiere, según Benedicto XVI, respecto de la esperanza, porque Dios se ha manifestado en Cristo, y en Él nos ha comunicado ya la “sustancia” de las realidades futuras y así, “la espera de Dios adquiere una nueva certeza. Se esperan las realidades futuras a partir de un presente ya entregado. Es la espera, ante la presencia de Cristo, con Cristo presente, de que su Cuerpo se complete, con vistas a su llegada definitiva”¹⁸⁷.

Por otra parte, la necesidad de un amor incondicionado, porque el hombre es redimido por el amor, hace también desear al hombre la certeza que le llegue a asegurarse de la existencia de un amor absoluto que no le abandone nunca (cf. Rm 8, 38-39). Sólo si existe este amor absoluto que fundamenta una certeza absoluta, sólo así, el hombre es “redimido”. Esto nos hace entender la expresión “Jesús nos ha redimido”, porque por Él “estamos seguros de Dios”, que en su Hijo se ha hecho hombre para que podamos vivir de la fe (cf. Gal 2, 20)¹⁸⁸.

Cuando se tiene claro el concepto de razón, entonces se entienden estas palabras de Benedicto XVI: “las parábolas son expresión del carácter oculto de Dios en este mundo y del hecho de que el conocimiento de Dios requiere la implicación del hombre en su totalidad; es un conocimiento que forma un todo único con la vida misma, un conocimiento que no puede darse sin «conversión»... En este sentido, el conocimiento de Dios no es posible sin el don de

183 Cf., *Ib.*, 41.

184 Cf., L. GIUSSANI, “El sentido religioso”, *o. c.*, 29: “por razón entiendo el factor distintivo de ese nivel de la naturaleza al que llamamos hombre, a saber, su capacidad de darse cuenta de la realidad conforme a la totalidad de sus factores”.

185 Cf., *Ib.*, 31-39. Enseña Giussani en la p. 39: “Para alcanzar una certeza moral, la demostración es un conjunto de indicios cuyo único sentido adecuado, cuyo único motivo adecuado, cuya única lectura razonable, sea precisamente esa certeza. Se llama no solamente certeza moral sino también *certeza existencial* justamente porque está unida al momento en que tú lees el fenómeno, es decir, al momento en que intuyes el sentido del conjunto de los signos”.

186 Cf., R. PIÑERO MARIÑO, “Introducción a la filosofía de J. H. Newman”, en *Diálogo Euménico*, 38 (2003), 334-337.

187 BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica sobre la esperanza cristiana, Spe Salvi*, n° 9.

188 Cf., *Ib.*, 26.

su amor hecho visible; pero también el don debe ser aceptado”¹⁸⁹. La apertura a este don, realidad inmaterial que se hace presente en medio de la realidad mundana, sólo es posible con una razón renovada, en actitud de apertura gracias a una categoría filosófica imprescindible: la posibilidad, que es la suprema dimensión de la razón¹⁹⁰.

189 JdN, 234.

190 Cf., L. GIUSSANI, “El sentido religioso”, *o. c.*, 78.

LAS BIENAVENTURANZAS: DEL RESENTIMIENTO DE LA VOLUNTAD DE PODER A LA ALEGRÍA DE LA VOLUNTAD DE DIOS

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

El artículo recuerda la filosofía de Nietzsche, su crítica a la religión cristiana y sus propuestas: nihilismo, voluntad de poder... Recuerda el error del análisis y el vacío de su propuesta. Nietzsche se confunde a la hora de interpretar el hombre y el cristianismo. El Sermón de la montaña y las bienaventuranzas no nacieron del resentimiento hacia la vida, sino de la alegría de la auténtica vida humana y personal.

Palabras clave: Antropología, Moral, Nietzsche, Persona, Sermón de la Montaña

ABSTRACT

This paper reminds Nietzsche's philosophy and his critique to the Christian religion and his offers: nihilism, will of power... Reminds the mistake of the analysis and the emptiness of his offer. Nietzsche gets confused at the moment of interpreting the man and the Christianity. The Sermon of the mountain and the Beatitudes are not born of the resentment towards the life, but of the happiness of the authentic human and personal life.

Key words: Anthropology, Morality, Nietzsche, Person, Sermon on the Mount

Traer al mundo de hoy, en primer plano, la figura de Jesús de Nazaret y hacerlo como teólogo y, a la vez, como Papa, de modo irrenunciable –como irrenunciable es para un cristiano su pertenencia a la Iglesia– es uno de los más

logrados méritos que ha tenido el libro *Jesús de Nazaret*. Significa un acto de reafirmación de la sinrazón que ha gobernado, de modo especial en este último siglo XX, la hermenéutica febril respecto del cristianismo, y que tiene un origen remoto en los llamados “filósofos de la sospecha”. Filósofos que pusieron en duda la razón moderna y que en su discurso mostraron su escepticismo en no pocos principios y fundamentos de la cultura de su tiempo. Un esfuerzo de sospecha que terminó siendo manipulado. Una vez realizada la sospecha, los pensadores posteriores, muchos “lobos” culturales de lo ajeno que han manseado en el terreno de su propia conciencia y horizonte cultural, y que olvidaron el principio hermenéutico, para no sospechar ya nada más de las referencias y sus circunstancias interpretativas. Más bien Marx, Freud y Nietzsche han resultado ser la pradera fecunda donde han podido pastorear no pocos pensadores, que han hecho oídos sordos de las propuestas de sus mentores, dándolas por “delirantes”. Olvido del método cuando hay que aplicarlo sobre “uno mismo”, o sobre la “super-razón”: la nueva histeria colectiva, la nueva idea alienante, la nueva conceptualización: desembocar en el nihilismo. Desmemoria de la relación interna de un pensamiento y utilización parcial del mismo para traicionar el verdadero espíritu. Ante tal situación, Joseph Ratzinger – Benedicto XVI invita en su libro a hacer memoria de “la figura y el mensaje de Jesús en su vida pública”¹, superando cualquier falla entre Jesús y el cristianismo, en el sentido que siguiendo a F. Nietzsche muchas veces se presenta a Jesús. Así escribe Heidegger:

“Nietzsche no entiende por cristianismo la vida cristiana que tuvo lugar una vez durante un breve espacio de tiempo antes de la redacción de los Evangelios y de la propaganda misionera de Pablo. El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna”².

Absurda falla que Benedicto XVI acomete desde el principio: “he intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el «Jesús histórico» en sentido propio y verdadero”³.

Olegario González de Cardedal hizo certero examen en un periódico de tirada nacional (*El País*) de la importancia de la figura de Nietzsche en la trasfuerza intelectual de Benedicto XVI, como una fuente del pensamiento contemporáneo receptor del Evangelio hoy:

1 J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Primera parte. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid, La esfera de los libros, 2007, 20.

2 M. HEIDEGGER, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2001, 199.

3 J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, “Jesús de Nazaret”, o. c., 18.

“Cuando uno acaba la lectura del reciente libro *Jesús de Nazaret*, de Benedicto XVI, tiene la impresión de que subyace a cada una de sus páginas un diálogo con los desafíos y consecuencias desencadenadas por Nietzsche, que son las que ahora traspasan las conciencias. Su única encíclica «Deus caritas est» comienza dialogando con el profesor de Basilea, quien se enfrentó con Jesús de Nazaret como la máxima amenaza para la humanidad por ser el defensor de los pobres, humildes, débiles, marginados y enfermos, frente a los fuertes, sanos, robustos, los únicos que según él merecen vivir. Nietzsche declaró la guerra a la compasión como el freno mayor ante su proyecto de gestar el superhombre. ¿Es Cristo la gran amenaza para una humanidad que se ha liberado o, por el contrario, con su abertura a Dios como el Absoluto fundante de nuestro origen, libertad y futuro, es el defensor del hombre y de su prójimo, la palabra de verdad que necesitamos, «abismo de luminosidad absoluta», como le definió Kafka?»⁴.

Benedicto XVI hace una referencia a la filosofía de F. Nietzsche tras exponer y comentar una a una las bienaventuranzas. La apuesta existencial y moral (evangélica) del Sermón provocan unas reflexiones sobre el sentido que estas tienen en la filosofía del filósofo alemán. Es una reflexión que no se puede ocultar es pertinente, pues nos hace cuestionarnos sobre el sentido que las bienaventuranzas tienen para el hombre de hoy, toda vez que Nietzsche ha sido y es, de forma directa e indirecta, uno de los referentes filosóficos del hombre actual y uno de los puntales de la construcción de su cultura o de la deconstrucción operada de la misma, según se mire.

El fragmento de la obra en cuestión es el siguiente:

“Pero ahora se plantea la cuestión fundamental: ¿es correcta la orientación que el Señor nos da en las Bienaventuranzas y en las advertencias contrarias? ¿Es realmente malo ser rico, estar satisfecho, reír, que hablen bien de nosotros? Friedrich Nietzsche se apoyó precisamente en este punto de partida para su iracunda crítica al cristianismo. No sería la doctrina cristiana lo que habría que criticar: se debería censurar la moral del cristianismo como un «crimen capital contra la vida». Y con «moral del cristianismo» quería referirse exactamente al camino que nos señala el Sermón de la Montaña.

«¿Cuál había sido hasta hoy el mayor pecado sobre la tierra? ¿No había sido quizás la palabra de quien dijo: ‘Ay de los que ríen’?». Y contra las promesas de Cristo dice: no queremos en absoluto el reino de los cielos. «Nosotros hemos llegado a ser hombres, y por tanto queremos el reino de la tierra».

La visión del Sermón de la Montaña aparece como una religión del resentimiento, como la envidia de los cobardes e incapaces, que no están a la altura de la vida, y quieren vengarse con las Bienaventuranzas, exaltando su fracaso e injuriando a los fuertes, a los que tienen éxito, a los que son afortunados. A la ampli-

4 O. GONZÁLEZ, “Entre Nietzsche y el Crucificado”, en *El País*, 10/09/07. Cf. “«Dionisio contra el crucificado». La fe en Cristo después de Nietzsche”, en *Teología*, 80 (2002), 11-52.

tud de miras de Jesús se le opone una concentración angosta en las realidades de aquí abajo y do dejarse inhibir por ningún tipo de escrípulo.

Muchas de estas ideas han penetrado en la conciencia moderna y determinan en gran medida el modo actual de la vida”⁵.

La referencia del texto, como señalaba Olegario González, no es un tema aislado dentro del pensamiento del autor, ni tampoco una referencia inaugural en su pontificado. El Papa ya en la Encíclica *Deus caritas est* denunciaba o evidenciaba la dependencia cultural de ciertos postulados nietzscheanos. Recuerda cómo el filósofo alemán acusaba al Cristianismo de haber deformado el amor humano bajo la forma nominal del *eros*. Y cómo la cultura moderna desde los postulados seculares se ha apropiado frenéticamente de la denuncia⁶. Efectivamente, la “denuncia” nietzscheana al cristianismo de ser una religión del odio y casi, por extensión una religión odiosa, se hace eco en ciertos sectores. Se ha convertido en un estribillo que en la década de los noventa del siglo pasado se recitaba en los lugares donde se focalizaban y abanderaban los “derechos civiles”, mediatizados por ciertos grupos de minorías influyentes. El murmullo de la “represión” de la moral cristiana ante nuevas formas de expresión moral cruzó el océano una década más tarde disfrazado de cierto pensamiento que se manifiesta en un “progresismo decimonónico” (paradoja sin igual). En suelo continental el sentimiento de ciertas esferas “progresistas” americanas se disfraza de laicismo –que recordemos no es sino ideología– y se instaura como la “ideología” dominante, pues donde el laicismo nació, se instituyó y cultivó, terminó transformándose en una vertiente jurídico-estatal, una “superestructura real” que se antepone a la realidad social, no muy laica, que han tenido que afrontar.

Retomemos el discurso de Nietzsche y su acusación. Aquella que se expresaba agriamente en la *Genealogía de la Moral* extremando el proceso de secularización iniciado en la modernidad contra el odio de los sacerdotes, que refleja de modo crudo al hablar del sacerdocio judío: “casta sacerdotal es el pueblo judío según el filósofo alemán, que realmente eran los máximos odiadores de la historia universal... de la misma manera que los odiadores más ingeniosos (o ricos de espíritu)”. Nietzsche se emplea en muchas ocasiones con odio furibundo contra el cristianismo, un “engendro de la *decadencia*, enfermizo y decrepito”⁷. ¿Qué podía suponer el cristianismo para provocar tal resen-

5 J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, “Jesús de Nazaret”, *o. c.*, 126-127.

6 Cf. BENJAMIN D. WIKER, “Benedict Contra Nietzsche: A Reflection on *Deus Caritas Est*”, en *Crisis*, 24 (2006), 20.

7 “Que las fuertes razas del norte de Europa no hayan rechazado al Dios cristiano, no hace honor en verdad a sus dones religiosos, por no decir nada de su gusto. Deberían haberse librado de ese engendro de la decadencia, enfermizo y decrepito [...] ¡Casi dos mil años y ni un solo dios nuevo!

timiento? ¿Es que ataca la verdad, nos introduce en la mentira, es una ilusión, acalla las conciencias? “Este odio implacable al cristianismo –afirma Carlos Valverde– no está provocado porque lo considere una religión falsa o supersticiosa. Nietzsche no cree en la verdad ni en la mentira. Lo que no soporta del cristianismo es su moral”⁸.

Y, sin duda, la profundización del decálogo en el mundo cristiano se expresa en el Sermón de la Montaña:

“Cada una de las afirmaciones de las Bienaventuranzas nacen de la mirada dirigida a los discípulos; describen, por así decirlo, su situación fáctica: son pobres, están hambrientos, lloran, son odiados y perseguidos (cf. Lc 6,20ss). Han de ser entendidas como calificaciones prácticas, pero también teológicas, de los discípulos, de aquellos que siguen a Jesús y se han convertido en su familia”⁹.

En verdad la filosofía nietzscheana supone un planteamiento *a posteriori* en el tiempo que reedita la forma externa, pero no el contenido ni la intención real, del carácter contrapuesto que se da en el Sermón de la Montaña. Efectivamente Jesús no viene a abolir la ley –“esta interpretación confunde por completo el sentido de las palabras de Jesús”¹⁰–, sino a reforzarla, “da cumplimiento” como “*Torá* del Mesías” a la “*Torá* de Moisés”¹¹. De ahí, su forma contrapuesta. Pero Nietzsche asumirá la forma, para radicalizar e interpretar “a su manera” el uso de este estilo. Su filosofía no realiza un esfuerzo interpretativo de superación en la que la contraposición “*Se ha dicho..., pero yo os digo*” implique una nueva *Torá* en el sentido de la nueva Ley dada por Jesús a los Judíos y donde la nueva norma de comprensión del mundo, y en este sentido la orientación moral y existencial que nace de la propia hermenéutica que es el mismo Jesús, como Hijo de Dios. Él propone la actualidad de la contraposición y su vigencia hoy en día desde la adquisición de nuevas formas: “*Se dice..., pero yo os digo*”, implica la transmutación de los valores: los valores vitales que se sintetizan en “la voluntad de poder”.

Subsiste aún y como por derecho [...] ese lamentable Dios del monótono-teísmo cristiano. Ese híbrido edificio ruinoso hecho de nulidad, concepto y contradicción, en el que todos los instintos de decadencia, todas las cobardías y todas las fatigas del alma hallan su sanción” (F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, §19). Ediciones alemanas: *Werke. Kritische Gesamtausgabe: KGW*, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlin-New York, De Gruyter, 1967. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, 15 vols.: *KSA*, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München-New York, De Gruyter, 1980. Utilizamos en lo posible las traducciones españolas.

8 C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid, B.A.C., 1996, 306.

9 J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, “Jesús de Nazaret”, *o. c.*, 98.

10 *Ib.*, 97.

11 *Ib.*, 130.

I. EL RESENTIMIENTO DE LA VOLUNTAD DE PODER

Ciertamente, Friedrich Nietzsche es un filósofo conocido y estudiado, pues es un autor contemporáneo que es leído desde la lectura de las postrimerías modernas con tanta fruición como desde la orilla posmoderna. Una versatilidad que nace desde su propio estilo filosófico y literario, y que tiene origen en la propia propuesta interpretativa de la realidad y las lecturas que importantes filósofos del siglo XX hacen de su obra¹². Sin duda, son elementos que justifican el hecho de que Benedicto XVI reconozca la importancia de las afirmaciones que Nietzsche realiza sobre el cristianismo, pues la pluralidad de las interpretaciones a los que su deconstrucción perspectivista han dado lugar, han tenido un gran valor referencial introduciéndose, como hemos leído en el texto, en las conciencias de muchos hombres actuales. En primer lugar, a través de sesudas reflexiones y nada fáciles interpretaciones, y después, bajo la forma de eslóganes alimentados en algunos entresijos culturales con gran capacidad de influir en la acción humana cotidiana y de “tocar” el alma fácilmente abierta a la conmoción –no muy reflexiva– del hombre actual, de instituciones modernas y de emoción posmoderna.

Centrándonos en la temática que nos interesa habrá que realizar una primera afirmación que resulta evidente de la lectura de los textos del filósofo alemán, y es que nos encontramos ante un hombre que es decididamente un filósofo hostil, ante todo, a la teología –y a toda teleología¹³– y, en especial, a la justificación moral cristiana como propuesta hermenéutica de vida humana: “Ses ouvrages –declara Valadier– témoignent tout autant, et certainement plus encore, s’une opposition déclarée à cet adversaire de rigueur qu’est le christianisme”¹⁴. Aunque conocidos, recordemos aquellos aspectos de la doctrina nietzscheana tocantes a la crítica del “Sermón de la Montaña”.

Nietzsche reclama una vuelta a los orígenes de la cultura del auténtico hombre que nace de la voluntad de poder, lugar generador y propiciador. La voluntad de poder se presenta a la humanidad como auténtica generadora de

12 Cf. A. SCHÖBER, “Présences de Nietzsche en France”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 211 (2000), 99-118.

13 Claude Tresmontant vincula teleología y cristianismo desde el punto de vista de la teología de la creación y la filosofía natural a partir de la idea del Eterno Retorno, aunque esta vinculación es mucho más amplia, atiende al campo de la negación de la metafísica y la formación de los valores y el propio modo en el que el hombre puede atrapar su realidad: “El razonamiento de Nietzsche viene a decir: No me gusta, me horroriza la idea judía y cristiana de creación. Por consiguiente rechazo la idea de un comienzo del mundo, y como la idea de un fin del mundo implica la de un comienzo, rechazo también la idea de una posible terminación del mundo. Prefiero pensar en un eterno devenir circular” (C. TRESMONTANT, *Los problemas del ateísmo*, Barcelona, Herder, 1974, 230).

14 P. VALADIER, *Nietzsche, l’athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989 (original 1975), 17.

la historia de la humanidad. Sustituye así a la causalidad lógica y se presenta como un referente creativo. La voluntad de poder explicada en términos de genealogía resuelve de forma inmanente cualquier alejamiento originario del hombre. Esto fundamenta un nihilismo existencial y cualquier proyección que no muera en el presente que vuelve una y otra vez en forma de eterno retorno. La metafísica se vuelve así nada:

“¡Este mundo es voluntad de poder, y nada más. Y también vosotros sois voluntad de poder, y nada más”¹⁵.

Friedrich Nietzsche despliega una crítica a la filosofía occidental que ha separado el mundo en un dualismo que, según su parecer y su metodología, atenta a la vida, a su potencia creadora, a su carácter real en cuanto dinámica. La vida deviene, es producción y destrucción y de ahí poder. La esencia del hombre se construye en lo contrario a lo permanente, en el hecho mismo de devenir, en la vida que es movimiento viviente y transformador. El hombre es voluntad de poder. Martin Heidegger interpreta a través de estos ejes la metafísica nietzscheana. No se trataría, según él, de una superación de la metafísica, sino de una metafísica centrada en cinco títulos: “*La voluntad de dominio, el nihilismo, el eterno retorno de los mismo, el superhombre, la justicia* son los cinco títulos fundamentales de la metafísica de Nietzsche”¹⁶, afirma Heidegger. Es necesario para ello dinamitar la cultura que se ha apoyado –según Nietzsche– en aquello que es contrario a la voluntad de poder: en el dualismo metafísico y en una moral que se ha creado para ir contra la vida y su dinamismo. Metafísica, moral... cultura que tiene su fundamento ontológico, gnoseológico y axiológico de la realidad en Dios. Se ha construido así una cultura de falso progreso que no es sino un envilecimiento una decadencia (*décadence*)¹⁷. Transmutar los valores, crear, es, pues, dotar de nuevos ideales a la vida del hombre, ideales que sean, a su vez, vida, alejados de todo tipo de cadáver. Esto implica ir de la nada (de lo negativo) a lo positivo. Así lo señala G. Vattimo:

“No se olvide que Nietzsche atribuye al nihilismo un doble sentido posible: un sentido pasivo o reactivo, en que el nihilismo reconoce la insensatez del devenir y en consecuencia desarrolla un sentimiento de pérdida, de venganza y de odio por la vida; y un nihilismo activo que es propio del ultrahombre, que se instala explícitamente en la insensatez del mundo dado para crear nuevos valores”¹⁸.

15 F. NIETZSCHE, *Voluntad de poder: Ensayo de una transmutación de todos los valores*, §1067.

16 M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Tübingen, Neske, 1961, 259-260 (ed. española 2. Vols., Barcelona, Destino, 2000).

17 Cf. W. MÜLLER-LAUTER, “Décadence artistique et décadence physiologique”, en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3 (1998), 275-292.

18 G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península 1987, 142, nota 20.

Así se entiende la necesidad de proclamar la muerte de Dios: “Dios ha muerto”, una obsesión del filósofo alemán que parece no pudo desalojar su fantasma de su memoria existencial. Voluntad de poder se hace, así, afirmación de la vida que nace desde el nihilismo, que a su vez se presenta como la antítesis de la moral cristiana, teniendo en cuenta que esta “ha sido el gran «antídoto» contra el «nihilismo» práctico y teórico”¹⁹. El hombre que busca una justicia, un referente axiológico alejado de la voluntad de poder se vuelve nihilista. Lo hace Platón en el *Gorgias*, Eurípides utilizando el recurso de *Deus ex machina*, y los filósofos cristianos o socialistas, pues se muestran como hombres que juzgan que el mundo tal como es no debería ser y que el mundo que debería ser no existe²⁰.

El filósofo alemán pretende reinventar un humanismo vitalista, exento de toda dialéctica, pero nacido de la dialéctica que supone que lo que es válido hasta el presente se manifieste decadente al hombre. Para ello es necesario desplegar un arsenal interpretativo que huya y luche contra todo estatismo dialéctico para así levantar un nuevo ideal para el hombre (superhombre). En este quehacer la subversión de los valores que modulan el comportamiento moral de los hombres es algo esencial, pues una moralidad alejada de la vida, y que olvida la voluntad de poder que el hombre es, implica hacer del hombre un sujeto que obedece de forma que hace que llegue a ser lo que no es, más aún teniendo en cuenta que se recrea una realidad del ser y el no-ser, totalmente ajena a la realidad pero aprisionadora del hombre. Transmutar los valores que soporta la moral es un método de búsqueda del verdadero hombre. La nueva forma de enfocar el análisis de la realidad mundana necesita, pues, de nuevas armas interpretativas: una filosofía hermenéutica que se apoya en el perspectivismo y la genealogía.

El perspectivismo nace de la propia voluntad de poder, de modo que no se trata sólo de un principio metafísico, sino más bien podríamos leer la voluntad de poder –según la interpretación de Jean Granier frente a la tesis de M. Heidegger– como un instrumento interpretativo²¹. El perspectivismo de Nietzsche supone una crítica al objetivismo pero no implica una huida o una renuncia a la objetividad, en cuanto que se mida desde el punto de vista de las diferentes perspectivas alternativas como referente a la perspectiva del sujeto. En este sentido el perspectivismo no justificaría una metafísica de la voluntad que se expresara como el anuncio de un mundo controlado por el cálculo de un poder

19 F. NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, §4.

20 F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes, automne 1887 – mars 1888*, fragmento 9 (60), Paris, Gallimard, 1976, 40.

21 J. GRANIER, *Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Ed. du Seuil, 1966.

irracional, sin instancia crítica externa a él²². Nietzsche ofrece razones internas frente al dogmatismo desde implicaciones de pluralismo interno distantes del sentido común²³:

“«Todo es subjetivo», os digo yo; pero ya esto es interpretación. El «sujeto» no es nada dado, sino algo añadido, imaginado, algo que se esconde detrás. Por último, ¿es necesario poner también una interpretación detrás de la interpretación? Ya esto es poesía, hipótesis.

El mundo es cognoscible en cuanto la palabra «conocimiento» tiene algún sentido; pero es susceptible de muchas interpretaciones, no tiene ningún sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo²⁴.

El perspectivismo supone la interpretación de un sujeto ante los fenómenos que se le aparecen en grupo. El perspectivismo sería imposible si a cada perspectiva no subsistieran las normas que la mantienen por sí misma y al lado de otras perspectivas, es decir junto a otras singularidades. La perspectiva escogida supone la realidad, que no se presente en el “en sí” real, sino como una elección hermenéutica. Los valores fundamentan la lectura axiológica de la realidad captada desde el perspectivismo²⁵.

La genealogía es un método que F. Nietzsche, de forma especialmente ordenada a partir de 1886, aplica a la moral para explicar qué impulsos, jerarquías, instintos se ponen en juego en las perspectivas morales: confesiones de los autores, memorias involuntarias e insensibles... impulsos que han formado “las afirmaciones más lejanas de una filosofía”, aquellas que se forman de la moral²⁶. Mientras que la metafísica rinde un especial cuidado y atención al lenguaje en cuanto que posee una capacidad descriptiva, el método genealógico propone una concepción diversa del lenguaje. El lenguaje sirve como instrumento desvelador de la representación del mundo, insistiendo en su capacidad creativa que evidencia los síntomas de la cultura y manifestando la variedad de perspectivas²⁷. El método interpretativo genealógico implica una descripción desmitificadora del tiempo histórico, un método histórico-genético que amplía el reconocimiento del simbolismo al mismo lenguaje y los conceptos más allá del simbolismo. Esta lectura genealógica es una mirada sospechosa hacia el origen de los conceptos de bien y de mal. El filólogo en su rastreo histórico se

22 Una imagen que refleja la interpretación de la inversión de la metafísica platónica de M. Heidegger. Cf. M. HEIDEGGER, “Nietzsche”, *o. c.*

23 R. L. ANDERSON, “Truth and objectivity in perspectivism”, en *Synthese*, 115 (1998), 1-32.

24 F. NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, §480.

25 Cf. E. H. L. BRUGMANS, ET AL. (ed.), *Cultuurfilosofie vanuit levensbeschouwelijke perspectieven*, Heerlen, Open Universiteit, 1994.

26 F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, §6

27 M. KESSLER, “Nietzsche et la métaphysique”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 211 (2000), 125.

pregunta por las condiciones de creación de los conceptos “bueno” y “malo”²⁸. No se trata de buscar un origen de los términos o conceptos desde una mirada historicista²⁹, ni de discernir y analizar el principio histórico de los sistemas de pensamiento, sino de adentrarnos en el principio creativo que los ha originado y que ha determinado la historia en la que se han insertado dichos conceptos de modo que se determinan no como acontecimientos sino como propiciador de ópticas, la historia es apropiación de perspectivas por parte de los hombres, “se hace perspectiva”³⁰, y se hace útil para la vida.

La moral, según su particular modo de interpretar la cultura occidental en el que la moral occidental es el producto de una ilusión, conoce una doble formulación: la moral de los fuertes y la moral de los débiles. La segunda es dependiente de la primera en cuanto que es reacción de aquella. Efectivamente, la moral de los débiles opera con un mecanismo psicológico que desemboca en un estado definido por el resentimiento. La moral de los débiles es la moral de los que no saben disfrutar la voluntad de poder, individuos sin deseos, creatividad ni señorío que no puede disfrutar de la belleza estética ni de la lucha. En este debilitamiento de vida decreta una moral que prohíbe al resto de los seres humanos lo que él no puede ya hacer. El hombre débil (el decadente) obliga a todos a vivir como él, es el más ciego resentimiento. La moral del resentimiento es la moral de los débiles que ante la impotencia frente a los débiles realizan una verdadera subversión axiológica. La moral de los débiles es el fruto de la reacción vengativa frente a los fuertes y es lo que les motiva a proclamar la necesidad de culpabilizar a los fuertes tachándolos de malos. Les intenta crear una mala conciencia, invirtiendo los verdaderos valores de la voluntad de poder, proclamando su maldad y reclamando para sí la posesión de la bondad, siendo la bondad lo que encarna lo contrario de los valores de la vida representados por los fuertes, ya llevados al terreno de la maldad. Los débiles confirmando su debilidad, se abandonan a su condición cobarde, elevando su miserable condición a la virtud moral. Elevada la debilidad se entrega a un ser superior, Dios, la posibilidad de ejercer la fortaleza, fuera de la vida humana. En esto consiste la moral del resentimiento, la moral de quien vierte su agresividad débil en un mecanismo retorcido y desviado para, en fin, elevarse ante quien es más potente que él³¹. Realiza una reversión axiológica, inventándose los falsos valores: bondad, piedad, solidaridad... El resentimiento es el afecto

28 F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, Pról. §3.

29 Como señala H. Schlädellbach: “A través de Nietzsche, se separan definitivamente el historicismo y los motivos de la filosofía de la vida procedentes de Schopenhauer” (H. SCHLÄDELBACH, *La filosofía de la historia después de Hegel*, Madrid, Alianza, 1975, 84).

30 M. FOUCAULT, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978, 20.

31 *Ib.*, I, §13.

de una voluntad doblegada que procura vengarse. La moral del resentimiento es la manifestación sintomática de una vida degradante, de una existencia que no se desarrolló completamente.

Esta moral del resentimiento la personificó Nietzsche en el cristianismo entendido como la moral de los resentidos, un instrumento sutil contra los fuertes que nace del deseo de venganza.

“Al cristianismo no se le debe adornar ni engalanar: él ha hecho una *guerra a muerte* a ese tipo superior de hombre, él ha proscrito todos los instintos fundamentales de ese tipo, él ha extraído de esos instintos por destilación, el mal, *el* hombre malvado, – el hombre fuerte considerado como hombre típicamente reprochable, como «hombre réprobo». El cristianismo ha tomado, partido por todo lo débil, bajo malogrado, ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarriados, como *tentaciones*, los valores supremos de la espiritualidad. ¡El ejemplo más deplorable – la corrupción de Pascal, el cual creía en la corrupción de su razón por el pecado original, siendo así que sólo estaba corrompida por su cristianismo!”³².

El resentido es un esclavo, un pobre, un enfermo...; quien no puede acceder al placer de vivir. En su resentimiento encarna la afirmación de valores contrarios a la vida, inventa nuevos valores e ideales que consuelen su impotencia. Lo que es malo y contrario a la voluntad de vivir se presenta como lo bueno: la humildad, la debilidad, la renuncia al placer... Se trata de un nuevo código de valores que tiene carta de presentación en el Sermón de Montaña que encarga con la Moral de los Esclavos:

“En otros tiempos se combatía la pasión en sí por la estupidez que implica; los hombres se conjuraban para aniquilarla; todos los viejos monstruos de la moral coincidían en sostener que hay que matar a las pasiones. La fórmula más conocida de esto se encuentra en el Nuevo Testamento, en el Sermón de la Montaña”³³.

Nietzsche desvía la historia del cristianismo de la historia de Jesús: “Si para él –dice Jaspers– Jesús es cristiano, la comunidad primitiva, y la Iglesia que se constituyó luego, son radicalmente anticristiana... Jesús no es para Nietzsche, la fuente del cristianismo, sino sólo un medio que utiliza el cristianismo, entre otros, con arreglo a sus propios fines”³⁴. El cristianismo es la historia del resentimiento contra la voluntad de poder, en verdad se trata de un olvido de Cristo y la creación ficticia de un cristianismo que, según su modo de ver, no existió:

32 F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, §5.

33 F. NIETZSCHE, *El Crepúsculo de los ídolos*, “La moral como contranaturaleza”, §1.

34 K. JASPERS, *Nietzsche y el cristianismo*, Buenos Aires, Ed. Deucalion, 1955, 34-35.

“Evidentemente la pequeña comunidad no comprendió lo principal, lo ejemplar de ese modo de morir, la libertad, la superioridad sobre todo resentimiento: ¡juicio de lo poco que en un plano general comprendió de él! Con su muerte Jesús evidentemente no se propuso otra cosa que dar en público la prueba más convincente de su doctrina... Pero sus discípulos no estuvieron dispuestos a perdonar esta muerte, como hubiera sido evangélico en el sentido más elevado, y menos a ofrecerse con dulce calma serena para sufrir idéntica muerte... Volvió a privar precisamente el sentimiento más antievangélico, la venganza. No se concebía que la cosa terminara con esta muerte; se necesitaba «represalia», «castigo» (y sin embargo, ¡qué hay tan antievangélico como la «represalia», el «castigo», el «juicio»!). Una vez más pasó a primer plano la esperanza popular en el advenimiento de su Mesías; se consideró un momento histórico: el «reino de Dios» juzgando a sus enemigos”³⁵.

El cristianismo se le escurre de las manos a Nietzsche como acontecimiento, para él no es una experiencia real como ninguna religión lo es, pues sólo es válido el ateísmo, por eso para él la moral cristiana es una moral contranatural, “casi toda la moral que se ha enseñado”³⁶. Esta “suposición” nietzscheana es lo que provoca la cuestión sobre cómo es posible que la gente haya creído en una ilusión³⁷. El Sermón de la Montaña es el sermón de aquellos que continuaron tras el único cristiano (entiéndase no como el héroe) existente, el que murió en la cruz:

“Voy a contar ahora la verdadera historia del cristianismo. La misma palabra «cristianismo» es un malentendido; en el fondo, no hubo más que un solo cristiano que murió crucificado. El Evangelio murió crucificado. Lo que a partir de entonces se llamaba Evangelio era ya lo contrario de aquella vida: una «mala nueva», un disangelia. Es absurdamente falso considerar como rasgo distintivo del cristiano una «fe», acaso la fe en la redención de Cristo; sólo es cristiana la práctica cristiana, una vida como la que vivió el que murió crucificado... Tal vida es todavía hoy factible, y para determinadas personas hasta necesaria: el cristianismo verdadero, genuino, será factible en todos los tiempos... No una fe, sino un hacer, sobre todo un no hacer muchas cosas, un ser diferente...”³⁸.

Los cristianos, en el fondo, no tienen ninguna creencia, no es cuestión de fe, sino de puro instinto: los instintos propios de los débiles, la moral del rebaño que ha invertido los valores griegos:

35 F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, §40

36 F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, “La moral como contranaturalidad”, §4.

37 La ilusión del pensamiento de Dios ya fue señalada por I. Kant donde Dios aparece como lo necesariamente pensado y lo no conocido de forma que “aparece como una ilusión *necesaria*, lo cual no quiere decir necesariamente *ilusoria*” (C. GÓMEZ, “Psicología y religión”, en F. DIEZ DE VELASCO y F. GARCÍA (Eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, 169).

38 *Ib.*, §39.

“El «cristiano», lo que desde hace dos milenios se viene llamando cristiano, no es sino un malentendido psicológico sobre sí mismo. Bien mirado, dominaban en él, pese a toda «fe», exclusivamente los instintos –¡y qué instintos!–. En todos los tiempos, por ejemplo en el caso de Lutero, la fe no ha sido más que un manto un, pretexto, una cortina detrás de la cual los instintos hacían de las suyas; una prudente ceguera para el imperio de determinados instintos... Ya en otro lugar he llamado fe a la cordura cristiana propiamente dicha; siempre se ha hablado de la «fe», siempre se ha obrado guiado por el instinto... En el mundo de las nociones cristianas no sé de nada que siquiera roce la realidad; en cambio hemos descubierto en el odio instintivo a toda realidad el impulsor motor, el único impulsor motor del cristianismo”³⁹.

Nietzsche acomete de forma especial en el análisis moral su descripción genealógica, es decir, la hermenéutica que propone desvelar y desenmascarar lo que la historia ha ocultado, desvelando, iluminando y haciendo consciente lo que ha estado velado durante mucho tiempo y es ya palpable para muchos:

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió su linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!... El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó con la mirada «¿Dónde se ha ido Dios?, gritó. «¡Os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¿Todos somos sus asesinos!... ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¡Cómo consolarnos nosotros, asesinos entre los asesinos!»⁴⁰.

Alfaro comenta así este pasaje: “El centro de la parábola, y, puede decirse, de toda su filosofía, está expresado en la frase «Dios ha muerto», con la cual Nietzsche no quiere en modo alguno decir que Dios haya estado vivo en el pasado y ahora haya estado vivo en el pasado y ahora haya desaparecido en la muerte, sino que proclama el anuncio del acontecimiento histórico irreversible de la fe ateística en la humanidad actual, para lo cual el Dios-Verdad, el Dios-Moral del cristianismo, no cuenta nada porque no es sino una nada divinizada por el hombre”⁴¹.

Nietzsche bucea en la historia del hecho estudiado y evidencia la génesis, el origen real de lo que aparece. No es la genealogía un método de búsqueda histórica, sino del origen psicológico o de los momentos psicológicos⁴², se hace notar aquí el origen del análisis psicológico mostrado en *Humano, demasiado humano* y transformado a genealogía en *Más allá del bien y del mal*. Un cambio que le permita acusar a la psicología de dejarse contaminar por la moral.

39 L. c.

40 F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, §125.

41 J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1989, 82.

42 Cf. M. FOUCAULT, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en S. BACHELARD ET AL., *Hommage a Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, 145-172.

La moral –según el alemán– es realmente una perversificadora de la psicología humana que desvirtúa el yo y confunde el sentido del amor:

“Esa Circe de la humanidad que es la moral ha falseado –moralizado– de arriba abajo todas las cuestiones psicológicas hasta llegar a formular el horrible absurdo de que el amor ha de ser algo «no egoísta»⁴³.

Y es precisamente este olvido diacrónico el que ha provocado alguna decepción contemporánea sobre su puesta en práctica en aras a la búsqueda del objetivo, que no sería el resultado de una investigación como su auténtica motivación. La genealogía, afirma Peter Berkowitz, “es abiertamente partidista y está concebida para determinar y poner de manifiesto el valor de la moral y la jerarquía de valores”⁴⁴. La técnica aplicada a la ciencia y de forma específica a la filosofía idealista es descarnada en lo referente a la moral religiosa. En especial al cristianismo, pero extendida también al anarquismo y al socialismo como expresiones del resentimiento.

La moral de los débiles reacciona a la moral auténtica, la que nace de la voluntad de poder, la moral de los fuertes. La potencia egoísta, entendida como el placer que el hombre siente de sí mismo, de su actividad libre y feliz en el orgullo de su existencia, valores que en la Grecia antigua están representados, según la interpretación de Nietzsche, en los cultos dionisiacos y que se hacen expresión en el arte. La moral de los fuertes conlleva una actividad creativa, activa, y dota al hombre de valores que le empujan a una voluntad fuerte y constructiva. La voluntad de poder se manifiesta entonces con toda su virulencia y crudeza:

“Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer. ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? – La compasión activa con todos los malogrados y débiles – el cristianismo...”⁴⁵.

Y es que la negación del sentido de la vida del nihilismo y la transmutación axiológica implicada supone la anulación fáctica del propio ser humano. Nietzsche transmuta incluso el sentido del amor, “no como autodonación interpersonal –expresa Alfaro–, sino como *apoderarse del otro*, como posesión: la raíz de la libertad sería pues el deseo de dominar al otro. Se comprende entonces la coherencia lógica de Nietzsche en su rechazo del valor propio de todo hombre en virtud de su inviolable dignidad personal y en su proclamación de la discri-

43 F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por qué escribo libros tan buenos”, 5.

44 P. BERKOWITZ, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Madrid, Cátedra, 2000, 131.

45 F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, §2.

minación entre los hombres *fuertes* y los hombres *débiles*, entre los hechos para dominar y los hechos para ser dominados”⁴⁶.

Curiosamente no reconoce ninguna conceptualización humana que no esté dentro de su propia construcción metafísica, moral y antropológica. No hay nada que no sea meramente casi filológico que fundamenta dicha teorización.

Es cierto que Nietzsche pretende –y no podemos dejar de aliarnos con él en cierto modo– luchar contra la mediocridad del hombre, filosofar a martillazos se muestra aquí como un filosofar no sólo destructivo, sino creativo, se trata de un brusco cincel para duras tallas de mármol. Pero la construcción no tiene más raigambre –más bien al contrario– que aquello que desea cincelar.

No podemos olvidar que la crítica de la elaboración del cristianismo y sus valores, es, en conexión a la crítica a la filosofía platónica, una encendida denuncia contra la teología como fundadora de la ilusión negadora de la “vida” del hombre. Sin duda, uno de los aspectos que han permanecido hasta el día de hoy más aún que la crítica moral. En fin, Friedrich Nietzsche plantea la cuestión de la crítica a la moral a partir de la nueva fundación de la misma a partir de la vida humana tomada con veracidad, lo que significa “sin Dios” (sin “otro mundo”), sin cristianismo (sin elaboración de una metafísica platónico-cristiana), sin valores fundados en un falso concepto de bien y de mal que aboca al hombre en la moral de los débiles. Matar a Dios, constatar el ateísmo interno de todo hombre, y resucitar la mirada subjetiva del mundo nos llevan al “nihilismo” y de ahí a la “voluntad de poder” como fundante de una nueva humanidad en un nuevo espacio cuyo eje es el “super-hombre” y un nuevo tiempo, no teleológico, incausado y de eterno retorno. Nietzsche aborrece la moral del Sermón de la Montaña porque cree que es el resultado del resentimiento del que ha olvidado su verdadero ser vital, su propio impulso creador, frente a la huida hacia un “otro” mundo aniquilador del verdadero humanismo. Pero ¿es cierta esta mirada del hombre y más aún su visión de la interpretación cristiana del fundamento humano? ¿Es su voluntad la única posible? ¿Es el cristiano el resentido o es el resentimiento de su interpretación la fuente de una falsa sensación de poder? Podríamos argumentar que los frutos de su filosofía le han dado la razón ¿pero es verdad que el nihilismo incompleto que se vivía en el tiempo de Nietzsche se ha completado? ¿El hombre del siglo XXI es un hombre emancipado, que toma las riendas de su vida, es creador? La voluntad de poder ¿nos ha liberado del resentimiento o ha fundado el resentimiento? ¿Existen en el siglo XXI intrépidos aventureros que puedan encontrar algo en la nada? La aniquilación de la verdad ¿se puede hacer? ¿Es que la verdad camina sola por el mundo?... Muchos interrogantes quedan en el aire. Pero la cuestión funda-

46 J. ALFARO, “De la cuestión”, *o. c.*, 92.

mental es antropológica, tanto como metafísica ¿es el hombre como lo describe Nietzsche?

II. LA ALEGRÍA DE LA PERSONA EN LA VOLUNTAD DE DIOS

El interés por Nietzsche no ha decaído, “ciertamente tenía sentido preguntarse –reflexiona Gadamer– cómo es que desde la muerte «de Nietzsche» hasta ahora, su figura y su energía de pensador han logrado imponerse con tanta fuerza”⁴⁷. La cita de J. Ratzinger-Benedicto XVI sobre el filósofo alemán no es fruto de la casualidad. Pero si la interpretación Nietzscheana de la cultura está viva, la visión cristiana del mundo no le va a la zaga, muy al contrario cada día que pasa, y cada repetición de la acusación nietzscheana que se reedita, supone un aldabonazo a la cosmovisión cristiana del mundo, la sociedad, la existencia y la moral. Y esto es así porque mientras que la filosofía de Nietzsche, se quiera o no, se sustenta en la crítica a la cultura de Occidente y en ello a la muerte de Dios y la transmutación de los valores, el cristianismo, sin embargo, se sostiene en sí mismo. Es una propuesta sin más. Aquí Nietzsche es, por decirlo coloquialmente, casi un tramposo, pues achaca al cristianismo lo que no es sino la proyección de su pensamiento: el hecho de nacer en el resentimiento y en la negación. Ya Paul Valadier en la década de los 70 nos invitaba a no dejarse apabullar por una filosofía tan intempestiva y atraer al terreno cristiano la crítica nietzscheana⁴⁸.

Hemos dicho, y es casi innegable, que la influencia de Nietzsche es vastísima, sobre todo a nivel intelectual. Carlos Valverde escribía que su “empeño por transmutar todos los valores ha obtenido un éxito indiscutible, a lo largo del siglo XX, sobre todo en el mundo occidental” motivado por varias causas que van “desde la difusión de las obras” hasta la multitud de “filósofos, novelistas, poetas, dramaturgos, directores de cine que han recogido su mensaje de inmoralismo y de anticristianismo y lo han transmitido de múltiples formas, a generaciones enteras”⁴⁹. Sin embargo, tal lectura, por muchos hechos que parezcan surgir, está por ver. Al menos en dos frentes. Primero en el hecho de que la causa de nuestra forma de pensar y de moralidad sea el único abono de la situación actual. Segundo, en cuanto a sus propios resultados que podemos llamar sin temor a equivocarnos como “fracasados” –si bien han sido doma-

47 H. –G. GADAMER, “Nietzsche y la metafísica”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, 170.

48 P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos, La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004 (original 1979).

49 C. VALVERDE, “Génesis”, *o. c.*, 310.

dos y domesticados para otros fines—. Es el caso de la continuidad enfermiza de un hombre vacío al que se le escapa constantemente su vida de sus manos (más masa y menos vital que nunca). Y, de ahí, de su propia moralidad que en consonancia con lo anterior ha provocado el abatimiento del hombre, quien no ha conseguido emanciparse de ninguna de las maneras: el hombre apegado a la tierra se ha convertido en lodo.

Así, el análisis nietzscheano reafirmador de la vida, a partir de la muerte del Dios metafísico y moral, y de la comunidad que lo hace presente en la historia, sin embargo no parece haber solucionado el vacío del hombre, como bien señala Francis Guibal:

“On connaît le diagnostic général porté par Nietzsche sur l’ensemble de l’histoire occidentale : un mouvement de chute ou de décadence qui entraîne individus et groupes à se détourner des sources de la vie, de la force et de la liberté, pour se projeter vers un idéal supra-sensible qu’ils croient pouvoir attendre par les efforts conjugués de la théorie logique (métaphysique) et de la pratique ascétique (religieuse et morale). Geste humain, trop humain hélas...”

La «mort de Dieu», sous le signe de laquelle paraît se placer la modernité émancipé et prétendument « autonome », nous fait-elle vraiment sortir d’un tel cercle et d’un tel enfermement ? Seul pourraient croire, selon Nietzsche, ceux qu’aveuglent leurs propres illusions. Car c’est bien plutôt le vide, la platitude et l’insignifiance qui semblent caractériser le monde dit « moderne ». Partout prolifèrent les idoles nouvelles : l’argent et l’abrutissement de la machine économique ; le monstre étatique et sa domination asservissante ; et jusqu’à l’esprit scientifique lui-même qui tient lieu de culture et courbe les esprits devant le fantasme d’une « Vérité » objective et absolue, que ce soit celle de la nature et/ou de l’histoire⁵⁰.

Y si ha reaccionado ha sido teniendo en cuenta el potencial moral y axiológico de la religión judeocristiana. La verdad es que la pretendida muerte de Dios no ha eliminado, al contrario, el mensaje moral que sustentaba. Yvon Brès sostiene que incluso en un mundo en el que se ha extendido el agnosticismo y el ateísmo, el judeo-cristianismo, desprovisto en la moderna occidentalidad de fe y metafísica, sigue teniendo una voz, si quiera imaginaria —una forma puramente teatral— capaz de proporcionarnos una Redención⁵¹. Es decir, incluso en un escenario hostil al cristianismo seguimos haciendo luto de Dios, o mejor la Moral cristiana, aquellos principios del Sermón de la Montaña siguen más vigentes que nunca:

50 F. GUIBAL, “F. Nietzsche ou le désir du oui créateur”, en *Revue philosophique de Louvain*, 82 (1984), 59.

51 Y. BRÈS, “L’avenir du judéo-christianisme”, en *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 4 (2001), 435-480.

“... les athées et les agnostiques peuvent sans trop de risques renoncer à l’anticléricalisme militant et rendre hommage aux valeurs humanistiques d’un christianisme dont ils n’acceptent plus les dogmes métaphysiques : d’innombrables auteurs que se déclarent tous ouvertement athées s’emploient ainsi à faire connaître et à mettre en valeur l’apport du judéo-christianisme à l’humanité. On n’a jamais tant glorifié le message évangélique de non violence et de charité universelle que depuis qu’on ne croit plus à l’existence de Dieu, à l’immortalité de l’âme, à la résurrection du Christ et aux autres dogmes du christianisme”⁵².

Ciertamente, la dimensión que Nietzsche conoce del cristianismo no se corresponde con la experiencia del pecado del cristianismo que no nace del resentimiento sino de la Redención⁵³. El cristiano observa la dimensión del pecado no como carga y castigo, sino que la mira desde la óptica de la ocasión del perdón: el cristiano –afirma Paul Ricœur– confiesa y cree en el perdón de los pecados, no en el pecado⁵⁴.

Y esto es así porque lo que resuena en el trasfondo de toda la cuestión es la pregunta propia por el sentido de la vida humana. De ahí la viveza de la filosofía de Nietzsche, y la perenne presencia de la respuesta cristiana en la vida humana. Y es que la cuestión por el hombre subyace en la fundamentación moral, se apoye en la voluntad de poder, o pivote en él la voluntad de Dios.

Ahora bien ¿un verdadero hacerse hombre deviene factible en la voluntad de poder? La propuesta de Nietzsche, como toda propuesta fundante, ha de mostrar la imposibilidad de todo lo precedente como no válido, que justifique la nueva propuesta. ¿Está justificada la agresividad frente a los valores morales cristianos del amor del prójimo y la igualdad radical de todos los hombres? Y es que Nietzsche parece confundir singularidad personal con desigualdad natural e igualdad entre los hombres con homogeneidad. El cristianismo se funda en la radical singularidad del ser humano que, como tal, descansa en la fraternidad que es fundamento de universalidad y no propone ideales de homogeneización –más propio de las propuestas ideológicas tendentes a reducir al hombre a categorías lingüísticas y sociológicas– sino de la natural universalización que se refleja naturalmente en la categoría de especie y se hace realidad de sentido en la relación fraternal como expresión de la filiación hacia Dios.

No podemos entrar en detalle aquí, pero la filosofía de Friedrich Nietzsche respecto de lo que representa metafísicamente el cristianismo ya nace de una exégesis partidista, de una elucubración propia, de un momento hermenéutico y

52 *Ib.*, 438.

53 “Le chrétien ne dit pas: je crois au péché, mais: je crois à la rémission des péchés”, afirmaba Paul Ricœur. *Finitude et culpabilité*, vol. 2, Paris, Aubier, 1960, 286.

54 M. DE SOLEMNE (ed.), *Innocenté culpabilité*, Paris, Dervy, 1998, 25.

exegético más que discutible que falsea todo razonamiento posterior. El hecho de la radical distinción entre el hecho de Jesús de Nazaret y del cristianismo, fundado en que el mensaje originario de Jesús fuera transformado en filosofía platónica por san Pablo. San Pablo sería un mentiroso y un distorsionador y así creador del cristianismo desde una lógica del poder que desvirtuara el auténtico mensaje de Jesús.

Nos vamos a fijar, aunque brevemente, en tres cuestiones, tres pinceladas que ayuden a dar color a la “sugere[n]te”, pero gris (al menos en sus resultados prácticos y no eruditos) propuesta de Nietzsche. La primera cuestión que ha de resolverse descansa en la propia dimensión vital del ser humano y en repasar algunas notas fundamentales de la construcción de la persona, como propuesta de sentido frente al exabrupto nietzscheano. En la segunda, en íntima unión con la anterior, hablaremos sobre la dignidad del hombre desde el horizonte cristiano y la mirada ontológico-moral del Sermón de la Montaña. Y, por último, unas breves líneas para mirar la superación del nihilismo que ofrece el proyecto cristiano.

1. LA PERSONA: VIDA AUTÉNTICA

Una de las cosas que mejor conocemos y más difícil nos resulta definir es la persona humana. Nadie la pone en duda hoy, pero sí se cuestionan las coloraciones de la misma. La persona es tan importante que si queremos dar estatuto de derechos tenemos que fundarla en ella. Lo que curiosamente no está tan claro es que se tenga que apoyar en el ser humano. No faltan voces (*Proyecto Gran Simio*) que reclaman para algunos mamíferos superiores –grandes simios (chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes)– derechos, pues estos simios antropoides, dicen, “son personas”⁵⁵. Difícil papeleta antropológica que tanto en las postrimerías del siglo XX como en los inicios del XXI el hombre ande con restricciones vitales sobre lo que es. El vacío de la idealidad en el hombre, de su referencia al “ultramundo” de Nietzsche se ha transformado en vaciamiento de su propio ser hombre ¿qué voluntad de poder le cabe a quién no puede ser el sujeto de sus derechos? ¡Y si aún se tratara de eliminar derechos como metáforas del poder que se ejerce frente al individuo! Pero no es ese el

55 Este es el epígrafe del Bloque V de artículos que se cuelgan en la página del Proyecto Gran Simio. Fuente: <http://www.filosofia.org/ave/001/a194.htm>. Cf. P. SINGER, *Ética Práctica*, Cambridge, 1995; ID., *Ética Práctica*, Barcelona, 1984, (Madrid, 2003); ID., *Compendio de Ética*, Madrid, 1995; ID., *Ética para vivir mejor*, Barcelona, 1997; ID., *Repensar la vida y la muerte*, Barcelona, 1997; ID., *Una izquierda Darwiniana*, Barcelona, 2000; ID., *Una vida ética: escritos*, Madrid, 2002; ID., *Desacralizar la vida humana. Ensayo de Ética*, Madrid, 2002; ID., *Un Solo Mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, 2003.

origen, lo que se mantiene es el concepto de derecho jurídico frente al individuo y lo que se elimina es el propio sujeto creador. Sólo queda la persona, el concepto jurídico, pero no queda nada del hombre. El que detenta la “voluntad de poder” no tiene ningún soporte en el cual realizarlo, es incertidumbre en él mismo, pero es sujeto en el que cargar duras alforjas: ha dejado de ser hombre para ser un miembro de la ciudad: ciudadano y sólo ciudadano. Corta ha sido la infancia del hombre. Nietzsche tenía razón, el hombre terminó siendo animal, no un león precisamente, sino un “camello” que ha de cargar aún más problemas en su existencia, si no quiere convertirse en un “gran simio”.

La persona hoy es tan evidente como poco comprendida. Nietzsche negaba la construcción del yo-personal como un error fundamental de la fe cristiana (“El «sujeto» no es más que una ficción: no existe el «ego» de que se habla cuando se censura el egoísmo”)⁵⁶. El yo-personal nietzscheano no puede hacerse cargo de sí mismo ni superar la dialéctica (esa contra la que lucha denodadamente) yo-sociedad.

La persona es el fruto de un gran esfuerzo de construcción humana que una mirada ingeniosa no debería tumbar. De hecho no la ha hecho desaparecer, si bien interesa manipular.

1.1. La constitución del concepto de persona: el encuentro de Atenas con Jerusalén. Un esquema

La caracterización del ser humano, lo que entendemos como hombre es un largo proceso complejo jalonado de ciertos hitos fundamentales. Un legado, que, creo, no debería olvidarse ni obviarse. El hombre sujeto de todo derecho, detentador de una dignidad, que caracterizamos como persona es el resultado de un encuentro y una emergencia. Un encuentro de culturas y reflexiones, así como fundamentaciones. Y, a su vez, un concepto que es emergente, es decir, no se trata de sumar distintos puntos de vista, sino que de la unión de todo surge algo cualitativamente distinto: la persona.

La reflexión filosófica se inicia en Grecia. No fueron los primeros que pensaron sobre las cosas, sino los primeros que lo hicieron teniendo en cuenta la sola razón. La gran pregunta a la que se enfrentó el hombre en el principio consistía en conocer el mundo que le rodeaba y en el que estaba inmerso. En la filosofía grecolatina y la filosofía medieval se entiende que el hombre es una parte de la naturaleza. Como han indicado algunos especialistas, durante esta época el hombre es un *tema*, es decir es objeto de estudio estable y firme. Esto significa que, por una parte, el hombre es algo incuestionable. Se trata de saber

56 F. NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, §370; 196; 785

cuál es su lugar, su plaza, en el cosmos. Y, por otro lugar, significa que está en estrecha dependencia con el mundo en el que vive: el hombre es un reflejo (microcosmos) de la naturaleza (cosmos).

En este sentido, en los primeros filósofos griegos el proyecto filosófico es el de conocer la naturaleza del hombre, del mismo modo que se intentaba reconocer cuál era el fundamento del cosmos. De este modo, se trataba de identificar su *arjé* (principio) en conexión con el *arjé* de la naturaleza. Si se consideraba que la naturaleza tiene una naturaleza viviente (hilozoísmo) en el hombre se encuentra su parte viviente, y si se pensaba como los atomistas (Leucipo, Demócrito) que todo es materia (átomos), el hombre sólo puede estar provisto de materia y si tiene alma ésta es también materia.

Esta manera de pensar no sólo se da en los presocráticos, sino que se repite en los grandes autores de la época. Así, para Platón (el hombre está compuesto de una parte material (el cuerpo representado por el alma concupiscible y el alma irascible) y una parte racional (el alma racional), del mismo modo que piensa que existen dos realidades: una material (el mundo) y otra inteligible (mundo de las ideas). Platón realiza una *hermosa descripción psicológica* del hombre. Y Aristóteles, por su parte, hace lo mismo, pero fijándose en la *estructura biológica* del mismo, su realidad físico-ontológica. Para el gran pensador griego las cosas del mundo poseían una forma y una materia, es lo que se conoce como teoría hilemórfica (de *hylé*, materia y *morfé*, forma). La mesa, por ejemplo, tiene un elemento material (la madera de la que está hecha) y otra formal (su forma de ser una base sujeta con una o varias patas que es lo que hace que sea una mesa y no una silla). Pues bien, el hombre es también un compuesto material (el cuerpo) y formal (el alma entendida como principio de la vida). El hombre se distingue por ser, por una parte, una unidad físico-espiritual y, por otra parte, distingue su existencia viva como un ser vivo especial, distinguido por las propiedades de todo ser vivo (alma vegetativa) y de todo animal que constituye su género (alma sensitiva), pero caracterizado por poseer un alma (es decir vida) racional.

Las escuelas posteriores, como el estoicismo y el epicureísmo, aplicaron también este esquema: de la idea de naturaleza que tuvieran así explicaban al hombre. Mientras que el epicureísmo señaló la materia como elemento esencial en el hombre. El estoicismo subrayó su condición espiritual, pero no el espíritu de cada hombre sino de una forma general.

En esta caracterización del hombre en el pensamiento griego habría que citar de forma preferente el impulso socrático de búsqueda del interior. Se trata de una búsqueda intelectual, aún no es un encuentro con el Yo, pues Sócrates se siente, ante todo, ciudadano de Atenas. La fuente de su búsqueda interna de

conocimiento es el Apotegma de los siete sabios que estaba escrito en el Frontispicio del Oráculo de Delfos: “Conócete a ti mismo”.

El pensamiento griego buscó ante todo la naturaleza, y en ella pensaba al hombre (Presocráticos, Aristóteles). O miró cómo ser ciudadano y en ello miró la importancia de buscar en el interior de cada uno y el dominio de su psicología (Sócrates, Platón). A lo sumo entendió que debía controlar sus impulsos (helenismo) siendo así que pudiera desarrollar su materialidad (epicureísmo) o su destino (estoicismo). En todo caso aún el sujeto no estaba encontrado.

Es el desarrollo de esta búsqueda a través del derecho romano que fue capaz de ampliar la idea de persona jurídica, lo que supuso un modo de concreción del hombre, pero aún lejos de la afirmación del Yo.

Al paso del pensamiento griego, Jerusalén de la mano, primero del judaísmo (Filón de Alejandría) y después de la Patrística, dotó de concreción vital el pensamiento griego. El cristianismo concretamente conocía al menos tres afirmaciones que podían dar alma, y concreción a un hombre un tanto “desangelado”. Por una parte, el hombre tiene significado: es imagen de Dios. Pero a la vez es el fruto de una llamada personal (vocación personal). Por último, nuestra realidad de ser “imágenes de Dios”, nos orienta, nos guía en la respuesta a la vocación pero no nos determina: somos libres y ayudados en nuestro ejercicio de libertad. Dios siempre supone un renacer. La resurrección de Jesús (*homo recreationis*) forma parte del mismo acto creador (*homo creationis*). Dios nos propone en Jesucristo el “hombre nuevo”.

Estas fuentes son recogidas por san Agustín y desarrolladas en la Edad Media. San Agustín profundiza, de esta forma, la búsqueda interior socrática dotándola de una interioridad e intimidad desconocidas hasta entonces. San Agustín descubre el Sujeto en su más auténtica dimensión. Reconoce la capacidad del hombre para ser un sujeto referenciado. No se trata de un subjetivismo ni de un solipsismo, como el de la Edad Moderna. Se trata de poner al Yo como el auténtico centro de comprensión de la naturaleza y la sociedad.

Pero estos antecedentes no agotan la aportación cristiana al modo de entender al ser humano. La lectura grecorromana desde la intimidad humana y su referencia dialógica al auténtico Tú (Dios) se completa con la profundización del concepto de Persona.

El concepto de persona tal y como lo entendemos hoy no era conocido en el mundo griego que no tenían ni siquiera una palabra para designar tal realidad. Al principio, la palabra *persona* en latín significaba la máscara del teatro y más tarde el papel que representaba esa máscara. Este significado estaba lejos del sentido filosófico. Más tarde adquiere otro significado en el derecho romano. En este caso “persona” designa el sujeto que tiene derechos y deberes, pero

muy alejado de la persona de carne y hueso que entendemos hoy. Un ejemplo de esto eran ciertas prácticas que se daban como el infanticidio o la esclavitud eran aceptadas. El concepto de persona tal y como lo entendemos ahora tuvo que esperar a la entrada en el mundo del pensamiento del cristianismo para entenderlo en el sentido contemporáneo de un sujeto único, singular, libre y consciente (evidentemente la idea de infanticidio o de esclavitud en virtud de este modo de entender la persona no podían ser aceptada).

La persona humana es formulada, sobre todo en la Edad Media, de forma analogada a la persona divina⁵⁷. Para ello la teología ha oscilado entre una pluralidad de fuentes que basculan no sólo entre la relación existente entre fe y razón, sino entre las propias exposiciones y esquemas filosóficos. En concreto, desde la definición esencialista de Boecio a la vivencia relacional de Ricardo de San Víctor.

Haciendo memoria de la tradición medieval, san Buenaventura⁵⁸ nos señala las fuentes que considera previas a su reflexión y caracterización del concepto de persona. Podemos recordarlas a modo de síntesis y presentación de la teoría medieval sobre el asunto.

Recordemos como la Escolástica fue caracterizando el concepto de persona, en clave trinitaria y cristológica, a través de cuatro caminos o vías. Caminos que el propio Buenaventura recoge en el primero de sus libros comentando las sentencias de Pedro Lombardo (d. 25, a.1, q. 2, concl. ad. 4), donde trata de la persona en la Trinidad⁵⁹:

[1] El primero en señalarse es, como no podía ser de otro modo, el maestro san Agustín quien realiza un intento de aprehensión de la intimidad personal

57 Sobre el concepto de persona en antigüedad, cf. M. NEDONCELLE, “Prôson et Persona dans l’antiquité classique. Essai de bilan linguistique”, en *Revue des Sciences Religieuses*, 3-4 (1948), 277-300; C. J. VOGEL, “The Concept of Personality in Greek and Christian Thought”, en J. K. RYAN (ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. II, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1963, 20-60. Una visión de la aportación cristiana en H. SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck-Wien, Tyrolia Verlag, 1994.

58 Sobre el concepto de persona en san Buenaventura, cf. mi estudio “La persona humana en san Buenaventura”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006), 69-79. También, J. M^o GARRIDO, “El concepto de persona en los textos cristológicos de san Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 22 (1964), 43-75; ID., “Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 28 (1970), 283-338; I. G. MANZANO, “Concepto de persona humana según S. Buenaventura: una valoración actual de su pensamiento”, en F. DE A. CHAVERO, (ed.), *Bonaventuriana: Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 2, Roma, Ed. Antonianum, 1988, 391-416.

59 I. G. MANZANO, “Ontología de la persona humana según Escoto”, en *Antonianum*, 78 (2003), 322; M. LÁZARO, “Constitutivo religioso de la persona desde el pensamiento franciscano”, en I. MURILLO (ed.), *Religión y persona*, Colmenar Viejo (Madrid), Diálogo Filosófico, 2006, 176-177. Cf. Sobre la pluralidad de personas en Dios cf. J. GALOT, *Dieu en trois Personnes*, Saint-Maur, 1999.

desde la relación sustancial⁶⁰. La doctrina del gran referente medieval se bifurca en dos tendencias hacia los dos términos de su afirmación.

[2] Así, Boecio categoriza la persona desde la mirada aristotélica como una “sustancia individual de naturaleza racional”⁶¹.

[3] Mientras, Ricardo de San Víctor inclina su captación de la persona por el polo de la existencia, hacia la relación⁶².

[4] Por último, para los maestros de la escolástica, como cita expresamente san Buenaventura, la persona se distingue por ser “hipóstasis distinguida por una propiedad perteneciente a la dignidad”⁶³.

1.2. Notas constitutivas del concepto de persona

Podemos distinguir tres notas que constituyen la base de la persona humana: 1) persona hace referencia a la *naturaleza común o supuesto* sobre el que se construye el ser personal; 2) resalta de modo especial el *carácter relacional desde la singularidad* de cada ser humano; y, por último, 3) la *dignidad* que se funda en la persona y, a la vez, funda la persona

Naturaleza común o “supuesto”

La *naturaleza común*, el supuesto fundador de la humanidad de cada ser humano, de cada hombre, era una realidad que en la época bonaventuriana no cabía poner en duda. Hoy en día desde la Edad Moderna ese supuesto se ha puesto en entredicho. ¿Qué hace que el hombre tenga algo común? Parece evidente que no podemos olvidarnos de nuestra humanidad. Nadie duda de que seamos seres humanos los que nos reconocemos como tales, pero ¿dónde

60 “*cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantiam Patris... Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse; ita hoc illi est esse, quod personam esse*”. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. 7, c. 6, n. 11, PL 42, 943.

61 “*Persona est naturae rationalis individua substantia*”. BOECIO, *De persona et naturis duabus*, c. 3, PL 64, 1343c-d. Cf. M. LUTZ-BACHMANN, “«Natur» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A. M. S. Boethius”, en *Theologie und Philosophie*, 58 (1983) 48-70.

62 “*creata persona est rationalis naturae individua substantia, tam verum est quod quaelibet persona increata est rationalis naturae individua existentia*”. R. DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, lib. 4, c. 23, PL 196, 946a. “... *quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia*”. *Ib.*, lib. 4, c. 22, PL 196, 945c. “*Fortassis erit planius et ad intelligendum expeditius, si dicimus quod persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum*”. *Ibid.*, lib. 4, c. 24, PL 196, 946c. Cf. E. REINHARDT, “La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor”, en M^a J. SOTO (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Barañáin (Navarra), Eunsa, 2005, 211-230.

63 “*A magistirs definitur sic: persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente*”. S. BUENAVENTURA, *In primum librum sententiarium*, d. 25, a.1, q. 2, concl. ad. 4: 1, 441. El comentario a las sentencias de Pedro Lombardo [= n. de volumen y *Sent*]. A. DE HALES, *Summa Halensis*, n. 404: I, 593. Cf. A. HUFNAGEL, “Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 4 (1957) 148-174; A. F. VON GUNTEN, “La notion de personne dans la Trinité d’après Alexandre de Halès”, en *Divus Thomas*, 28 (1950).

podemos cifrar esa humanidad?, ¿dónde la podemos encontrar?, ¿quién ve más allá de las personas que miramos?, ¿cómo atreverme a decir que existe algo más que el propio individuo? La metafísica cartesiana entiende así la sustancia desde el significado de la exclusividad existencial: el “yo” y las subsiguientes sustancias, aunque sean generales, no se definen por su referencia común, sino por ser “únicamente una cosa que no tiene necesidad más que de sí mismo para existir”, declara Descartes⁶⁴. El sujeto queda abandonado a su propia suerte. El empirismo que criticó la idea de sustancia (esta vez entendida desde el punto de vista de sustrato común) por no ser accesible al conocimiento sensorial, única fuente de conocimiento, terminó también en el mismo sitio: anulando la humanidad del individuo (que no dejaba de ser, a su vez, “ser humano”).

Esto tuvo su reflejo en la vida pública y la organización de la vida común. De la persona singular pasamos al individuo que ha de relacionarse con otros individuos sin poder establecer ninguna base común sólida que no pueda ser tachada de manipulación del bien, una vez que se ha roto la sustancialidad, o sea, la base común. Es curioso que si se elimina el sustrato, el “supuesto” del ser humano, se rompe ineluctablemente el acceso al bien. Descartado el “común” desaparece la posibilidad de conocer (noética) de un “bien”. Si acaso podemos nominalmente designar bien a la comunidad de intereses de los individuos que forman la sociedad. Es lógico que esta ruptura de la comunidad esencial de los seres humanos excluya la posibilidad real de cualquier universalidad de derechos que no pueda ser acusada de ser el resultado de una imposición del poder. La lógica de poder se impone a la lógica del bien común de la política. Y no habiendo nada común entre los hombres que sólo ser hombres (y por lo tanto que se comunican), la democracia queda como única forma de legitimación político-moral. De ser un régimen político se convertirá en criterio moral y de verdad, de forma ilegítima.

Pero ¿queda alguna fórmula válida de entender el “supuesto común del hombre”?

Creemos que sí es posible siempre que entendamos que existen otras formas de entender la racionalidad humana. De entender la plausibilidad como forma coherente de explicación. Si pensamos que sólo lo evidente es racional, entonces debemos parar aquí el discurso, no hacer nunca más filosofía, y dejar que la ciencia sea la única que hable. Pero si pensamos que la filosofía tiene un lugar en la manera de interpretar el mundo y que es un cauce para poder mostrar diversos caminos de pensamiento, entonces podemos continuar.

64 R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, (trad., intr. y not. de G. Quintás), Madrid, Alianza, 1995, 51.

Siendo que la pregunta filosófica es coherente con el mirar y aprovecha las fuentes de experiencia humana que se le brindan, entonces ante esta situación la teología de la creación devuelve la esencial respuesta a la idea común del hombre, ofreciendo otros cauces racionales de explicación que pueda brindar al hombre las respuestas que vitalmente necesita. El acontecimiento que fundamenta ser cristiano es un encuentro de lo eterno y universal en las coordenadas del presente. Es decir Cristo siempre nos habla en claves actuales, aunque su acción creadora y salvadora es “desde siempre”, el hombre, histórico, tiene que reducirlas a claves del presente (de ahí la limitación de su comprensión, y el desbordamiento de su experiencia). Por eso la racionalidad es algo intrínseco a la manera de ser cristiano, la teología es experiencia de fe desde nuestra condición de personas. Precisamente atendiendo a su función intelectual y la inserción en el mundo de la razón, la teología según Bernard Lonergan es “una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz”⁶⁵. El diálogo y su posibilidad de realización no descansa sólo en la necesidad de la fe, porque ella simplemente se expresa en el ser humano que es un ser con entendimiento. También se apoya en la necesidad que tiene la razón de utilizar otros recursos que le proporcionen universalidad. Y es que la teología de la creación puede ayudar a entender el supuesto, la base común, que soporta y es la persona humana⁶⁶.

Si esto es así, no es descabellado pensar que el supuesto común de todo hombre es el de ser imagen de Dios capaz de semejanza con él. Esta definición tiene su fuente en la Revelación siendo explicada y explicitada desde los presupuestos teológicos, como un problema de naturaleza teológica. Pero su evidencia revelada no es extraña a la razón filosófica, ni repugna el entendimiento. Es en el hecho creador que se nos da el ser imagen y donde nace la igualdad real entre todos los hombres. Y recordemos que se trata de una creación que atiende al ser humano concreto. Y en esta concreción cada hombre llama a la humanidad, pues la base común de la naturaleza humana es el supuesto en el que cada hombre particular se desarrolla. Sería similar a lo que en biología sucede cuando vemos que la célula embrionaria humana nace de la unión de dos células humanas (espermatozoide y cigoto) originando un ser humano y único. Es un ser humano por la estructura celular propia y sus características genéticas y un ser único porque la estructura de su cadena genética es irrepetible debido al carácter de la unión. Y dicha realidad biológica afecta a la propia definición de

65 B. LONERGAN, *Metodología en teología*, Salamanca, Sígueme, 1988, 9. Para un estudio reciente, muy clarificador y completo ver O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El quehacer de la teología”, en *Salmanticensis*, 53 (2006), 251-299.

66 Cf. B. SESBOUÉ, “Dieu et le concept de personne”, en *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002), 321-350.

persona. De hecho, cuando se quiere asaltar la intimidad humana para experimentar con estas células embrionarias, lo primero que se hace es negar su estatus personal calificándolas de pre-embrionarias.

Se trata desde el punto de vista filosófico de mirar en lo profundo de los hechos, es decir, en la capacidad de sentido que todo hombre tiene y posee. Y es que el hombre es significado y es referencia en sí mismo. Como recuerda Benedicto XVI: “El criterio en el que debe inspirarse dicha respuesta no puede ser otro que *el respeto de la “gramática” escrita en el corazón del hombre por su divino Creador*”⁶⁷. La fe cristiana católica ofrece en la teología de la creación –junto a la teología trinitaria fundamento de la teología de la persona⁶⁸– un criterio de fundamentación de la gramática del “yo”, en base a la construcción personal. Y la gramática personal implica una ontología de lo común en la mostración de la intimidad del ser humano. El hombre no es sólo Yo, razón, caminos sin salida: es mostración, representación. Y puede ser representación de nada (nihilismo) o de algo: imagen y semejanza. Y mirar en sí mismo es encontrar lo esencial a todo supuesto: el encuentro de sí mismo en la relación con el Amor de Dios. Aparece el sustrato donde el hombre se encuentra a sí mismo, como paso previo para reconocer el mundo en el que está inserto y en el que “encontrarse a sí mismo” es reconocer su identidad frente al rostro de Dios. El supuesto sobre el cual construir la identidad que es el segundo polo de nuestra caracterización del concepto de persona.

Carácter relacional desde la singularidad

Todos los hombres somos personas primordialmente porque partimos de un supuesto sobre el que construimos: el hombre –imagen y semejanza– es un verdadero ser comunicativo. Somos seres que mostramos distintos grados de realidad que varían en función de la intimidad que muestran. Puede tener su origen en el grado más común de la naturaleza creada, lo que en el lenguaje medieval se denomina como vestigio, que es el modo proximal a la experiencia sensible, pero a su vez más alejado a la experiencia interna y a nuestra naturaleza digamos “más propia”. Y puede ser que nos situemos en el lugar más próximo en virtud de la razón, lo que conocemos como imagen de Dios. Y dando un paso más hacia el camino de la profundidad de la naturaleza humana, justo en el espacio donde la trascendencia aflora, la constitución expresiva del ser humano personal en cuanto imagen se abre al horizonte religioso. Es aquí donde su naturaleza icónica le posibilita a la semejanza con Dios.

67 BENEDICTO XVI, Mensaje para la celebración de la Jornada mundial de la paz. *La persona humana, corazón de la paz* (1 de enero de 2007), 3.

68 Cf. T. SCHÄRTL, *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg, Pustet, 2003.

En nuestra naturaleza de ser expresión de una realidad manifestamos a su vez dos realidades: una, que estamos abocados a relacionarnos, pues somos imagen de Dios y, por lo tanto, estamos llamados a comunicarnos por ser “imagen” y por la realidad de la que somos imagen que es Dios Trinitario, es decir, alteridad y “diferenciación intradivina”⁶⁹; y, dos, que eso se hace desde nuestra propia especificidad. Es decir, que somos creados de forma nominal: Dios nos llama por su nombre. Es lo propio del hombre ser uno mismo.

El cardenal W. Kasper expresa esta bivalencia entre lo común y lo particular y la tensión que se da en el interior del ser personal. Recuerda el teólogo alemán que “ni la antigua substancia ni el sujeto moderno son lo último y decisivo, sino que lo es la relación como categoría primigenia de lo real. La afirmación —continúa— de que las personas son relaciones es una afirmación sobre la Trinidad de Dios, pero de ella se sigue algo decisivo sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es un «ser en sí» autártico (substancia) ni un «ser para sí» autónomo, individual (sujeto), sino un ser que viene de Dios y va a él, que viene de otros hombres y va a ellos; el hombre solo vive humanamente en las relaciones del yo-tú-nosotros. El amor aparece como el sentido de su ser”⁷⁰. Se trata de dos sujetos llamados por su nombre que se comunican. Desde aquí podemos entender lo que dice J. L. Ruiz de la Peña comentando la antropología personal de *Gaudium et Spes* al afirmar que “el hombre no es mera «partícula de la naturaleza» ni «elemento anónimo de la ciudad humana»; por su interioridad «excede al universo entero» (n. 14,2). El orden de lo personal prima, pues, sobre cualquier otro, sea el orden real (que «debe someterse al orden personal, y no al contrario»), sea el propio orden social (que «debe subordinarse al bien de la persona»)”⁷¹.

Pero aún falta una tercera nota esencial al concepto de persona, aquello que manifiesta lo especial que es: la dignidad.

2. LAS BIENAVENTURANZAS: DIGNIDAD PERSONAL Y FILIACIÓN

Benedicto XVI señaló recientemente respecto a la *dignidad* que “*por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no*

69 S. DEL CURA, “Contribución del Cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad”, en I. MURILLO (ed.), “Religión”, o. c., 27. Cf. CH. DUQUOC, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca, 1982.

70 W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 330.

71 J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, 1988, 186.

es solamente algo, sino alguien, capaz de conocerse, de poseerse, de entregarse libremente y de entrar en comunión con otras personas”⁷².

El concepto de dignidad, unido al de persona, está en peligro de “abuso” de utilización, de repetirlo tanto y de emplearlo en contextos tan diversos que no sepamos qué significa realmente. Muchas veces es el justificante perfecto para hacer cualquier cosa que queramos con el hombre. Y es que nadie niega la dignidad. Pero la dignidad sólo tiene sentido en cuanto que se da de forma conjunta con las dos notas anteriores. No podemos hablar de una “autonomía” personal ni de una “libertad individual” si no existe equilibrio, pues sin referencia a lo común en nosotros mismos, a nuestro ser llamados a la vida (vocación y singularidad) y a nuestra relación con los demás que nos compromete podemos desfigurar toda realidad, incluida, por supuesto, la dignidad. Un ejemplo lo encontramos en la llamada “muerte digna” que entraña en verdad el olvido del equilibrio entre el supuesto común no cosificable por la singularidad que se expresa en relación (amorosa).

La dignidad dirige nuestros pasos por el respeto que todo hombre se merece no por la imagen que ofrece, sino por la imagen que es –en teología el hombre está llamado a ser imagen divina y su labor descansa en velar por la imagen que Dios le ha conferido⁷³–. No se trata, pues, de ningún mérito personal. Somos así merecedores de dignidad y la poseemos de modo inalienable, simplemente por el hecho de ser y no por las acciones o los modos de ser. Así la dignidad no se tiene, se Es. Sólo se existe dignamente.

En el *Sermón de las Bienaventuranzas*, las palabras e indicaciones de Jesús de Nazaret nos señalan la conexión intrínseca entre la dignidad y la filiación⁷⁴. Si Cristo ha dignificado por sus méritos a todo hombre, el hombre, a su vez, profundiza en su dignidad y en la de todos los hombres por medio de la amplitud del eco de su propia dignidad. Cristo nos enseña inequívocamente en qué consiste el mérito del cristiano y en qué su dignidad: los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que trabajan por la paz, los perseguidos por causa de la justicia, los injuriados, y perseguidos por la causa del Reino y de Cristo (Mt 5,1-11)⁷⁵. Por expresar su imagen, aquellos a los que hoy se les niega la dignidad, son

72 BENEDICTO XVI, *La persona humana, corazón de la paz*, 2.

73 Un significado que deviene de su uso histórico en el que ««dignitas» designaba lo debido a un «dignatario» y lo que de él se esperaba: decoro, decencia, honor y honores. El dignatario debía mantener su rango, velar por la imagen que ofrecía» (P. VESPIEREN, “La dignidad en los debates políticos y bioéticos”, en *Concilium*, 300 (2003), 198).

74 J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “Imagen de Dios”, *o. c.*, 380.

75 Una presentación esclarecedora del sentido de las Bienaventuranzas en F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Jesús de Nazaret*, Murcia, Ed. Espigas-Instituto Teológico de Murcia O.F.M., 2005, 518-528.

merecedores de “*dignitas*”, son reconocidos como Hijos de Dios y reintroducidos en el paraíso, pues de ellos es el Reino de los Cielos. Los bienaventurados son los que han cumplido la obra encomendada por Dios en el acto creador. En el Reino de Dios ellos son sus dignatarios.

Desde esta perspectiva se juega la dignidad del hombre en la experiencia cristiana, de un modo tal que no puede haber nada más humano. Ser cristiano no puede sino profundizar nuestra más profunda humanidad. Toda persona en el hecho de ser cristiano, reconocida por Dios en su amor y dotada de vida humana como esté, es digna. La dignidad funda la relación personal de forma ontológica y moral. Así, una persona que sufre una discapacidad psíquica severa exige, en su dignidad, su ser expresivo y llamado a ser interpretado como persona digna por el otro que está abierto a él a través de su conciencia, de la voluntad de acogerlo y de amarlo⁷⁶. La dignidad se juega siempre entre la individualidad y la relación. La persona es siempre un ser singular que vive en una relación interpersonal con otros, en pluralidad de personas. Es en explicación teológica, que es primordial, reflejo de la comunicación de personas del Misterio trinitario.

Cuando la persona es alguien ya no puede ser entendida como objeto⁷⁷: ni de estudio, ni de manipulación... sólo puede ser considerada desde otro plano que nos es afín y nos hace afines, hermanos, iguales y fraternos de un modo insondable. Ser alguien es ser en comunión y ello, a su vez, nos lleva al encuentro.

Aún la persona más desvalida, la que no puede expresarse, aquella que a ojos de eficacia práctica parece que es incapaz de desarrollar ninguna capacidad digna del ser humano, tiene una dignidad que podríamos llamar ontológica (porque lo es), pero que sin tener que utilizar esa categoría filosófica, podemos designar sin querer definirla: dignidad íntima fraternal. En términos humanos la dignidad de esa persona privada en su forma de ser persona de ciertas capacidades por muy severas que sean (un hombre o una mujer en coma, con una discapacidad intelectual severa o profunda...) tiene una dignidad que siempre reclama el encuentro y el reconocimiento de otra persona que refleja su dignidad de forma luminosa. El encuentro de dos dignidades siempre es fecundo, independientemente de la capacidad de acción humana⁷⁸. Y es que todos los

⁷⁶ Un estudio sobre esta realidad en E. KITTY, “Discapacidad, dignidad y protección”, en *Concilium*, 300 (2003), 295-307.

⁷⁷ Cf. R. SPAEMANN, *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona, Eunsa, 2000.

⁷⁸ Cf. TH. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u. a., Herder, 2001, 51-71.

hombres son personas⁷⁹. Y muy al contrario de lo que pueda expresarse ideológicamente, la experiencia cotidiana demuestra que cuando se produce el encuentro entre dos personas de acciones diversas y de extensión dispar, la más discapacitada, la “menor”, siempre hace mayor a la otra persona: lo convierte en luz, guía y faro de humanidad.

El encuentro personal de dos seres singulares desborda la particularidad para reflejar y profundizar la humanidad, pues la “humanidad significa llamada a la comunión interpersonal”⁸⁰. No es de forma gratuita que las acciones que desarrollan las personas al cuidado de los más débiles se llamen “acciones humanitarias”. Esto implica que el débil, el discapacitado, el menor, no sólo tiene plena dignidad, sino que es capaz de hacer resplandecer la dignidad personal del individuo que interactúa con él de forma tan maravillosa que hace que sus fronteras espacio-temporales se rompan desbordando humanidad, reconciliando a todo ser humano, limpiando la escoria que pueda realizarse:

“La persona con discapacidad, en su entrañable riqueza, es un desafío constante para la Iglesia y la sociedad, un llamado para que se abran al misterio que ella presenta... La persona con discapacidad, creada a imagen de Dios, lugar de la manifestación de su amor y testigo cualificado de humanidad, es responsable, en modo directo, de su propia historia y de su vida, como cualquier otra persona”⁸¹.

Esta visión intensamente humana queda entendida en un plano real en la consideración antes anunciada de que el hombre es imagen y semejanza de Dios, posibilidad de encuentro, y expresividad al ser hijo de Dios.

Todo lo dicho pone en evidencia una verdad que en el mundo contemporáneo hay que recordar una y otra vez aunque sea evidente por sí misma: sólo existe dignidad en las personas, y ello significa en los seres humanos vivos. La dignidad únicamente se da en relación con la vida: sólo la vida es digna. La muerte nunca es digna, no existe un “derecho a la muerte digna”. La muerte no es un derecho, porque el derecho termina con la vida, si acaso existe un derecho a la memoria física y espiritual de la persona que ha vivido en cuanto que sigue haciéndose presente en los vivos que lo recuerdan. Ni tampoco puede existir dignidad en los no vivientes. El ir contra esta evidencia es una estrategia ya utilizada con reiteración. Se trata de elevar a categoría sociológica o nominal ciertas propiedades de los seres vivos, de modo especial de los hombres.

79 R. SPAEMANN, “Personas”, *o. c.*

80 JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano (15 de agosto de 1988), c. 3, n. 7.

81 COMITÉ PARA EL JUBILEO DE LA COMUNIDAD CON PERSONAS CON DISCAPACIDAD, Ficha de preparación de la Jornada jubilar del 3 de diciembre de 2000. *Ficha n. 3 La persona con discapacidad: sujeto protagonista de la pastoral*, en http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilevents/jub_disabled_20001203_scheda3_sp.htm. Recuperado el 25 de abril de 2007.

La dignidad no descansa en la libertad humana cuando esta no puede desarrollarse por las limitaciones humanas en una concepción individualista del hombre. Pero desde la óptica personal del hombre definida por la relación y la expresividad, la libertad entra en juego, ya que siempre es respetada, incluso en aquél que de modo aparente no puede ejercer acciones libres. Pues el otro que entra en relación con él, que se humaniza en el encuentro y que realiza una comunicación interpersonal basada en el amor, desarrolla la libertad intrínseca del hombre. De esta forma la libertad adquiere su sentido pleno y completo, pues Dios siendo diferente al hombre ama a la humanidad y quiere su salvación, pero no a pesar del hombre, sino desde la libertad plena, desde el pleno consentimiento humano. Desde aquí podemos comprender que la comunidad en la que el hombre se desenvuelve resulta esencial para realizar el ejercicio de la libertad desde el amor, pues se postula como oferta permanente donde se origina el marco de desarrollo de la libertad y la dignidad personal.

La dignidad personal se vive así en las entrañas del hombre, es íntima y abierta a la relación desde la fraternidad de seres humanos.

3. SUPERAR LA NIHILIDAD: LA ALEGRÍA DE LA VOLUNTAD DE DIOS

Lo que venimos diciendo como propuesta de fundamentación de humanidad no refleja sino aquello que la filosofía nietzscheana no supo aportar: una respuesta al nihilismo. Quizás por su absoluta negación a entender al hombre de otra forma que desde las fronteras de su “sí mismo”, de su lógica y su interpretación. Cuando alguien no quiere reconocer una posibilidad de otro discurso que su discurso es difícil “discutir”, más aún en el terreno de los religiosos.

Entiendo así las palabras de Kitarô Nishida cuando en 1945, poco antes de morir, declaraba esta dificultad al tratar con no pocos filósofos:

“...hallamos gente que se reconoce incapaz de apreciar el arte; y especialmente en el caso de la religión, no son pocos los que sostienen que no pueden comprenderla. Declaran que jamás han tenido una experiencia de tipo religioso. Algunos filósofos incluso llegan a vanagloriarse de esto. La religión, aseguran, es acientífica e ilógica; en el mejor de los casos, una intuición mística subjetiva. Sostienen que no es el hombre quien ha sido creado a imagen de Dios, sino Dios a imagen del hombre. La religión, nos enseñan, es una especie de narcótico.

Nadie puede hablar sobre los colores con un ciego, ni sobre los sonidos con un sordo. Tampoco yo puedo discutir con gente que asegura no entender en absoluto qué es la religión”⁸².

82 K. NISHIDA, “La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa”, en *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Salamanca, Sígueme, 2006, 24

Y es que el perspectivismo si no quiere dialogar se convierte en un subterfugio para el subjetivismo, para el encerramiento del Yo y el olvido de toda conciencia que sólo surge a través de la identidad emergente en el encuentro con otros sujetos.

El olvido del sujeto personal –de su supuesto, relación y dignidad– lleva al nihilismo. A partir de aquí ¿qué construir? ¿Cómo salir de la nada? ¿Por qué el hombre cree en una propuesta a partir de la nada existencial? ¿En base a qué hemos de apoyar la posición nietzscheana si el hombre cae en una nada profunda, o un relativismo sin fundamento?

El Sermón de la Montaña propone algo distinto. No nace del resentimiento, sino de la alegría, de la propuesta positiva. No niega nada, sustantiva valores. La propuesta humana de Jesús de Nazaret nos eleva en las promesas reales del Reino, pues “el *Sermón* –como afirma Francisco Martínez Fresneda– es un programa para la vida cristiana situada en la historia... Los comportamientos nacen de las exigencias del Reino: la buena noticia a los pobres, el sentido de la vida, las acciones acordes con la voluntad de Dios, el amor incondicional a los demás”⁸³. Los pobres, los hambrientos, los que sufren, los perseguidos, los limpios de corazón... los que trabajan por la paz en el mundo recibirán los dones del Reino, “se llamarán hijos de Dios” (Mt 5,9).

Filosóficamente parece que se nos indica en el texto que el hombre cuando reconoce su fragilidad ante el empeño de la humanidad recibe el don, la gracia de la sabiduría: reconocer su humanidad y superar su inmanencia y el subjetivismo. Se trata pues de ir más allá de la limitación del corto plazo, propio del falta de perspectiva y sabiduría, para encontrar la alegría de una vida realizada. El fruto es el amor, la paz, y la apuesta por todo hombre. Es la “lucha” por no condenar, por extender alegría. Es lo contrario a cualquier resentimiento. El resentimiento es “la acción y efecto de resentirse” (DRAE), de enojarse por algo.

En el comentario que Gilles Deleuze realiza de la propuesta de Nietzsche de contraposición entre Dionisos (Dionysos) y Cristo –el crucificado– se puede observar muy bien como la sutileza del comentario sobre la filosofía moderna se vuelve trazo grueso en la exégesis y el comentario de la propuesta de la fe. Para Nietzsche, Dionisos supone la afirmación de una vida que justifica el sufrimiento. Cristo, su mensaje, su crucifixión, implica que el sufrimiento testimonia contra la vida, que ha de justificarse:

“Que haya sufrimiento en la vida, significa para el cristianismo, en primer lugar, que la vida no es justa, que es incluso esencialmente injusta, que paga por el

83 F. MARTÍNEZ FRESNEDA, “Jesús de Nazaret”, *o. c.*, 517-518.

sufrimiento una injusticia esencial: ya que sufre es culpable. Después, significa que debe ser justificada, es decir, redimida de su injusticia o salvada, salvada por este mismo sufrimiento que la acusaba hace un momento: debe sufrir ya que es culpable. Estos dos aspectos del cristianismo forman lo que Nietzsche llama «la mala conciencia» o la *interiorización del dolor*⁸⁴.

De esta glosa se sigue justamente una interpretación errónea de cualquier proposición. Lógicamente el nihilismo cristiano, desde este presupuesto, implica que el cristianismo niega la vida y justifica el dolor, de modo que incluso el amor estaría impregnado de un sentimiento de odio. Deleuze resuelve que se trata en el cristianismo denunciado por Nietzsche de una apuesta por resolver una dialéctica que se expresa en la “paradoja de un Dios crucificado”⁸⁵.

Nietzsche no ha sabido interpretar bien, ni el sentido de la vida que pone a la luz el cristianismo, ni la resolución de la dialéctica que se presenta a los ojos del hombre. Y todo ello porque la perspectiva no es la de la cruz, sino la de la resurrección. Y la resurrección no es “otro mundo”, sino que se inicia aquí. Nietzsche está prisionero de una concepción del tiempo que se la juega entre lo lineal y lo circular. Nietzsche afirma la lucha de contrarios contra el idealismo que afirma la superación, pero el cristianismo rompe la lucha de contrarios y la superación dialéctica, en una ruptura del tiempo. No es circularidad contra linealidad sino un tiempo espiral de lo ya dado y superado. Entre el caminar recto, progreso continuo, y el movimiento del eterno retorno. Pero es esta una mirada filosófica que nace en una dialéctica presocrática. No es la mirada temporal, metafísica, cristiana. La mirada del mundo es superadora de la dialéctica del “aquí y el ahora”. No se trata de línea o circularidad. Se trata de un espiral espacio-temporal que escapa a la dialéctica del ser y la nada. No se trata de una dialéctica entre vida y muerte, entre vida y sufrimiento. No es vivir teniendo en cuenta que ello implica hacer cara al sufrimiento. Y menos que esta dialéctica afrontada desde la cruz se vuelva en respuesta del polo negativo.

No. La apuesta de Cristo y los valores del Reino, suponen una mirada desde la Resurrección en una medida que no es dialéctica, presocrática, de progreso (más propio de la razón dialéctica interpretada por la filosofía moderna) o de eterno retorno. No es cuestión de dos mundos: es cuestión de “este mundo”. El Reino no está por venir, ya ha llegado, llegó desde el principio, desde siempre. No es un cristianismo de cruz, es un cristianismo de Cristo: de resurrección. Es decir, de hombre creado y salvado. De hombre creado ya

84 G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, Madrid, Anagrama, 1971, 25-26.

85 F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, I, §8.

salvado. De hombre en el que la creación es el primer eslabón de su salvación y de hombre creado bien. La vida tiene dolor, eso no lo niega nadie, ni Nietzsche, que lo sufrió y, por lo que se ve, no lo superó⁸⁶. Pero el dolor presente no niega la vida, porque la vida es ante todo gracia. El cristianismo desde la resurrección, supera radicalmente la cruz, el dolor, el sufrimiento. El cristianismo es superación del nihilismo, porque la nada a la que todo hombre se enfrenta no es dialéctica. La nihilidad existencial del ser humano es un recuerdo de la afirmación cristiana cristalizada en la sentencia de san Gregorio: “*Ecce, quam nihil est homo!*”⁸⁷ Pero la nada cristiana no puede vencer porque la nada es eso “no-ser”. No hay dialéctica entre el ser y el no ser. Existe el ser: lo que es, pues el mal se define por ser nada, por no ser: “*Malum enim nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit*”⁸⁸. Como hemos afirmado en otros trabajos: “Reconocer la nihilidad de nuestra existencia no es, pues, negar nuestra existencia completa, sino el primer paso para reconocer la vida plena. La nihilidad antropológica es la senda necesaria a la que nos lleva la mencionada cuestión socrática vista desde el camino cristiano que no es dialéctico, sino contemplativo”⁸⁹. No se trata pues de una nihilidad “castrante”, sino de una nada plenificante. Es reconocer el momento de nada para abrirse a la vida. Es confesar que el hombre es un sujeto porque se relaciona con otros sujetos, es reconocer un hombre pleno, una persona, no sólo el mero objeto de la vida. El hombre es vital, cuando examina ser un verdadero intérprete de la vida. El hombre de Nietzsche está lleno de herramientas hermenéuticas, pero está lejos de poder agarrar la vida para poder interpretarla. El hombre cristiano conoce una herramienta exegética que descansa en la misma vida. El nihilismo nietzscheano queda en la nada, es resentimiento: lectura del sentimiento, olvido de la razón, lejanía de la vida, se queda en la nada y no puede proponer ni proponerse. La axiología cristiana es siempre superadora, es sentimiento, pero también liber-

86 La propuesta de Nietzsche parece nacer muchas veces de una incomprensión vital de la moral cristiana, una lectura solitaria, en lo que solitario tiene de olvido, del hombre. La moral cristiana influyó en su vida, así algunos estudios refieren como la búsqueda de la verdad la recibió en su infancia de la moral cristiana y que le lleva en su particular visión de la genealogía de los valores occidentales a la negación de la fuente del motor de dicha indagación, entre otras críticas que afectan a la metafísica, a la capacidad del lenguaje o al valor de la ciencia. Cf. A. GARCÍA, “La veracidad como valor radical en la obra de Nietzsche”, en *Daimon*, 14 (1997), 27-48. Casi se podría decir que la vida de Nietzsche podría interpretarse como una metáfora viva, como una vida autointerpretada. Es curioso el análisis desde el psicoanálisis de Juan José Rueda sobre la experiencia vital del filósofo, donde concluye que Nietzsche fue el primer paciente analítico sin analista que lo escuchara, y parece atestiguar que la primera –no en el sentido temporal sino fundamental– interpretación que Nietzsche tuvo que realizar fue la de su propia experiencia psíquica. Cf. J. J. RUEDA, “Nietzsche: la locura como destino (las caras del padre)”, en *Revista de psicoanálisis*, 48 (2006), 287-310.

87 S. GREGORIO, *Moralia*, lib. 6, c. 6, n. 8, PL 75, 733c.

88 S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, lib. 11, c. 9, PL 41, 325.

89 M. LÁZARO, “El acceso antropológico a la meditación con Dios en el *Tratado de Oración y Meditación* de san Pedro de Alcántara”, en *Cauriensa*, 1 (2006), 243.

tad, razón de sentido, voluntad concomitante en una vida contextualizada y relacional. No es el resentimiento de la voluntad del poder, sino la alegría de la voluntad de Dios. Esa es la propuesta de Jesús de Nazaret, la humanidad resuelta a favor de la vida, la vida hecha resolución.

LA ORACIÓN DEL PADRENUESTRO*

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

El artículo hace un análisis de los puntos esenciales desde el contexto histórico-doctrinal y el comentario bíblico-teológico de la oración del Padrenuestro. El estudio sigue el hilo argumental del capítulo del libro *Jesús de Nazaret* de Benedicto XVI.

Palabras clave: Jesús de Nazaret, Oración del Padrenuestro.

ABSTRACT

This article analyses the main topics of the Lord's Prayer within its historical and doctrinal context. Also, a biblical and theological commentary is carried out. This study follows the thread of *Jesus of Nazareth*, a chapter from J. Ratzinger - Benedict XVI's book.

Key words: Jesus of Nazareth, the Lord's Prayer.

La oración del “Padre Nuestro” (Lc 11, 1-4) refleja el latido filial y lleno de confianza del corazón de Jesucristo. Acerquémonos a ella con sobrecogimiento y gratitud. Acojamos con respeto las indicaciones que nos ofrece Joseph Ratzinger – Benedicto XVI en el comentario que hace a esta oración en su libro “Jesús de Nazaret”, de reciente aparición¹.

* El presente artículo representa la Primera Parte de una reflexión más amplia y profunda que se completará en el siguiente volumen (IV, 2009) de la publicación *Cauriensia*. La Segunda Parte estudiará las “Peticiones que «tratan de nuestras esperanzas, necesidades y dificultades»” y la “Doxología final”.

¹ J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Madrid, La esfera de los libros, 2007 (=JdN).

INTRODUCCIÓN

1. CONTEXTO HISTÓRICO DE LA ORACIÓN DEL PADRE NUESTRO

Hay intérpretes del Evangelio de Lucas que se inclinan a pensar que el contexto histórico de la oración del Padrenuestro es doble: el propio Jesús que ora a su Padre, y la petición que hacen los discípulos a Jesús para que les enseñe a orar². Otros creen que no es tan evidente esta posición porque, por una parte, tenemos la clásica introducción de Lucas: “*kai egéneto*” (“y sucedió que...”)³ y, por otro, la presentación de Jesús en comunicación con el Padre y su insistencia en la necesidad de orar continuamente; ambos hechos son características del trabajo redaccional de Lucas. Por eso el contexto histórico es obra redaccional del evangelista Lucas³.

Joseph Ratzinger escribe:

“En Mateo la oración del Señor está precedida por una breve catequesis sobre la oración que, ante todo, nos quiere prevenir contra las formas erróneas de rezar (...) En Lucas encontramos el Padrenuestro en otro contexto: en el camino de Jesús hacia Jerusalén (...) Resulta significativo que Lucas ponga el Padrenuestro en relación con la oración personal de Jesús mismo. Él nos hace partícipes de su propia oración, nos introduce en el diálogo interior del Amor trinitario, eleva, por así decirlo, nuestras necesidades humanas hasta el corazón de Dios. Pero esto significa también que las palabras del padrenuestro indican la vía hacia la oración interior, son orientaciones fundamentales para nuestra existencia, pretenden conformarnos a imagen del Hijo (...). Quiere formar nuestro ser, quiere ejercitarnos en los mismos sentimientos de Jesús (cf. Flp 2,5)” (*JdN*, 165-166).

Nos parece que el contexto histórico de esta oración es el siguiente: Jesús oraba en la soledad y en el camino. Y es aquí cuando los discípulos, sobrecogidos, le piden que les enseñe a orar como ora Él. Sólo quienes están con Jesús y lo acompañan en este camino, se sienten como impelidos, empujados, provocados a suplicar a Jesús: “enseñanos a rezar”. El Card. Carlo M^a Martini, por su parte, afirma: “los discípulos han de orar no sólo porque Jesús ha orado o como Jesús ha orado, sino que han de orar en Jesús. El discípulo sabe bien que Jesús sostiene, refuerza e impregna nuestra oración”⁴.

Jesús nos regaló y entregó la oración del padrenuestro para que fuera nuestra oración, y hemos de pronunciarla y decirla en su espíritu y de su mano. Así evitaremos la rutina, la costumbre, el cansancio... Por eso podemos decir que el Padre nuestro es la oración del hombre redimido por Jesucristo y hecho hijo de Dios. Nos proponemos explicar el “Padre nuestro” y pretendemos hacerlo

2 E. E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, NCB, Grand Rapids, MI, Marshall Pickering, 1974, 164; I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1970, 456.

3 J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, vol. III, Madrid, Ed. Cristiandad, 1971, 305.

4 CARD. C. M. MARTINI, *Oración y conversión*, Estella, Verbo Divino, 1994, 15.

con profundo respeto y especial cuidado. Para ello necesitamos no sólo los instrumentos de la ciencia, sino también y sobre todo que Jesucristo nos dé el Espíritu Santo, maestro interior, que nos hable “desde dentro”.

2. LOS SANTOS PADRES Y LA ORACIÓN DEL PADRENUESTRO

- Tertuliano (160-225): “la oración del Señor o dominical es, en verdad, el resumen de todo el Evangelio” (*De oratione*, 1,6: CCL 1, 258 [PL 1,1255]).
- S. Cipriano (200-258) escribió *De dominica oratione*, y afirma: el Padrenuestro es “el compendio de la doctrina celestial”.
- S. Cirilo de Jerusalén (†386), S. Gregorio Niseno (†394), S. Ambrosio (339-397) también comentaron la oración del Padrenuestro⁵.
- San Agustín (354-430) afirma: “Recorred todas las oraciones que hay en las Escrituras, y no creo que podáis encontrar algo que no esté incluido en la oración dominical, si hacemos la oración de modo conveniente”⁶.

3. LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO DEL PADRENUESTRO

3.1. *El Nuevo Testamento transmite la oración del Señor en dos redacciones evangélicas:*

- Lucas (11,2-4). Es la forma más breve, y tiene cinco enunciados: “Padre, santificado sea tu Nombre, venga tu Reino, danos cada día nuestro pan cotidiano, y perdónanos nuestros pecados porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe, y no nos dejes caer en tentación”.
- Mateo (6,9-13). Es la forma más amplia y tiene siete enunciados: “Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu Nombre; venga tu Reino, hágase tu Voluntad así en la tierra como en el cielo. El pan nuestro de cada día dánosle hoy; y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores; y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del Mal”.

3.2. *Comparación de ambas redacciones*

Las dos redacciones son sustancialmente idénticas, aunque tienen peculiaridades propias. Lucas omite en la invocación la palabra “nuestro” y las expresiones:

5 A. HAMMAN, *Le Pater expliqué par les Pères*, París, Ed. Franciscaines, 1952.

6 S. AGUSTÍN, *Carta 130 a Proba*, 12,22, CSEL 44, 63-64 (PL 33,502).

“que estás en los cielos”, “hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo”, “más libranos del mal (maligno)”. Por otra parte, cambia: “dánosle hoy” (*dòs sémeron*) por “dánoslo cada día” (*dídou to hath' emeran*). Joseph Ratzinger escribe: “Mientras Mateo nos ha transmitido el padrenuestro en la forma con que la Iglesia lo ha aceptado y utilizado en su oración, Lucas nos ha dejado una versión más breve. La discusión sobre cuál sea el texto más original no es superflua, pero tampoco decisiva. Tanto en una como en otra versión oramos con Jesús, y estamos agradecidos de que en la forma de las siete peticiones de Mateo esté más claramente desarrollado lo que en Lucas parece estar sólo bosquejado” (*JdN*, 167).

3.3. ¿Por qué es transmitido “el Padrenuestro” en dos versiones?

La razón que mejor justifica esta duplicidad es que cada evangelista nos transmite el texto del Padrenuestro tal como se rezaba en su Comunidad. En esta misma dirección, J. Jeremias escribe: “Las variantes no pueden imputarse a la propia voluntad de los evangelistas: ningún autor se hubiera atrevido a modificar arbitrariamente la Oración del Señor. Se explican por la distinta situación ambiental. Ante nosotros tenemos los textos oracionales de dos Iglesias. Cada evangelista nos transmite el texto del Padrenuestro como se rezaba en su tiempo y en su Iglesia”⁷.

4. ¿QUÉ FÓRMULA ES LA MÁS ANTIGUA?

Se ha discutido mucho esta cuestión. Ofrecemos a continuación las propuestas más significativas:

4.1. J. Dupont y X. Leon-Dufour afirman que la formulación del Padrenuestro ofrecida por Mateo es la más antigua⁸.

4.2. J. Jeremias, en cambio, sostiene que la fórmula más antigua del Padrenuestro es la transmitida por San Lucas⁹.

7 J. JEREMIAS, *Palabras de Jesús. El Sermón de la Montaña. El Padre Nuestro*, Madrid, Fax, 1970, 121; cf. A. GEORGE, *El Evangelio según san Lucas*, Estella, Verbo Divino, 1991, 50.

8 P. Bonnard escribe a este respecto: “Antes, la crítica otorgaba sus preferencias al texto más simple de Lucas (Harnack, M. Dibelius); luego se volvió a la forma de Mateo a causa de su contenido y de su forma rítmica y probablemente rimada en el original arameo, como en la oración judía de las dieciocho bendiciones o «Semoné Esré» (K. H. Kuhn). La actitud más sabia es probablemente la de Lohmeyer. Propone tener en cuenta tanto una tradición como otra, considerándolas como dos ecos preciosos de la enseñanza de Jesús. Por el contrario, su proposición de hacer de la forma de Lucas la oración de la comunidad de Jerusalén y de la forma de Mateo la de la Iglesia galilea no puede ser más que una interesante hipótesis de trabajo” (*Evangelio según San Mateo*; Madrid, Ed. Cristiandad, 1976, 129-130).

9 J. JEREMIAS, *Abba. El Mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1983, 221. Gerhard Schneider, por su parte, afirma lo siguiente: “la cuestión de si Lucas (11,2-4) ha tomado

5. ¿PROCEDE EL PADRENUESTRO DE JESÚS?

Nos preguntamos ahora: ¿la oración del Padrenuestro procede de Jesús o ha sido una creación de la Comunidad cristiana primitiva?

- R. Bultmann, fiel a sus planteamientos, escribe a este respecto: “Nous ne pouvons plus savoir dans quelle mesure le Notre Père remonte réellement à Jésus”¹⁰.
- G. Bornkamm, su discípulo, manifiesta que “on est certes en droit de considérer le Notre Père, qu’il a lui même enseigné a ses disciples, comme une synthèse de tout ce que Jésus dit sur la prière. Mais plus que cela, plus qu’un discours sur la prière ou une invitation à prier, il est proprement une prière (...). A l’opposé des prières juives, la première caractéristique du Notre Père est sa grande simplicité, sa sobriété, l’absence d’invocations ampoulées et de tout hommage pompeux”¹¹.

Por nuestra parte, sostenemos que esta oración procede de Jesús y la enseñó a sus discípulos. En efecto, pese a todas sus diferencias, las tradiciones mateana y lucana coinciden en presentar a Jesús pronunciando esa oración y recomendándola a sus discípulos; aunque no lo parezca a primera vista, esto es extraño e insólito dentro del NT. Es significativo que en el NT de ningún himno u oración se diga que fueron enseñados por el mismo Jesús a sus discípulos durante el ministerio público. Tenemos aquí, pues, un ejemplo del criterio de discontinuidad.

6. ¿PODEMOS LLEGAR AL “PADRENUESTRO” TAL Y COMO LO DIJO JESÚS?

Acabamos de afirmar que la oración del Padrenuestro remonta históricamente a Jesús. Ahora bien, ¿podemos conocer el Padrenuestro tal como salió del corazón y de los labios de Jesús? Admitiendo que el intento de llegar a discernir con absoluto rigor cuáles son palabras literales de Jesús y cuáles las de la Iglesia es muy difícil, algunos autores ofrecen ese texto:

Para J. Jeremias: “El Padre Nuestro sonaría en los labios de Jesús aproximadamente así (los acentos indican el ritmo con dos cumbres tónicas)¹²:

el Padrenuestro de la fuente de los logia (Q) o del uso litúrgico de la comunidad, puede ser discutido, pero no así el hecho de que él presenta la oración del Señor, al menos según su extensión, en la forma más antigua (frente a Mateo 6,9-13)” (“El Padre de Jesús. Visión bíblica”, en *Dios es Padre. Semanas de Estudios Trinitarios*, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario, 1991, 72).

10 R. BULTMANN, *Jesús*, Seuil. París. 1968, 154.

11 G. BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazaret?*, Seuil, París, 1973, 157.

12 J. JEREMIAS, “Palabras de Jesús”, *o. c.*, 131.

«'Abbá
 Yitqaddás semaj / teté malkuták
 lahmán delimhár / hab lán joma dén
 useboq lán hobénan / kedisebaqnán lehajjabénan
 wela ta'elinnan lenisjón»”.

J. A. Fitzmyer manifiesta: “con las cautelas que supone todo intento de reconstrucción, tal vez pudiera presentarse la forma original aramea del «Padre-nuestro» de la manera siguiente¹³:

Invocación: 'Abba'
 I.- Peticiones “tú”
 Primera petición: *yitqaddash shemak*
 Segunda petición: *te'teh malkutak*
 II.- Peticiones “nosotros”
 Primera petición: *lajmana' di misteya' hab lanah yoma' denah*
 Segunda petición: *ushebuq lanah hobayna kedi shebaqna' lejayyabayna'*,
 Tercera petición: *we'al ta'elinnana' lenisyon*”

7. ESTRUCTURA DEL PADRENUESTRO

La versión de Lucas consta de los siguientes elementos: una invocación: ¡Padre!; dos anhelos o aspiraciones que la comunidad cristiana dirige explícitamente al Padre, en segunda persona del singular; y tres peticiones, expresadas en primera persona del plural.

La versión de Mateo consta de los siguientes elementos: una invocación más extensa: ¡Padre nuestro!; tres deseos sobre el designio de Dios; y cuatro peticiones.

8. INTERPRETACIÓN DEL PADRENUESTRO

Las interpretaciones actuales sobre el Padrenuestro son tres:

1. Privilegia lo escatológico: E. Lohmeyer¹⁴;
2. Da preferencia a lo ético, lo histórico: U. Luz¹⁵. L. Boff afirma “nuestra meditación teológico-espiritual sobre el padrenuestro tratará de con-

13 J. A. FITZMYER, “El Evangelio según Lucas”, o. c., 311-312.

14 E. LOHMEYER, *Das Vaterunser*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. J. JEREMIAS, “El Padrenuestro en la exégesis actual”, en “Abba”, o. c., 215-235; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, Barcelona, Herder, 1993, 174.

15 U. LUZ, *El evangelio según San Mateo I*, Sígueme, Salamanca, 1993, 465-494.

siderar e integrar tres estratos de lectura: el primero será el del Jesús histórico; el segundo atiende a la teología de la Iglesia apostólica; el tercero, procuraremos interpretar el padrenuestro auscultando también nuestro tiempo¹⁶.

3. Tiene en cuenta lo escatológico y lo histórico: G. Theissen y A. Merz afirman: “Hay que combinar los dos tipos de exégesis: las dos peticiones en segunda persona de singular tienen sentido escatológico. Las tres peticiones en primera persona de plural apuntan a cada día y al presente¹⁷”.

9. ¿CÓMO ES CALIFICADO EL “PADRENUESTRO”?

Es una oración suscitada por el Espíritu Santo que nos hace gritar: “*Abba, Padre*”, ya que nosotros no sabemos rezar como conviene. Podemos orar con la oración que nos dio Jesús gracias a la acción del Espíritu; con su impulso podemos descubrir y proclamar que Dios es nuestro *Abbá*: “recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡*Abba, Padre!*” (Rm 8,15; cf. Ga 4,6). El Espíritu de Dios que es un espíritu de filiación y no de temor (cf. Rm 8,15) “mueve a los fieles a orar con la familiaridad de un hijo que habla con su padre (...) La oración cristiana es asunto de unos hombres que, con Cristo, viven en la Trinidad¹⁸”.

Es una oración trinitaria: J. Ratzinger afirma: “dado que el Padrenuestro es una oración de Jesús, se trata de una oración trinitaria: con Cristo mediante el Espíritu Santo oramos al Padre” (*JdN*, 169).

Es una oración personal y eclesial. Rezamos el Padrenuestro con todo nuestro corazón, pero a la vez en comunión con toda la Iglesia, la familia de Dios, con los vivos y con los difuntos, con los de cerca y con los de lejos...

Es una oración que pone de relieve la cercanía amorosa del Padre a los discípulos de su Hijo como lo muestra el que se le pida el sustento de cada día, el perdón de los pecados, la ayuda para superar la tentación y perseverar hasta el fin de la historia en la fe y en el amor a Dios.

Es una oración de gracia y compromiso. En un primer momento, todo es gracia: la presencia del Padre, la certeza del pan y del reino. Así, al principio la oración es gesto de alabanza, adoración y gozo emocionado... Pero luego des-

16 L. BOFF, *El Padrenuestro. La oración de la liberación integral*, Madrid, Ed. Paulinas, 1982, 14-15.

17 G. THEISSEN Y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 1999, 297-299.

18 F. -X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca, Sígueme, 1990, 217-218.

cubrimos que toda esa palabra implica un compromiso: pidiendo la venida del Reino, nos ponemos al servicio de ese reino; implorando perdón, nos comprometemos a perdonar; suplicando el pan de Dios, buscamos el pan para los que no lo tienen: los hambrientos, los empobrecidos, los excluidos...

Es una oración ecuménica. Los cristianos somos invitados a rezar al Padre por Cristo en el Espíritu por la unidad de todos. ¡Que todos sean uno para que el mundo crea!

“El Padre nuestro” resume todo el cristianismo, todo cuanto somos nosotros, lo que vivimos, todo lo que necesitamos, todo lo que nos define como hijos de Dios en camino hacia el Reino. Es una plegaria que nunca acabaremos de meditar y, cuando no sepamos orar, bastará retomar lentamente, palabra por palabra, el “Padre nuestro”¹⁹.

10. ¿QUÉ SIGNIFICA REZAR: “PADRE NUESTRO”?

- Descubrimos “en germen” las grandes realidades del Cristianismo: La Paternidad de Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo, el reino, la gracia, nuestra filiación divina, la fraternidad, el perdón...
- Experimentamos de alguna manera la presencia del Padre que nos ama, y nos estremecemos al saber que es el mismo Padre que está en los cielos, el Dios trascendente y soberano, el que nos ha incorporado por puro amor y gracia a su familia...
- Sentimos en el alma la presencia de Jesús, el Hijo de Dios, gracias al cual somos hijos de Dios en Él, con Él y por medio de Él.
- Percibimos de algún modo la acción del Espíritu Santo, que “nos hace exclamar: ¡*Abba*, Padre!” (Rm 8,15) y nos guía hacia la Casa del Padre.
- Nos sentimos vinculados a la familia de los hijos de Dios, compartiendo y haciendo nuestras las alegrías y las penas, las esperanzas y sufrimientos de todos para aliviarlos y liberarlos de todo lo que los hace sufrir.
- Descubrimos la dignidad de ser hijos del Padre, la responsabilidad de vivir nuestra filiación divina y la misión de construir la fraternidad en el mundo.
- Nos sentimos vacilantes como un niño, al pronunciar “*Abba*” y, al mismo tiempo, seguros porque este *Abba* nos quiere, nos ha tomado de la mano y podemos apoyarnos en Él.

19 CARD. C. M^a MARTINI, “Oración”, o. c., 17.

- Sentimos la certeza ante la duda, la fe ante la incertidumbre, la alegría consoladora de la Resurrección ante la amenaza sombría de la muerte.
- Pedimos perdón de nuestros pecados al Padre que nos ama y nos perdona, y nos comprometemos a perdonar y construir un mundo reconciliado, fraterno, agradable y humano, en el que desaparezcan para siempre las guerras, la violencia... ¡Que no la recemos por mera costumbre! ¡Qué oremos siempre con confianza y gozo!

COMENTARIO BIBLICO-TEOLÓGICO

I. LA INVOCACIÓN: “¡PADRE NUESTRO!” (Lc 11,2; Mt 6,9)

Jesús habla de “mi Padre” de dos maneras: “designándolo” como acontece en su predicación, e “invocándolo” como ocurre en su oración: “Padre mío, Padre, *Abba*”. Centremos nuestra atención en la invocación.

1. LA INVOCACIÓN DE DIOS COMO PADRE ANTES DE JESUCRISTO

1.1. *Las Religiones*

Siglos antes de Cristo, en las Religiones, Dios fue ya invocado con el título de Padre, en calidad de Creador y como principio de autoridad: “La designación de padre hay que entenderla como engendrador-creador y como principio de autoridad y de señorío”²⁰.

1.2. *El Pueblo de Israel*

Las fuentes más antiguas muestran a un Dios que es Padre del pueblo en su conjunto. Veamos algunos textos:

- “¿Así pagáis a *Yahvé*, pueblo insensato y necio? ¿No es *Yahvé* tu padre y tu creador, el que te hizo y te constituyó? (...) ¡Desdeñas a la Roca que te dio el ser; olvidas al Dios que te engendró!” (Dt 32,6.18).
- Los profetas ponen de relieve que si Dios es padre, los israelitas han de portarse como hijos obedientes. Recordemos a Isaías: “Pues bien, *Yahvé*, tú eres nuestro Padre; nosotros la arcilla, y tú el alfarero; todos nosotros somos hechura de tus manos” (Is 64,7, cf. 63,15-16). No olvidemos a Oseas, el profeta del amor de Dios, dice: “Cuando Israel era

20 L. BOFF, *El padrenuestro. La oración de la liberación integral*, Madrid, Paulinas, 1982, 37.

niño, lo amé y desde Egipto llamé a mi hijo. Fui yo quien le enseñé a caminar, tomándolo en mis brazos (...) Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor, y era con ellos como quien alza a un niño contra su mejilla” (Os 11,1; cf. Os 11,1,3a.4.7). Jeremías: “Ahora mismo me dices (Israel): Tú eres mi padre, mi amigo de juventud. Y (no obstante) seguías obrando maldades, tan tranquilo” (Jr 3,4; cf. 3,19-20). “¡Si es mi hijo querido Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión –oráculo del Señor–” (31,20).

El Antiguo Testamento da un paso nuevo en las promesas del Señor a David donde por primera vez Dios es llamado “padre” de una persona: “Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo” (2S 7,14). “Él me dirá: «Tú eres mi padre, mi Roca y mi salvación». Le guardaré mi amor por siempre y mi alianza le será fiel” (Sal 89,27.29).

En esta misma dirección, vemos al final del Antiguo Testamento un nuevo avance: un individuo se dirige a Dios como a un padre: “Oh Señor, padre y dueño de mi vida, no me abandones al capricho de mis labios ni permitas que por ellos caiga...Oh Señor, Padre y Dios de mi vida, no me des altanería de ojos...” (Si 23,1.4).

L. Boff escribe a este respecto: “a pesar de todos estos textos conmovedores, el nombre «padre» dado a Dios no es determinante en el AT, sino un nombre entre tantos otros, más frecuentes e importantes, como señor, juez, rey, creador. Generalmente la palabra «padre» se presenta como apelativo de Señor, o de otros nombres de Dios. La relación se siente a partir de todo el pueblo, y no tanto a partir de cada persona. Nunca encontramos directamente, en la oración, la invocación «Dios, mi (nuestro) Padre». El lenguaje se queda siempre en oblicuo, como una promesa que habría de cumplirse un día: «El me invocará: ‘Tú eres mi padre, mi Dios, mi roca salvadora’» (Sal 89,27). A Jesús de Nazaret le cupo introducir esta novedad, llevando así hasta su más honda intimidad la relación religiosa del hombre que se descubre hijo, experimentando a Dios como padre”²¹.

Felipe Fernández Ramos escribe: “Hasta ahora, nos faltan testimonios que demuestren que el judío piadoso se dirigiese a Dios llamándolo «Padre mío». En el texto del Eclesiástico (23,1.4) que, hasta ahora, era la única excepción conocida, la lectura correcta parece ser que es: «Oh Dios de mi padre» (ver esta expresión en Ex 15,2) en lugar de «Oh Señor, Padre y dueño de mi vida»”²².

21 *JdN*, 40.

22 F. FERNÁNDEZ, “Padre nuestro que estás en los cielos”, en AA. VV., *Abba, Padre Nuestro*; Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, 30-31.

¿Por qué no invocaban a Dios con las palabras “mi Padre”? Parece ser que el gran sentido que tenían de la trascendencia de Dios les impedía pronunciar el Santo Nombre de Dios y profundizar de forma individual en la idea de paternidad divina, por lo que se quedaban en la predilección de *Yahvé* para con su pueblo.

1.3. El Judaísmo palestinese

También aquí se invocaba a Dios como Padre. Unos textos lo ponen de manifiesto: “Padre nuestro, Padre misericordioso, ten misericordia de nosotros y da a nuestros corazones el comprender...y observar todas las palabras de la enseñanza de la Tora” (*Shemá*). “Bendito seas tú, *Yahvé*, nuestro Dios, oh Dios, Padre nuestro, rey nuestro; oh rey lleno de bondad y que haces el bien a todos...” (Oración de acción de gracias de la comida). El rabino Eliezer decía: “¿En quién debemos confiar? En nuestro Padre, que está en el cielo”.

Por otra parte, en el Judaísmo aparecen unas novedades con respecto al Antiguo Testamento: la persona individual se dirige a Dios como a su “padre del cielo”; esta relación personal, filial, tiene como presupuesto esencial la obediencia a los mandamientos de Dios. Cuando se dirigen a Dios, incluso las personas concretas, lo hacen con el título doble de “nuestro padre, nuestro rey”

Digamos también que la palabra “*Abba*” nunca fue utilizada en el Judaísmo ni en la oración litúrgica ni en la personal para dirigirse a Dios. “El texto que suele aducirse del rabino Hanin es más que dudoso y no es demostrativo en modo alguno. Hubiese sido una falta de respeto, una auténtica irreverencia, dirigirse a Dios con esta palabra tan familiar”²³.

2. JESÚS DE NAZARET SE DIRIGE A DIOS LLAMÁNDOLO “*ABBA*”

J. Ratzinger dice: “el Padrenuestro procede de la oración personal de Jesús, del diálogo del Hijo con el Padre” (*JdN*, 166). En esta misma dirección, deseamos conocer la experiencia religiosa de Jesús. A ello dedicamos las siguientes reflexiones.

2.1. La experiencia religiosa de Jesús

Jesús se dirige a Dios constantemente como a su Padre; en el conjunto de los cuatro evangelios, la expresión aparece 177 veces. Es la primera y la última palabra de Jesús que nos refiere Lucas en su evangelio. Cuando tenía doce años,

²³ *JdN*, 28.

dijo a sus padres: “¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi padre?” (Lc 2,49); Y antes de su muerte, pronuncia estas últimas palabras: “¡Padre, en tus manos pongo mi espíritu!” (Lc 23,46). Entre ambos momentos, los evangelistas refieren otras ocasiones en las que Jesús se dirige a Dios con la palabra entrañable “Padre”.

2.1.1. Jesús invoca a Dios “*Abba*”.

Jesús se dirigía a Dios como un niño pequeño a su padre, con la misma sencillez y abandono confiado. Todos los estratos de la tradición sinóptica (cf. Mc 14,36; Mt 6,9, 11,24-25; Lc 23,34.46) y el evangelio de Juan (11,41;12,27s, 17,1.5.11.21.24.25), muestran que Jesús ha invocado a Dios como Padre; y precisamente con la forma “*Abba*”, aunque sólo atestiguada literalmente por Marcos 14,36. La palabra “*Abba*” tiene un significado familiar que quiere decir “padre”; pero con una fuerte connotación afectiva que dice: “papá”, “padrecito”.

2.1.2. “*Abba*”, “*ipsissima vox Iesu*”

J. Jeremias afirma que “la palabra «*Abba*» es «*ipsissima vox Iesu*»”²⁴. Hubo algunas críticas a la propuesta de J. Jeremias, como señala Rafael Aguirre para quien la interpretación ofrecida por J. Jeremias “se ha convertido en doctrina común de los teólogos y recientemente ha sido revisada a fondo, de forma crítica, y ha venido a confirmarse su validez fundamental, aunque haya que introducir algunas correcciones de detalle”²⁵.

2.1.3. ¿Qué revela la palabra “*Abba*”?

A) Revela el misterio de Dios

En la palabra-invocación “*Abba*” se vislumbra ya el misterio trinitario. En efecto, sólo sabemos quién es Dios contemplando el rostro de Jesús ya que Él es la manifestación plena de Dios en el mundo (cf. Jn 1,14.18; 14,9). Jesús, revelándose a sí mismo como Hijo, nos revela al Padre. Víctor Codina afirma en este sentido que “la paternidad de Dios sólo se nos revela plenamente desde el misterio de la filiación del Hijo, engendrado eternamente por el Padre en el

24 J. JEREMIAS, “Palabras de Jesús”, *o. c.*, 143; ID., “*Abba*”, *o. c.*, 18-89. F. Bovon afirma, por su parte: “Lo seguro es que Jesús escogió la apelación «*abba*» para su invocación personal de Dios (Lc 10, 21; Mc 14, 36; Lc 22, 42) y para proponer su uso a los discípulos (Lc 11,2)” (*JdN*, 161).

25 R. AGUIRRE, “Jesús, parábola de Dios”, en *Dios, Padre de Jesucristo*, Bilbao, Universidad de Deusto. 1999, 26-29. S. Guijarro critica la interpretación de Jeremias: (“Dios Padre en la actuación de Jesús”, en *Estudios Trinitarios*, 34 (2000), 33-69).

Espíritu y hecho hombre en nuestra historia (Jn 1,18) (...) Jesús nos revela que su Padre es nuestro Padre (Jn 20,17)²⁶.

B) Revela la propia identidad de Jesús

Jesús se ha sentido tan unido a Dios que ha expresado esta realidad personal utilizando la categoría de filiación. Jesús no habla del Padre como lo hacía Israel, sino que a ese Dios que los otros confiesan creador o redentor, Jesús lo siente y experimenta como Padre. Estamos tocando aquí el corazón, el alma, de la personalidad de Jesús. Esto es su gran novedad; esto es su gran misterio. A. Vanhoye escribe²⁷: “En la oración aparece con claridad el misterio de su filiación divina ya que es un diálogo de amor con su Padre” (cf. Lc 11,2). O. González de Cardedal escribe a este respecto: “*Abba*” es, sin duda, la palabra teológicamente más densa de todo el NT ya que ella revela el misterio último de Jesús, que al atreverse a llamar a Dios con este término denotador de la familiaridad más absoluta, nos ha entregado su propia autoconciencia y con ello el secreto de su ser. Nos revela el principio vital de orientación en su vivir histórico “vivirse como Hijo”²⁸. Cuando Jesús llama a Dios “*Abbá*” nos revela su identidad más profunda: Jesús es el Hijo de Dios; Él es el Unigénito. Jesús pertenece a la esencia, a la definición de Dios. Dios es Padre suyo de modo diferente a como lo es de nosotros, los hombres (cf. Jn 20, 17). Además revela la compenetración profunda y la misión reveladora de Jesús, lo que implica afirmar la igualdad de conocimiento entre el Padre y el Hijo. A esta luz podemos comprender que Schrenk haya afirmado que esta simple palabra es el fermento de toda la cristología posterior, y que J. Dupont haya podido decir que en ella se halla implicado ya el *omoousios* de Nicea. E. Schillebeeckx, por su parte, afirma: “la vivencia del *Abba* es claramente la fuente del carácter peculiar del mensaje y de la praxis de Jesús, los cuales, si prescindimos de esa vivencia religiosa, pierden su autenticidad, su significado y su contenido”²⁹.

C) Revela la conciencia de Jesús

Además, con esta expresión, Jesús revela su conciencia filial única: Mc 13,32; Mt 11, 27; Lc 10,22. Entre Jesús y el Padre existe una mutua interioridad y comunicación, inaccesible a los demás hombres. Mons. R. Blázquez escribe:

26 V. CODINA, “Creo en la fraternidad”, en *Sal Terrae*, Septiembre 1994, 613. F.-X. Durrwell desentraña el rostro del Padre ofreciendo sus rasgos más importantes: “Un Padre que ama”, “Un Padre inmolado”, “la compasión del Padre”, “Padre de las misericordias”, “El Padre Todopoderoso”, “Padre Santo”, “Padre Justo”: en “Nuestro Padre”, o. c., 153-182.

27 A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau, selon le Nouveau Testament*, París, Ed. Seuil, 1980, 146-150.

28 O. GONZÁLEZ DE CARDERAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid, BAC, Madrid, 1975; 99; 370-375; ID., *Cristología*, Madrid, BAC, 2001, 370-372.

29 E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981, 242.

“El centro de su existencia está en Dios su Padre que le ama... La vida de Jesús es la historia de su filiación”³⁰. “Jesús tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser, él mismo, Dios”³¹.

Esta forma tan familiar de dirigirse Jesús a Dios debió sorprender a sus discípulos y escandalizar a los judíos, pero en Jesús brotaba de la conciencia que tenía de ser el Hijo de Dios. Era la primera vez que un judío se atrevía llamar a Dios “Padre”. La conciencia de Jesús no termina en la creaturalidad, como la nuestra, sino en el Padre. Jesús trató a Dios como a su *Abba* y lo hizo de modo peculiar y personal; además es significativo que Jesús distinga siempre entre “mi Padre” (Mc 14,36) y “vuestro Padre” (Lc 6,36). Nunca se incluye con sus discípulos, diciendo: “nuestro Padre” (...) Este uso lingüístico pone de manifiesto su conciencia de filiación (...) El es el Hijo que nos hace a nosotros hijos. W. Kasper escribe a este respecto: “No cabe hablar de Dios al margen de Jesús; Dios se define en Jesús, de modo escatológico y definitivo, como el Padre de Jesucristo; por eso Jesucristo forma parte de la esencia eterna de Dios. Jesús es en persona la expresión definitiva de la voluntad y de la esencia de Dios. En Él entró Dios definitivamente en el mundo”³². O. González de Cardedal escribe: “El «Padrenuestro» que enseñó a sus discípulos es el reflejo de su conciencia filial y el medio de nuestra participación en ella. Esta filiación fue constituida en plenitud y desvelada en la resurrección. Por eso a partir de ella él es confesado como Hijo y Dios es confesado como el que resucitó a Jesús de entre los muertos, como el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo”³³.

2.1.4. ¿Cómo vive Jesús su filiación divina?

Jesús vive su filiación en claves de confianza ilimitada en el Padre, de obediencia a su voluntad, de oración filial, de pobreza y alabanza. Veámoslo.

A) La confianza que Jesús tiene en su Padre le lleva a aceptar un mesianismo de entrega y de servicio que nada tiene que ver con el poder, el tener y la gloria humana. El Mesianismo de Jesús pasa por la abnegación, la pobreza, la obediencia y la cruz (cf. Flp 2,6-10). Jesús se entregó total y absolutamente al Padre. Con esta confianza, Jesús acepta una muerte en cruz (cf. Lc 23,46). Al gritar Jesús en la cruz “*Eli 'atta*” (“Tú, mi Dios”), expresa su confianza en Dios, su Padre. Jesús crucificado mantiene su unión con Dios. “La muerte cesa de ser un puro fin para aquel que invoca a Dios como «*Abba*» y está unido al

30 MONS. R. BLÁZQUEZ, *Jesús, el evangelio de Dios*, Madrid, Marova, 1985, 166.

31 CTI. 1985.

32 W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 200-202.

33 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004, 50.

Dios viviente y vivificante, sin cesar presente, incluso a través de la ausencia”³⁴.

B) La obediencia de Jesús al Padre es expresión de su amor filial, hasta llegar a decir que “mi comida es hacer la voluntad de mi Padre” (Jn 4,34). Jesús puso su vida entera bajo el signo de la obediencia y de la disponibilidad ante la voluntad del Padre. Jesús se dejó construir por el Padre (cf. Jn 4,34; Flp 2,8). El autor de la carta a los Hebreos lo expresa de la siguiente forma: “Me has dado un cuerpo, he aquí que vengo para hacer tu voluntad” (10,5-7)³⁵. El respeto debido al Padre no cesaba con la mayoría de edad, sino que estaba vigente hasta la muerte. Ser hijo significaba “pertenecer a”, y esa filiación se demuestra cumpliendo los mandatos del padre. La oración que los evangelios ponen boca de Jesús, “que no se cumpla mi voluntad, sino la tuya”, expresa fielmente la actitud de Jesús ante Dios su Padre. El Evangelio de Juan desarrolla este aspecto cuando rememora la vida de Jesús: “mi comida es hacer la voluntad de mi Padre” (4,34); “no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado” (5,30), “no he venido para hacer mi voluntad, sino la del que me ha enviado” (6,38)³⁶.

C) La oración de Jesús. Solemos decir que Jesús no tenía tiempos de oración, sino que oraba siempre: en la soledad y en el camino del servicio apostólico. Digamos unas palabras sobre esta oración.

- Jesús oraba en el camino. Jesús levantaba los ojos al Padre (cf. Jn 11,41-42) y extendía sus manos a los hermanos curando a los enfermos, consolando a los tristes, perdonando los pecados, resucitando a los muertos, anunciando el Reino, acogiendo a los pobres... La oración de Jesús en el camino es la vida de Jesús hecha ofrenda y alabanza al Padre y entrega y misericordia a los hermanos.
- Jesús oraba en la soledad: “a la mañana siguiente, aún de noche, mucho antes del amanecer se levantó, salió y se retiró a un lugar solitario y allí estaba orando” (Mc 1,35) “Después de despedir a la gente, subió al monte a solas para orar” (Mt 14,23). Jesús se retiraba solo a la montaña o al llano para orar; necesitaba esos espacios de soledad e intimidad con su Padre para “gritarle” el dolor y el sufrimiento, el abandono y exclusión de los pobres. Por eso, la soledad no es para Jesús un aislarse de los demás y de sus problemas, sino que su soledad está llena de rostros humanos lacerados, hambrientos, desplazados, refugiados y también de la sonrisa de un niño, del agradecimiento de la buena gente, de la

34 X. LEON-DUFOUR, *Face a la mort. Jésus et Paul*, Paris, Ed. Seuil, 1979, 72.

35 A. VANHOYE, “Prêtres anciens”, *o. c.*, 150-152.

36 R. AGUIRRE, “Jesús”, *o. c.*

acogida de los pobres...No se puede separar la oración del servicio, la contemplación y la lucha a favor de la justicia, de la paz, de la vida...

D) La pobreza de Jesús: “siendo rico, se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza” (2 Co 8,9). Jesús sabe que el Padre lo ama y cuida de Él; por ello, su pobreza debe ser entendida como testimonio de su participación en la riqueza insondable de Dios. La pobreza de Jesús es signo de que las relaciones de Jesús con su Padre estaban fundamentadas en el ser y no en el tener. Jesús nos invita a no dejarnos acaparar ni dominar por la codicia ni por la avaricia ya que no podemos servir a Dios y al dinero. Jesús nos pide que compartamos lo que hemos recibido de Dios con los que nada tienen y que nos esforcemos para que sea realidad el destino universal de los bienes.

E) La alabanza. Jesús glorifica al Padre y le da gracias; se quedaba extasiado contemplando al Padre y desde lo más profundo de su corazón brotaban a raudales la alabanza al Padre: “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños” (Mt 11,25).

Terminamos este apartado con el Símbolo de Nicea: “Creemos (...) en un solo Señor Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue hecho en el cielo y en la tierra: que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se hizo hombre”³⁷.

3. JESÚS NOS INVITA A DIRIGIRNOS A DIOS CON LA MISMA PALABRA “¡ABBA, PADRE!”·CON LA QUE ÉL LO HACE SIEMPRE

Este grito tan entrañable y tan hondo ha pasado del corazón y de los labios de Jesús a sus discípulos (cf. Ga 4,6; Rm 8,15). De Jesús ha pasado esta palabra a nosotros, a la comunidad cristiana (cf. Lc 11,1; Mc 2,18ss). Si la comunidad cristiana grita esta palabra es porque Jesús se la ha regalado como don y como gracia (cf. Mt 11,27) y porque el Espíritu Santo la grita en el corazón de los discípulos de Jesús (cf. Ga 4,6) y hace posible que nosotros la podemos decir. “Podemos adorar al Padre porque nos ha hecho renacer a su vida al adoptarnos como hijos suyos en su Hijo único”³⁸.

Somos por gracia “hijos en el Hijo”. El Padre ha introducido a los discípulos de su Amado Hijo Jesús en la relación que se da entre Él y el Padre,

37 DS 125; NR 155.

38 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2782.

hasta tal punto que también ellos pueden decir con Jesús: ¡*Abba!* Jesús nos incorpora a su oración filial y nos invita a dirigirnos a Dios con la misma palabra “¡*Abba, Padre!*” que Él emplea para alabarle y darle gracias (cf. Lc 10,21), para comunicarse con Él en el Huerto de Getsemaní y en la Cruz (cf. Lc 22,42; 23,34.46). Invocar a Dios con la palabra “*Abba*” sería un atrevimiento, si no fuera porque Jesús nos lo ha autorizado, regalado y mandado. En la Santa Misa, la Comunidad cristiana se atreve a recitar la oración del Padrenuestro por fidelidad a la “recomendación del Salvador y siguiendo su divina enseñanza”. W. Kasper escribe a este respecto: “El propio Jesús, y solo Él, es el que nos descubre a Dios como Padre y nos enseña y nos faculta a orar diciendo: «Padre Nuestro»”³⁹.

El orante se dirige a Dios como un niño a su padre, del que espera todo con confianza. Más aún, esta invocación implica nuestra certeza de que Dios nos considera como sus hijos. Escuchemos con los oídos de nuestro corazón estas entrañables palabras: “¿Es un hijo tan querido para mí Efraím, o niño tan mimado, que tras haberme dado tanto que hablar, tenga que recordarlo todavía? Pues, en efecto, se han conmovido mis entrañas por él; ternura hacia él no ha de faltarme, oráculo de *Yahvé*” (Jr 31, 20). Sólo desde un conocimiento de que Dios es nuestro “*Abba*” hace desaparecer el miedo, la angustia dando lugar a la libertad de los hijos de Dios. Hemos recibido la gracia de poder compartir la intimidad de Jesús con su Padre.

4. MOVIDOS POR EL ESPÍRITU SANTO INVOCAMOS A DIOS “*ABBA*”

Nosotros no podemos llamar a Dios “*Abba, Padre*” por nuestras propias fuerzas. Necesitamos la ayuda del cielo, la gracia divina. Por eso, Jesús resucitado con el Padre nos envía el Espíritu Santo que hace posible que nosotros podamos invocar al Padre “*Abba*”: “como sois hijos, envié a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: «*Abbá*», Padre. Ya no eres esclavo, eres hijo por voluntad de Dios” (Ga 4,4-7). “El Espíritu de Dios, que es un espíritu de filiación y no de temor (cf. Rm 8,15) mueve a los fieles a orar con la familiaridad de un hijo que habla con su padre”⁴⁰.

39 W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 170.

40 F. -X. DURRWELL, “Nuestro Padre”, *o. c.*, 218-219. En esta misma dirección se expresa J. R. Busto Saiz que afirma: “el «*Abba*» no es una invocación que brote del corazón del hombre sin que el Espíritu de Jesús la haya puesto en sus labios, con lo que ese mismo Espíritu le transforma en hijo de Dios: “El Espíritu atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios” (Rm 8,17): “Creo en Dios Padre”, *Sal Terrae*, septiembre 1994, 605.

5. SIGNIFICADO DE ESTA INVOCACIÓN

5.1. “*Abba, Padre*”

¿Qué significa invocar y llamar a Dios “*Abba*”? Ante todo hemos de afirmar que llamar a Dios responde al mandato de Jesús: “fieles a la recomendación del Salvador y siguiendo su divina enseñanza nos atrevemos a decir (...)”.

– “¡*Abba, Padre!*”. El orante invoca a Dios como Padre porque es nuestro Creador. J. Ratzinger afirma. “Dios es ante todo nuestro Padre puesto que es «nuestro Creador». Y si nos ha creado, le pertenecemos: el ser como tal procede de Él y, por ello, es bueno, porque es participación de Dios. Esto vale especialmente para el ser humano (...) Cada hombre, individualmente y por sí mismo, es querido por Dios. Él conoce a cada uno. En este sentido, en virtud de la creación, el ser humano es ya de un modo especial «hijo» de Dios. Dios es su verdadero Padre” (*JdN*, 171-172).

– “¡*Abba, Padre!*” El orante sabe que su filiación divina no se agota en el acontecimiento maravilloso y magnífico de la creación, sino que llega a una realidad más honda: “ser hijos adoptivos de Dios”. Benedicto XVI afirma en este sentido: “Jesús es «el Hijo» en sentido propio, es de la misma sustancia del Padre. Nos quiere acoger a todos en su ser hombre y, de este modo, en su ser Hijo, en la total pertenencia a Dios. Así la filiación se convierte en un concepto dinámico: todavía no somos plenamente hijos de Dios, sino que hemos de llegar a serlo más y más mediante nuestra comunión cada vez más profunda con Cristo. Ser hijos equivale a seguir a Jesús. La Palabra Padre aplicada a Dios comporta un llamamiento para nosotros: a vivir como “hijo” e “hija” (...) La Palabra “Padre” nos invita a vivir siendo conscientes de esto” (*JdN*, 172-173).

– “¡*Abba, Padre!*”. El orante, al invocar a Dios con el apelativo de “¡*Abba!*”, expresa su intimidad con Dios, semejante a la que tiene Jesús. Dios no es sólo un Ser trascendente, sino un ser cercano que ama, se acuerda y se preocupa del hombre, como un padre cuida de su hijo (cf. Mt 7,11). La paternidad de Dios implica amor, ternura, amabilidad, solicitud... Estamos en las mejores manos que podíamos sospechar o imaginar: en las manos de nuestro Padre Dios. En efecto, “en la vida y en la muerte somos del Señor”. San Pedro decía: “Confíadle todas vuestras preocupaciones, pues Él cuida de vosotros” (1 P, 5,7; cf. Mt 7,11; Mt 10,29-31).

– “¡*Abba, Padre!*”. El orante, al invocar a Dios Padre, manifiesta que Dios nos quiere y nos ama sin condiciones, que es compasivo y misericordioso, que nos acoge en la inmensidad de nuestros pecados y nos perdona, que nos invita a compartir su mesa. Dios ama no sólo al conjunto del pueblo, sino a cada uno de sus miembros. El orante siente que Dios está tan cercano a él que lo experimenta dentro de él. ¡Qué bien se está en las manos del Padre!

– “¡*Abba!* ¡Padre!”. El orante, movido por el Espíritu Santo, al invocar a Dios como “*Abba*”, muestra su plena confianza y abandono en Dios y se pone en sus manos como un niño en brazos de su madre, porque es bueno y misericordioso, está atento a sus hijos, protege a los débiles y necesitados (cf. Mt 5,44s).

– “¡*Abba!* ¡Padre!”. Cuando invocamos a Dios como Padre, brota desde lo más profundo de nuestro corazón un grito de fe, esperanza y amor que termina en Él, un canto de alegría y de paz, un Magnificat de alabanza y agradecimiento al Padre⁴¹.

– “¡*Abba!* ¡Padre!”. Invocar a Dios como Padre nos pide que vivamos en humildad y obediencia ante el Padre, y que cumplamos su voluntad como María que dijo: “he aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra” (Lc 1, 38).

¿Dios es madre?

Algunos autores llaman también a Dios con el nombre de “Madre” ¿E s esto correcto? Suelen aducir como prueba algunos textos del Antiguo Testamento como estos: “Como a un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo” (Is 66,13); “¿Puede una madre olvidarse de su criatura, no conmoverse por el hijo de sus entrañas? Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré” (Is 49,15). El amor maternal de Dios suele describirse con la palabra hebrea “*rahamim*” que originalmente significa “seno materno”, pero después pasó a significar “la compasión de Dios con el hombre”, “la misericordia de Dios”.

¿Qué debemos decir de la denominación “Madre” aplicada a Dios?

Ni en el Antiguo Testamento ni en el Nuevo Testamento Dios es llamado “madre”. Dicho esto, recordemos las palabras de J. Ratzinger: “En la Biblia, «Madre» es una imagen, pero no un título para Dios. ¿Por qué? Sólo podemos intentar comprenderlo a tientas. Naturalmente Dios no es ni es hombre ni es mujer, sino justamente eso, Dios, el Creador del hombre y de la mujer (...) La imagen del padre era y es más adecuada para expresar la alteridad entre Creador y criatura, la soberanía de su acto creativo. (...) Rezamos como Jesús nos ha enseñado a orar, sobre la base de las Sagradas Escrituras, no como a nosotros se nos ocurra o nos guste. Sólo así oramos de modo correcto” (*JdN*, 174-175).

5.2. “*Abba, Padre nuestro*”

Hemos visto ya que Jesús invoca a Dios como “mi Padre querido”. En efecto, afirma J. Ratzinger: “Sólo Jesús podía decir con pleno derecho «Padre

41 M. LEDRUS, *El Padrenuestro, oración evangélica*, Madrid, San Pablo, 2004, 33.

mío», porque realmente sólo Él es el Hijo unigénito de Dios, de la misma sustancia del Padre». En cambio “todos nosotros tenemos que decir: «Padre nuestro». Sólo en el «nosotros» de los discípulos podemos llamar «Padre» a Dios, pues sólo en la comunión con Cristo Jesús nos convertimos verdaderamente en «hijos de Dios»” (*JdN*, 175). Tengamos presente que nuestra filiación divina no puede ser reducida a una mera adopción jurídica. “La relación del bautizado con el Padre no es de tipo causal, sino de índole «filial»: el Padre es con toda propiedad Padre de los hombres, y los hombres, a su vez, son, con toda propiedad, hijos suyos. Esta filiación comporta una «regeneración» (Jn 3,5) o «nuevo nacimiento» (1 Jn 1,12; 1 P 1,23; Tt 3,5-6)⁴².

¿Qué nos exige decir “Padre nuestro”? Siguiendo a J. Ratzinger decimos: la palabra “nuestro” nos exige: “salir del recinto cerrado de nuestro «yo»; entrar en la comunidad de los demás hijos de Dios; abandonar lo meramente propio, lo que separa; aceptar al otro, a los otros, abrirles nuestros oídos y nuestro corazón. Con la palabra «nosotros» decimos «sí» a la Iglesia viva, en la que el Señor quiso reunir a su nueva familia” (*JdN*, 175).

El orante, al llamar a Dios “Padre”, lo hace consciente de que está insertado y es miembro de la gran familia de los hijos de Dios. Jesús ha querido reunir en torno a Él a un grupo de discípulos, que forman su fraternidad. De la filiación divina ha surgido una preciosa flor que debemos cuidar siempre: una nueva fraternidad de hermanos y de hermanas en el Hermano Mayor que es Jesús. De este modo pasamos de una relación “Padre – hijos” a otra relación: “la de hermanos”. Nosotros, cristianos del siglo XXI somos hoy la comunidad de Jesús, la Iglesia de Jesús. El Padrenuestro es la oración de la fraternidad de Jesús en quien hemos sido hechos hermanos: “todos vosotros sois hermanos”. Y somos hermanos no por una denominación externa, sino porque tenemos un mismo Padre al que podemos llamar e invocar “Padre Nuestro”. Por ello, no podemos invocar a Dios como Padre, si no vivimos como hermanos. La oración del Padrenuestro no sólo es una invocación agradecida al Padre, sino también es un signo de fraternidad y, a la vez, un compromiso de fraternidad.

Jesús nos enseña a invocar a “nuestro Padre” con la misma confianza que lo invoca él. Tengamos presente que este Padre no lo es sólo de los fieles (cf. Sal 103), sino que es Padre de todos y de todas, ya que es “bondadoso con los malos y desagradecidos” (Lc 6,35), “hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos” (Mt 5,45) y “da cosas buenas a los que le piden” (cf. Mt 7,11).

42 N. SILANES, “Dios, Padre Nuestro” en *Dios es Padre; Semanas de Estudios Trinitarios*; Salamanca, Secretariado Trinitario, 1991, 327.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma: “Al decir Padre «nuestro», invocamos la Nueva Alianza en Jesucristo, la comunión con la Stma. Trinidad y la caridad divina que se extiende por medio de la Iglesia a lo largo del mundo” (n. 2801). “A pesar de las divisiones entre los cristianos, la oración al Padre «nuestro» continúa siendo un bien común y un llamamiento apremiante para todos los bautizados. En comunión con Cristo por la fe y el Bautismo, los cristianos deben participar en la oración de Jesús por la unidad de sus discípulos”⁴³.

En esta familia de hijos de Dios y de hermanos en Jesús ya no se vive desde uno y para uno, sino desde el Señor y al servicio de todos, especialmente de los más necesitados y desvalidos. “Si recitamos de verdad el «Padre nuestro», salimos del individualismo, porque de él nos libera el Amor que recibimos”⁴⁴. Desde la experiencia de ser y saberse hijos de Dios, empezamos a relacionarnos con los demás de modo semejante a como lo hace Dios (cf. Mt 18, 23-35): con amor, misericordia, perdón. San Juan Crisóstomo nos recuerda: “No podéis llamar Padre vuestro al Dios de toda bondad si mantenéis un corazón cruel e inhumano; porque en este caso ya no tenéis en vosotros la señal de la bondad del Padre celestial”⁴⁵. En esta misma dirección, V. Codina escribe: “La pregunta que el Dios *Yahvé* del Génesis hace a Caín, interesándose por el hermano asesinado, sigue resonando en nuestro mundo (cf. Gn 4, 9). Desde América Latina, desde el Tercer Mundo, esta pregunta sigue interpelando hoy a todo el mundo opulento del Norte: ¿qué has hecho de tus hermanos, dónde están, quién los ha expulsado de la casa y de la mesa de la creación? (...) ¿Cómo revertir esta historia de muerte y convertirla en un canto a la fraternidad?”⁴⁶.

¿En qué se muestra la paternidad de Dios?

- Dios es Padre de Israel y de toda la humanidad (cf. Mt 8,11s)
- Dios perdona a los hombres sus pecados (cf. Mc 11,25).
- Dios se alegra cuando el pecador se convierte (Lc 15,1ss)
- Dios invita al pecador a convertirse (cf. Mc 1, 15).

5.3. “¡Abba!, ¡Padre nuestro!, que estás en los cielos”

Dios es cercano y próximo a nosotros porque es nuestro “*Abba, Padre*”, porque “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 27-28), porque nos acompaña siempre, porque “se acuerda siempre de nosotros”. Ahora bien,

43 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2791.

44 *JdN*, n.2792.

45 *De angosta porta et in Orationem dominicam*, 3, PG, 51,44.

46 V. CODINA, “Creo”, o. c., 611.

este mismo Dios Padre es trascendente, inaccesible. Dios no está vinculado a lugares, cosas, razas. Entre Dios y el hombre hay una distancia infranqueable, irreductible que nos separa. La fórmula “Padre que estás en los cielos” marca o pone de relieve la distancia entre Dios y los hombres. Pero este es el misterio: “el infinitamente distante de nosotros por su condición ha venido a ser nuestro Padre. Es decir, el ser más lejano y trascendente ha devenido el más íntimo y el más cercano”⁴⁷. Dios es a la vez el cercano y el lejano, el immanente y el trascendente.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* enseña que la expresión “estás en los cielos” “no designa un lugar, sino la majestad de Dios y su presencia en el corazón de los justos. El cielo, la Casa del Padre, constituye la verdadera patria hacia donde tendemos y a la que ya pertenecemos”⁴⁸. J. Ratzinger escribe en esta misma dirección: “Con estas palabras no situamos a Dios Padre en una lejana galaxia, sino que afirmamos que nosotros, aun teniendo padres terrenos diversos, procedemos todos de un único Padre, que es la medida y el origen de toda paternidad (cf. Ef 3,14s; Mt 23,9). La paternidad de Dios es más real que la paternidad humana, porque en última instancia nuestro ser viene de Él, porque Él nos ha pensado y querido desde la eternidad; porque es Él quien nos da la auténtica, la eterna casa del Padre” (*JdN*, 176).

II. LAS SIETE PETICIONES

“Después de habernos puesto en presencia de Dios nuestro Padre para adorarle, amarle y bendecirle, el Espíritu filial hace surgir en nuestros corazones siete peticiones, siete bendiciones. Las tres primeras, más teologales, nos atraen hacia la Gloria del Padre; las cuatro últimas, como caminos hacia Él, ofrecen nuestra miseria a su gracia”⁴⁹.

El Catecismo estructura estas peticiones y las clarifica desde el inicio:

- El primer grupo: “nos lleva hacia Él, para Él: ¡tu Nombre, tu Reino, tu Voluntad! Lo propio del amor es pensar primeramente en Aquél que amamos. En cada una de estas tres peticiones, nosotros no «nos» nombramos, sino que lo que nos mueve es «el deseo ardiente», «el ansia» del Hijo amado, por la Gloria de su Padre: «Santificado sea (...) venga (...) hágase (...)»⁵⁰.

47 L. LÓPEZ DE LAS HERAS, *Dios nuestro Padre*, Madrid, BAC, 1986, 11.

48 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2802.

49 *JdN*, n. 2803

50 *JdN*, n. 2804

- El segundo grupo: “son la ofrenda de nuestra esperanza, y atrae las miradas del Padre de las misericordias. Brota de nosotros y nos afecta ya ahora, en este mundo: «danos (...) perdónanos (...) no nos dejes (...) líbranos». La cuarta y la quinta petición se refieren a nuestra vida como tal, sea para alimentarla, sea para sanarla del pecado; las dos últimas se refieren a nuestro combate por la victoria de la vida, el combate mismo de la oración”⁵¹.

Finaliza el Catecismo diciendo: “Mediante las tres primeras peticiones somos afirmados en la fe, colmados de esperanza y abrazados por la caridad. Como criaturas y pecadores todavía, debemos pedir para nosotros, un «nosotros» que abarca el mundo y la historia, que ofrecemos al amor sin medida que es Dios. Porque nuestro Padre cumple su plan de salvación para nosotros y para el mundo entero por medio del Nombre de Cristo y del Reino del Espíritu Santo”⁵².

¿Escucha el Padre nuestras peticiones o se pierden en el vacío? Las peticiones son escuchadas gracias a la oración de Cristo. Refiriéndose a la petición “santificado sea tu nombre”, el Catecismo afirma: “Esta petición, que contiene a todas, es escuchada gracias a la oración de Cristo, como las otras seis que la siguen. La oración del Padre nuestro es oración nuestra si se hace «en el Nombre» de Jesús. Jesús pide en su oración sacerdotal: «Padre santo, cuida en tu Nombre a los que me has dado» (Jn 17,11)”⁵³.

1. PETICIONES QUE “SE REFIEREN A LA CAUSA MISMA DE DIOS EN LA TIERRA”

Estas peticiones teológicas tienen forma impersonal pasiva, por eso pueden ser traducidas así: los fieles piden que Dios santifique su Nombre, que traiga su reino, que cumpla su voluntad.

1.1. “Santificado sea tu Nombre” (Mt 6,9; Lc 11,2).

1.1.1. A modo de introducción

Jesús invoca a Dios llamándolo “¡Padre Santo!” (Jn 17,11), y nos invita a pedir: “¡Santificado sea tu Nombre!”. La santidad es otro atributo esencial de Dios, lo mismo que la omnipotencia. La Virgen María lo expresó así: “El Poderoso ha hecho por mí grandes maravillas; su nombre es santo” (Lc 1,49; cf. Sal 33,21; Am 2,7). Con todo, nos atrevemos a decir que “Santo” es algo más que un atributo en Dios.

51 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2805.

52 *JdN*, 2804.

53 *JdN*, n.2815; cf. 2821.

1.1.2. Significado de los términos

A) “Santificado”

Mateo y Lucas emplean el verbo griego “*aghiazō*”, probable traducción del verbo hebreo “*q-d-sh*” que significa etimológicamente “dividir”, “separar”: algo que es objeto de culto y por eso se aparta de lo profano, lo corriente. “Santo” es lo distinto, lo distante, lo otro, lo separado, lo fuera de lo normal, lo que no se identifica con ninguna criatura ni con nada humano. Según esto, “«santificar el Nombre de Dios» es realizar una acción de «división» y de «separación», es aprender a distinguir al verdadero Dios del falso”⁵⁴. Ante lo “santo”, el hombre, por una parte, experimenta miedo y temor porque se encuentra con lo desconocido y, por otra, se siente atraído por lo santo ya que es un misterio fascinante.

Dios es “santo” (Lv 20,3), el “tres veces santo” (Is 6,3), el “santo por excelencia” (1S 6,20). La santidad es uno de los nombres del Dios inaccesible, de quien no se puede ver el rostro sin morir (cf. Ex 33,18-23; Is 6,1-6). “No te acerques aquí. Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra sagrada... Moisés se tapó la cara temeroso de mirar a Dios” (Ex 3,5-6). Esto mismo le sucede a Isaías: ante Dios se reconoce hombre de labios impuros (cf. Is 6,3-7).

La santidad de Dios no es únicamente de carácter moral; es plenitud de ser, de vida, de fuerza; eleva a Dios por encima de cualquier criatura: “Porque yo soy Dios, no un hombre; en medio de ti esta el Santo” (Os 11,9). Franz Courth escribe: “Con esta palabra se expresa la propiedad esencial de Dios especialmente característica para la fe de Israel: frente al mundo terreno, creado, Dios es el inalcanzable, el totalmente otro”⁵⁵.

Como ya hemos escrito, el Dios santo es al mismo tiempo el Dios cercano al hombre. La santidad de Dios no excluye que Dios sea cercano al hombre. El Dios totalmente Otro es al mismo tiempo el Dios entrañablemente cercano a los hombres hasta el punto de decir que toma partido por los oprimidos: “He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos” (Ex 3,7), y en contra de los opresores: “He decidido sacaros de la opresión egipcia y llevaros... a una tierra que mana leche y miel” (Ex 3 17). Podemos decir, por tanto, que Dios se santifica realizando su promesa salvadora.

El profeta Oseas, por su parte, manifiesta que la santidad de Dios no significa simplemente su diferencia del pecador y de la criatura, sino su amor que se da libremente a todos: “Cuanto más se les llama (a los judíos), más se alejan.

54 C. DI SANTE, *El Padre Nuestro*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 29.

55 F. COURTH, *Dios, Amor Trinitario*, Valencia, Edicep, 1994, 76.

Ofrecen sacrificios a los baales... ¿Cómo voy a abandonarte, Efraím? ¿Cómo voy a entregarte, Israel?...Mi corazón se conmueve dentro de mí, y mis entrañas se estremecen. No llevaré a efecto el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím, porque yo soy Dios y no un hombre, soy santo en medio de ti y no me complazco en destruir” (11,2-9).

El Nuevo Testamento manifiesta que la santidad de Dios se muestra en el ser y en el obrar de Jesús: “Tú eres el santo de Dios” (Jn 6,69). Y descubrimos, maravillados, que el Dios tres veces santo es, en Jesús, amigo de pecadores, publicanos, marginados. El Dios trascendente se ha hecho, en Jesús de Nazaret, el Dios-con-nosotros, el Dios próximo y cercano a los humanos, hasta tal punto que los fariseos le acusan diciendo: “Ese hombre acoge a los pecadores y come con ellos” (Lc 15, 2). La santidad no es incompatible con la cercanía a los pobres y a los pecadores: “en aquel amigo de los pecadores Dios mismo viene al mundo y acoge a los pecadores en su mesa, para santificarlos”⁵⁶. La santidad sí es incompatible con la soberbia y con creerse mejores que los demás, a quienes se rechaza: “hay hombres que pervierten la idea de la santidad, identificándola con la dureza de su propio corazón y con su suficiencia”⁵⁷.

B) “Tu Nombre”

Entre los hebreos el “nombre” significa la persona; lo que no tiene nombre no existe. Conocer el nombre de alguien es conocer a ese alguien (cf. Nm 1,2-42). En esta oración el “Nombre” significa Dios mismo, la naturaleza y la identidad de su Persona, la realidad misma de Dios⁵⁸. Significa Dios tal como es y se ha revelado y manifestado en la historia de la Salvación. El nombre es el mismo Dios en su revelación. Santificarlo es darlo a conocer en toda su verdad, glorificarlo. Nos preguntamos: ¿Cuál es el nombre de Dios?

a) *El Antiguo Testamento*

• “EL”, “ELOHIM”

“Murió el rey de Egipto y los israelitas clamaban desde su servidumbre, y el grito que nacía de su servidumbre subió a *Elohim* y *Elohim* escuchó su clamor y se acordó de la alianza con Abraham, Isaac y Jacob y *Elohim* miró a los hijos de Israel y los conoció” (Ex 2,24-25).

Digamos unas palabras sobre este texto. El redactor de este fragmento presenta a Dios con el Nombre *Elohim*: ser divino que rige la naturaleza y dirige la historia, y muestra los rasgos más significativos de su ser y de su obrar: *escucha* el clamor de los pobres y de los que padecen; *mira* a los humanos en sus nece-

56 F.-X. DURRWELL, “Nuestro Padre”, o. c., 175.

57 L. c

58 E. JACOB, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Morava, 1969, 46.

sidades; *se acuerda* del Pacto que por amor selló con los padres de este pueblo; *conoce* la esclavitud y servidumbre a las que han sido sometidos por fuerza y *decide liberarlos* de esta situación en que se encuentran⁵⁹.

Al Santo Nombre de Dios “*El*” se le unen unos calificativos:

“*El-Shadai*” (cf. Gn 29,25; Nm 24,4-16) significa “Señor del mundo”;

“*El-Elion*” (Sal 83,19; 97,9) significa Dios Altísimo.

“*El-Olam*” (Gn 21,33) significa Dios Eterno

• “*YAHVE*”

La llamada a Moisés: “Y vio *Yahvé* que se acercaba a mirar y le llamó *Elohim* desde el medio de la zarza: ¡Moisés, Moisés! Y él (Moisés) respondió ¡Heme aquí! Y le dijo: no te acerques aquí; quítate las sandalias de los pies, porque el lugar sobre el que pisas es terreno santo. Y le dijo: yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac... Entonces Moisés se cubrió el rostro, pues tuvo miedo de contemplar a *Elohim*” (Ex 3,4-6).

Dios se revela como el Dios liberador de los oprimidos... “Y dijo *Yahvé*: He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado el grito que le hacen clamar sus opresores, pues conozco sus padecimientos. Y he bajado para liberarlo del poder de Egipto y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y ancha...” (Ex 3,7-8).

Dios da una misión a Moisés: “Mira: he aquí que el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios les oprimen. Por tanto, ¡ve! Yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo... de Egipto... Yo estaré contigo” (Ex 4,9-10.12)

Revelación del nombre de Dios. “Contestó Moisés a Dios: si voy a los hijos de Israel y les digo: el Dios (*Elohim*) de vuestros padres me ha enviado a vosotros; cuando me pregunten: «¿Cuál es su nombre?», ¿qué les responderé? Dijo Dios (*Elohim*) a Moisés: «Yo soy el que soy» (*‘ehyed ‘asher éhyeh*). Y añadió: «Así dirás a los hijos de Israel: ‘Yo soy’ (*éhyeh*) me ha enviado a vosotros. *Yahvé*, Dios (*Elohim*) de vuestros padres... me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación» (3,13-15).

Pronunciación de *YHWH*. A partir del período que siguió al destierro de Babilonia, se pone de relieve la absoluta trascendencia de Dios. Parece ser que en el siglo II antes de Cristo, empezó la costumbre de no pronunciar ya el nombre de *YHWH*, para no profanar la divinidad (cf. Lv 18,21; 19,12; 20,3; 21,6).

59 X. PIKAZA, “Dios de Moisés, Dios de Jesús. Pensar la Trinidad desde Marcos” en *Pensar a Dios*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 19-20.

Este nombre se pronuncia una sola vez al año, en un día solemne en la liturgia del Templo. Cuando el lector encontraba el tetragrama, para no pronunciarlo, lo sustituía por *Adonai* (Señor mío) o por otras palabras como: Nombre, Gloria... Los LXX tradujeron *Adonai* por *Kyrios*. Dado que el nombre de *Yahvé* no era pronunciado, se llegó a olvidar incluso su pronunciación. Los masoretas (VI-X d. de Cristo) añadieron al texto consonántico las vocales de la palabra *Adonai* y leyeron entonces “Jehová”. Pero la verdadera pronunciación es “*Yahvé*”⁶⁰.

Significado de *YHWH*. Esta palabra se deriva quizás de una forma arcaica del verbo “*hajah*”, que para los hebreos significa “existir”, “vivir”. Unos sostienen que en esta palabra subyace la idea de una negativa de Dios a pronunciar su nombre⁶¹. Otros, siguiendo la versión de los LXX (“*ego eimi o òn*”), manifiestan que equivale a “*Ipsum esse subsistens*”, “el mismo ser subsistente”⁶². Otros manifiestan que esa expresión hay que entenderla a la luz del contexto inmediato que dice: “he visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he oído el clamor que le arrancan los opresores... Voy a bajar para librarlo” (Ex 3,7-8). En este caso, Dios se define como aquel que está y estará siempre con el Pueblo de Israel, como aquel cuya verdad última y radical es la de ser aliado de este Pueblo. En este sentido, Dios se define como el que está siempre presente y cercano al que sufre⁶³.

¿Qué podemos decir respecto a estas interpretaciones?

Nos parece que la interpretación mejor es la que pone de relieve que Dios es “misterio inefable” y “aquel que ama, cuida y está cerca del hombre”: el

60 P. CODA, *Dios Uno y Trino*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, 41-46.

61 A. M. DUBARLE, “La signification du nom de Jahve”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 35 (1951), 3-21; G. LAMBERT, “Que signifie le nom de JHWH?”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 74 (1952), 897-915.

62 Sto. Tomás afirma que Dios habría dado una definición ontológica de sí mismo: “Yo soy el que soy”, como aquel cuya realidad última y más profunda sería la plenitud del ser I^a, q.13, a.11; J. M. CASCIARO y J. M. MONFORTTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Pamplona, Eunsa, 1992, 153-155.

63 D. LATTES, *Nouvo commento alla Torà*, Asissi/Roma, Crucci, 1976, 206. L. Boff escribe: “A Moisés, Dios le reveló su nombre, es decir, se le reveló como Él mismo es: como quien acompaña al pueblo y está siempre presente (cf. Ex 3,14)” (El Padrenuestro. La oración de la liberación integral; Ed. Paulinas. Madrid. 1982; 64). X. Pikaza afirma, por su parte: “Este nombre de Dios está vinculado a una experiencia de llamada y envío liberador: sólo conoce de verdad a Dios y sabe la hondura de su nombre (*Yahvé*), quien se descubre enviado y, al ponerse en movimiento en medio del envío, le encuentra como aquel que llamándolo le asiste en el camino”. (“Dios de Moisés”, en *o. c.*, 1997, 26). Este mismo autor escribe en otro libro: “Dios se hace presencia salvadora en Moisés, a fin de revelarse de esa forma como *Yahvé*: un Yo-soy de liberación para el conjunto de los israelitas. Por un lado es trascendente, de manera que su Yo-soy desborda todas las posibles afirmaciones humanas: está siempre más allá, es Señor universal, creador y salvador originario. Pero, al mismo tiempo, es Inmanencia plena o, mejor dicho, presencia salvadora” (*Para descubrir el camino del Padre. Nueve itinerarios para el encuentro con Dios*, Estella, Verbo Divino, 1998, 17). Los israelitas deben recordar de generación en generación el santo Nombre de Dios como presencia liberadora. G. AUZOU, *De la servidumbre al servicio. Estudio del Libro del Éxodo*, Madrid, Fax, 21969, 109-126.

“*Deus absconditus*” y el “*Deus revelatus*” –“El Dios escondido” y el “Dios revelado”–. Por tanto, el sentido del Nombre de Dios se relaciona con su acción liberadora del pueblo de la esclavitud de Egipto, sin perder por ello su trascendencia y libertad (cf. Ex 33,17-23). J. Ratzinger manifiesta a este respecto: “El Dios que llama a Moisés es realmente Dios. Dios en el sentido propio y verdadero no existe en pluralidad con otros dioses. Dios es, por definición, uno solo. (...) Así, la respuesta de Dios es al mismo tiempo negación y afirmación. Dice simplemente de sí: «Yo soy el que soy», Él es, y basta. Esta afirmación es al mismo tiempo nombre y no-nombre. Por eso, era del todo correcto que en Israel no se pronunciara esta autodefinición de Dios que se percibe en la palabra *YHWH*, que no la degradaran a una especie de nombre idolátrico (...). No obstante, sigue siendo cierto que Dios no rechazó simplemente la petición de Moisés y, para entender este singular entrelazarse de nombre y no-nombre, hemos de tener claro lo que significa un nombre: el nombre crea la posibilidad de dirigirse a alguien, de invocarle. Establece una relación (...) A partir de ahí podemos entender de manera positiva lo que se quiere decir al hablar del nombre de Dios: Dios establece una relación entre Él y nosotros. Hace que lo podamos invocar. Él entra en relación con nosotros y da la posibilidad de que nosotros nos relacionemos con Él. Pero eso comporta que de algún modo se entrega a nuestro mundo humano. Se ha hecho accesible y, por ello, también vulnerable. Asume el riesgo de la relación, del estar con nosotros” (*JdN*, 177-178).

- “*ADONAI*”

“*Adonai*” deriva del sustantivo “*adon*” (señor, soberano). *Yahvé* es designado como Señor (Is 1, 24, 6,1-8) porque ha creado a su pueblo (Sal 100,3; Is 43,1-21; 60,21) y, de este modo, lo posee y lo guía. Es el Señor de toda la tierra (Jos 3, 11-13); “Señor de los Señores” (Sal 136, 3; Dt 10,17).

b) Nuevo Testamento

Al iniciar este apartado, hemos tener presente que entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento no hay sólo continuidad sino también ruptura. En efecto, si solo hubiera continuidad el NT sería un capítulo más del Judaísmo y no habría nacido la Iglesia. Si sólo hubiera ruptura entre ellos, la comunidad cristiana no habría conservado los libros sagrados de Israel, ni se referiría continuamente a su historia, ni tendría a patriarcas y profetas como maestros y modelos de su fe⁶⁴.

- Jesús nos revela el rostro de Dios

Los cristianos hemos encontrado a Dios y hemos descubierto su nombre en la persona, mensaje, vida, muerte y resurrección de Jesús. San Juan lo expresa

64 PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002.

de forma admirable: “A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado” (1,18). “¿Tanto tiempo estoy con vosotros y no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (14,9-10). “Yo he manifestado tu nombre a los hombres” (17,6).

DIOS ES PADRE. Jesús nos revela QUE DIOS ES PADRE. Desentrañemos este Nombre:

- “Padre de Jesús”:

Jesús tiene conciencia de ser Hijo de Dios: En Getsemaní, Jesús se adentra por los caminos de su pasión y muerte en cruz. Y, desde lo más profundo de su alma, grita y clama: “*Abba*, Padre; todo es posible para ti; aparta de mí este cáliz; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú” (Mc 14, 36). Crucificado en la cruz, Jesús dice confiado: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu” (Lc 23, 46). Dios llama a Jesús hijo: “Tú eres mi hijo querido, en ti me he complacido” (Mc 1, 9-11). “Este es mi hijo querido, escuchadlo” (Mc 9, 2-8).

- “Padre nuestro”:

Jesús nos enseñó a orar así: “Padre nuestro”. El Padre de Jesús es también nuestro Padre por gracia. Dios es aquel que nos hace por amor y gracia hijos suyos en su Amado Hijo y nos trata como a hijos queridos: “somos hijos en el Hijo”.

- “Padre santo”: “Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado” (Jn 17,11).
- “Padre justo”: “Padre justo... yo les di a conocer tu nombre, y seguiré dándoselo a conocer, para que el amor que Tú me has tenido esté con ellos” (Jn 17,26);
- “Padre de misericordia”: “¡Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación...” (2 Co.1,3).

DIOS ES AMOR: San Juan nos muestra que Dios es “AMOR”: “Dios es «*agapé*», «amor»” (1 Jn 3,1; 4,7.8.16). Medard Kehl desentraña el “nombre” de Dios como Amor afirmando que es un amor que va en busca de lo perdido (cf. Lc 15, 11-32); que se “entrega” en la muerte (cf. Jn 3,16), que vence a la muerte en la “resurrección” de Jesús (cf. 1 Co 15,20)⁶⁵.

Carminé di Sante escribe: “El NT, con su revelación de Dios como *agapé*, es decir, como amor que perdona, asume y radicaliza la definición que de Dios da el Éxodo como «Aquel que está siempre al lado del hombre», siempre,

65 M. KEHL, *Introducción a la fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2002, 92; 99, 115, 113.

incluso en el abismo de su pecado y de su fracaso, incluso «en los infiernos» de su rechazo o negación de Dios. Dios es esa compañía perenne que ama aunque se le rechace, que acoge aunque se le niegue y que nunca abandona aunque lo abandonen a Él. Él es, por definición, ese «ser para el otro», de todas maneras y en todo lugar, siempre y en todas partes”⁶⁶.

1.1.3. Estructura sintáctica de “Santificado sea tu Nombre”

La exclamación “santificado sea tu Nombre” ¿está vinculada con la invocación “¡Padre!” y, por tanto, está separada de las otras dos exclamaciones? o ¿está unida a los tras dos que la siguen? Ofrecemos a continuación las dos respuestas que se han dado.

a) J. Jeremias manifiesta que la petición “santificado sea tu nombre” pertenece al bloque de las otras dos exclamaciones: “venga tu Reino” y “hágase tu voluntad”⁶⁷.

b) H. Schürmann, por el contrario, afirma que las palabras “santificado sea tu Nombre” deben ser vinculadas a “Padre”, por lo que deben entenderse así: “Padre, santifica tu nombre” (cf. Jn 17). Pedimos que Dios santifique su Nombre ya que nadie puede glorificarlo de forma adecuada, salvo Él. “El orante sabe que la glorificación de Dios solamente puede realizarse, en último término, como acto de Dios mismo. Y en este acto divino, el orante participa deseándolo. No lo pide propiamente, sino que se limita a expresar su deseo, ya que sabe que de antemano se le escucha. Lo que hace al orar, es manifestar su alegría de que el nombre de Dios será ahora santificado por Dios mismo” (...) Dios mismo ha de “santificar su Nombre”, mostrarse como santo, revelarse gloriosamente, y resplandecer regiamente en el mundo, con toda su realidad divina. Esto sucedería por medio de la revelación de sus actos salvíficos (cf. Ez 20,41; 36, 23s; 39,27), o proporcionándose a sí mismo –en el Juicio– el reconocimiento y sumisión que le son debidos (cf. Nm 20, 13; Lv 10,3; Is 5,16)⁶⁸.

1.1.4. Significado de “santificado sea tu Nombre”

A) “Padre, santifica tu Nombre”

En el profeta Ezequiel (36,22-28) está este oráculo de Dios: “santificaré mi gran nombre, profanado entre los gentiles y entre vosotros, para que los gen-

66 C. DI SANTE, “El Padre Nuestro”, *o. c.*, 40.

67 J. JEREMIAS, “Palabras de Jesús”, *o. c.*, 146-148. J. Gnilka: “La santificación del nombre, en asociación íntima con la llegada del reinado soberano de Dios, hace que ese reinado aparezca todavía más nítidamente en su cualidad teológica y se presenta como el gran don de Dios a los hombres” (*Jesús de Nazaret*, Barcelona, Herder, 1993, 175).

68 H. SCHÜRMAN, *Padre Nuestro*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1982, 49-50.

tiles sepan que yo soy *Yahvé* –oráculo del Señor *Yahvé*– cuando me santifique por medio de vosotros a los ojos de ellos” (Ez 36,23). El profeta destaca que Dios se santificará con una poderosa intervención, mediante la cual reunirá a su pueblo de entre las naciones en las que está dispersado y lo conducirá hacia su tierra⁶⁹.

Dios supera por puro amor y gracia el abismo que existe entre Él y su pueblo. Dios es el único que puede de verdad “santificar su nombre”. Y lo hace no condenando, sino salvando a su pueblo. Dios santifica su Nombre manifestando su poder, salvación, gloria y santidad, de modo que se reconozca su santidad y se proclame su alabanza.

En Jesucristo Dios y el hombre se encuentran para siempre. “Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo nacido de mujer” (Ga 4,4). Dios se hace cercano y próximo como nunca lo había hecho anteriormente. Jesús de Nazaret es el “Dios-con-nosotros”, es el “*Emmanuel*”: “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). La carta a los Hebreos dice: “Tuvo que hacerse en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado (Hb 4,15), para llegar a ser sumo sacerdote compasivo y fiel” (Hb 2,17).

¿Qué pide el orante?

Teniendo en cuenta las palabras de Ezequiel, pide al Padre que sea Él mismo quien santifique su propio Nombre; se une así a la petición de Jesús: “Padre, glorifica tu Nombre” (Jn 12, 28). El verbo en pasiva indica discretamente que la acción viene de Dios, que tiene la iniciativa. Nosotros no somos capaces de santificar el Nombre de Dios; al contrario, más de una vez, podemos profanarlo. Por eso la petición se transforma en una súplica al Padre para que sea Él mismo quien santifique su propio Nombre. A Él le suplicamos que se dé a conocer como Padre en el mundo entero, que manifieste su gloria y salvación, que irradie su gloria en nuestro mundo y en medio de la humanidad. Le pedimos con confianza que intervenga en la historia manifestando su santo Nombre haciendo que todo el mundo reconozca ese poder de Padre. Y Dios responde a esa petición con estas palabras: “No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre, profanado por vosotros en las naciones adonde fuisteis” (Ez 36,22). A esta santificación del Nombre de Dios, los seres humanos han de responder con la alabanza, la obediencia y la acción de gracias. *J. Ratzinger* escribe: “Únicamente podemos pedirle a Él mismo que no deje que la luz de su nombre se apague en este mundo. Y esta súplica de que sea Él mismo quien tome en sus manos la santificación de su nombre, de que proteja el maravilloso misterio de ser accesible para nosotros y de que, una y otra vez, aparezca en su

69 W. EICHRODT, *Der Prophet Hezekiel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 496-497.

verdadera identidad librándose de las deformaciones que le causamos” (*JdN*, 179)⁷⁰.

B) “*Padre, concédenos la gracia de santificar tu Nombre*”

J. Ratzinger escribe: La súplica que le hemos dirigido al Padre de que sea Él mismo quien santifique su Nombre “comporta siempre para nosotros un gran examen de conciencia: ¿Cómo trato yo el santo nombre de Dios? ¿Me sitúo con respeto ante el misterio de la zarza que arde, ante lo inexplicable de su cercanía y ante su presencia en la Eucaristía, en la que se entrega totalmente en nuestras manos?” (*JdN*, 180).

El Pueblo de Israel debe santificar el nombre de Dios y nunca profanarlo, bendecirlo y jamás maldecirlo (Lv 22,32; Nm 20,12; 27,14; Dt 32,51). Israel santificará el Nombre de Dios creyendo en su Palabra, confiando en sus promesas, observando sus mandatos y preceptos en el culto y en la vida diaria, alabándolo y adorándolo⁷¹.

Jesús nos llama e invita a “santificar el nombre de Dios”, es decir, a tratar a Dios como Dios, a dejar que Dios sea Dios en cada uno de nosotros, a amarlo con un amor sumo y exclusivo, a glorificar el Nombre de Dios⁷². Podemos alabar a Dios, sólo si Dios nos da su gracia y ayuda, su fuerza y aliento para poder hacerlo. Pero, ¿cómo podemos y debemos santificar el Nombre de Dios?

- Proclamando en el mundo y ante los seres humanos el Santo Nombre de Dios no sólo con nuestras palabras sino también con nuestras obras. “¡No profanemos nunca el Nombre Santo de Dios!” ¡Nunca injuriamos el Santo Nombre de Dios! No pronunciamos el nombre de Dios en vano. ¡Demos culto a Dios invocando su Santo Nombre! “Al decir: «Santificado sea tu Nombre», nos amonestamos a nosotros mismos para que deseemos que el nombre del Señor, que siempre es santo en sí mismo, sea también tenido como santo por los hombres”⁷³.
- Tomando en serio a Dios, sin pretender nunca manipularlo ni ponerlo al servicio de nuestros intereses; respetando a Dios, sin intentar nunca

70 A. George escribe: “Que «Dios santifica su nombre» quiere decir que manifiesta su gloria purificando a su pueblo de sus pecados, salvándolo. Se le pide pues que pase a la acción, que se revele tal y como es, es decir, salvador. Sólo Él puede hacerlo. “«Hazte conocer como Dios» expresa bien esta idea, al mismo tiempo que guarda el aspecto del nombre” (“El evangelio”, o. c., 51).

71 Respetando la divinidad de Dios frente a los ultrajes de la idolatría (cf. Lv 18,21, 20,3) y del pecado (cf. Lv 21,6; 22, 2,32).

72 M. Ledrus escribe: “Jesús nos enseña a exaltar a Dios por encima de todo y, especialmente, por encima de nosotros mismos, a no ponerlo nunca en nuestro corazón en competición con un bien terreno, a ser entusiastas de Él” (“El Padrenuestro”, o. c., 45).

73 S. AGUSTÍN, *Carta a Proba*.

- hacer de Él una idea producida por nuestra mente ni una prolongación de nuestro mundo. Debemos reconocer su alteridad.
- Cantando con los ángeles “Tú sólo eres santo, Tú sólo Señor, Tú sólo el Altísimo, Jesucristo”. No nos cansemos de repetir: “Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo”. “Santo, Santo, Santo es el Señor” (Is 6,3).
 - Amando a Dios con todo nuestro corazón porque Él es bondad infinita y “porque nos amó primero” (1 Jn 4, 19).
 - Sufriendo cuando el Santo Nombre de Dios es injuriado y despreciado, negado e insultado, rechazado y expulsado del mundo (cf. Ez 36,22-23). Nos duele la incredulidad y la indiferencia ante Dios (cf. Mt 17,17).
 - Manteniendo viva la memoria y la gloria de Dios en el mundo y no manchando ni profanando su Santo Nombre. “El Nombre de Dios será también santificado debidamente por los hombres, acá en la tierra, por medio de una vida verdaderamente moral y que ensalce a Dios (cf. Nm 20,12; 27,14; Lv 22,31s), por medio de una vida que haga justicia a la santidad de Dios”⁷⁴.
 - Pidiendo al Padre que muestre su gloria a todos los hombres para que se cumplan las palabras de Ezequiel: “mostraré la santidad de mi nombre ilustre...” (36,23). Pedimos que Dios sea conocido, amado, glorificado por todos los seres humanos.
 - Poniéndonos al lado de los empobrecidos, excluidos y oprimidos para luchar por su libertad cautiva y su dignidad humana violada y conculcada.

L. Boff escribe: “Santifica a Dios en la palestra de la historia quien se pone al lado de los oprimidos para luchar por su libertad cautiva; santifica el Nombre santísimo del Padre quien se solidariza con las clases subalternas entrando en el conflictivo proceso social y ayudando, sin odios disgregadores, a crear lazos más fraternos en el tejido social (...) Más que la del asceta, se precisa la figura del profeta o del político que se encaran con el poder abusivo y levantan la voz en nombre de la conciencia y de la santidad de Dios, gritando: «¡No está permitido!» (Mc 6,18), «¡No oprimas a tu hermano!» (Lv 25,17)”⁷⁵.

- Denunciando la injusticia, la mentira, la violación de los derechos humanos, el hambre injusta, la guerra y la violencia...Santificaremos el Nombre de Dios no sólo por medio de la oración, sino también por la práctica cultural y por la práctica existencial y social. El profeta Isaías afirma que el Dios santo es santificado en la justicia (5,16). L.

74 H. SCHÜRMANN, “Padre Nuestro”, *o. c.*, 58.

75 L. BOFF, “El Padrenuestro”, *o. c.*, 67-68.

Boff afirma en esta misma dirección: “Santificamos el nombre de Dios cuando con nuestra vida, con nuestra actitud solidaria, ayudamos a construir relaciones humanas más ecuanímes y más santas, que impiden la violencia y la explotación del hombre por el hombre. Dios sufre violación siempre que se viola su imagen y semejanza, que es el ser humano; y en cambio recibe glorificación cuando se restituye la dignidad humana al expropiado o violentado. Aquí despunta el desafío de una santificación libertadora; en el esfuerzo por gestar un mundo que objetivamente honre y magnifique a Dios por la mejor calidad de vida que se logre alcanzar”⁷⁶.

- Proclamando que Dios está cerca de modo especial de los empobrecidos y oprimidos, de los rechazados y excluidos, de los desvalidos y maltratados (cf. Ex 3,7. 17).

C) ¡Padre!, concédenos ser santos ahora y siempre

Cuando los discípulos de Jesús piden la glorificación del Nombre de Dios, están abriéndose a que el Padre realice en ellos el proyecto que desde toda la eternidad concibió para ellos por amor: que ellos sean “alabanza de la gloria de su gracia” (Ef 1,6). El *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma: “Con una audaz confianza hemos empezado a orar a nuestro Padre, suplicándole que su Nombre sea santificado, le hemos pedido que seamos cada vez más santificados”⁷⁷.

Recordemos estas palabras de San Cipriano: “Al decir «santificado sea tu nombre», le pedimos a Dios que su nombre sea santificado en nosotros... «Inspirándonos en aquellas palabras de la Escritura: «Sed santos, porque yo, el Señor, soy santo» (Lv 20,26), pedimos que, santificados por el bautismo, perseveremos en lo que hemos empezado a ser, y esto lo pedimos todos los días. Nos es necesario santificarnos cada día, pues como faltamos cotidianamente, debemos purificar nuestros pecados por una santificación repetida, sin cesar”⁷⁸.

Esperamos que un día, en el Reino de los cielos, Dios nos acoja en su Casa donde glorificaremos al Padre por Cristo en el Espíritu Santo por toda la eternidad. Ese día, el Gran Día, cantaremos con todos los bienaventurados: “Grandes y maravillosas son tus obras, Señor, Dios Todopoderoso; justos y verdaderos tus caminos, ¡oh rey de las naciones! ¿Quién no temerá, Señor, y no glorificará tu nombre? Porque Tú solo eres santo, y todos los pueblos vendrán y se postrarán ante Ti, porque han quedado manifiestos tus designios de salvación” (Ap 15,3-4).

⁷⁶ *Ib*, 66-67.

⁷⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2839.

⁷⁸ SAN CIPRIANO, *Comentario al Padrenuestro*.

1.2. “Venga tu Reino” (Mt 6, 10; Lc 11,2)

1.2.1. El Reino de Dios en las oraciones judías

La *Tefillá* dice: “Reina sobre nosotros, tú solo, Señor, con amor y misericordia (...) Bendito eres, Señor, Rey, que amas la justicia y el derecho” (Bendición 11).

El *Qaddish* afirma: “Que Él haga prevalecer su reino en vuestra vida y en vuestros días y en la vida de toda la casa de Israel bien pronto y en un tiempo próximo”⁷⁹.

1.2.2. Reflexión bíblico-teológica sobre el Reino de Dios

A) Jesús anuncia el reino de Dios

El contenido central de la predicación de Jesús es el anuncio del “Reino de Dios” o su equivalente “Reino de los cielos” y su venida a este mundo: “Después que Juan fue entregado, Jesús fue a Galilea, predicando el evangelio de Dios y diciendo: se ha cumplido el tiempo y ha llegado el reino de Dios. Arrepentíos y creed al evangelio” (Mc 1,14-15;cf. Lc 4,43; 8,1; 9,11). Empieza, pues, una nueva era en la historia de la salvación. El anuncio de Jesús llega en un momento histórico en el que el pueblo de Israel espera ardientemente la aparición del Reino de Dios.

B) Naturaleza del Reino de Dios

No todos comprendían de la misma manera la naturaleza del Reino. El Reinado de Dios según Jesús no era una teocracia nacional, de tipo religioso-político, ni un reino de poder político y de bienes de esta tierra, sino el señorío de Dios, que pide la conversión y la fe del hombre. Jesús tenía una concepción muy distinta del Reino de Dios, como veremos a continuación.

En el Nuevo Testamento, la palabra “*basileia*” se puede traducir por *realiza*: nombre abstracto que indica la condición de derecho por la que Dios Padre puede ser proclamado soberano del mundo; *reino*: nombre concreto que subraya el ámbito concreto en el cual Dios ejerce su realeza; *reinado*: nombre de acción que indica la actividad mediante la cual el Padre toma posesión visible del mundo⁸⁰.

79 J. JEREMIAS, “Palabras de Jesús”, o. c.

80 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2816; J. Schlosser: “Opino, por mi parte, que la acepción de «reinado» es la más fundamental cuando se trata de la predicación de Jesús (...) pero sería más exacto, cuando se habla de forma general, asociar sistemáticamente los dos términos: reinado-reino”; (*Jesús, el profeta de Galilea*, Salamanca, Sígueme. 2005, 113). Olegario González de Cardedal ofrece en una apretada síntesis teológica los contenidos del reino de Dios: “El reino tiene por origen y contenido a Dios, y por sujeto introductor en la historia a Cristo, que afecta decisivamente al tiempo y pone

a) El Reino es el “reinado de Dios”

J. Ratzinger escribe: “Con esta petición reconocemos en primer lugar la primacía de Dios: donde Él no está, nada puede ser bueno. Donde no se ve a Dios, el hombre decae y decae el mundo. En este sentido, el Señor nos dice: «Buscad ante todo el Reino de Dios y su justicia; lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33) (...) Reino de Dios quiere decir «soberanía de Dios» y eso significa asumir su voluntad como criterio. Esa voluntad crea justicia, lo que implica que reconocemos a Dios su derecho y en él encontramos el criterio para medir el derecho entre los hombres” (*JdN*, 180-181). Una lectura de los textos bíblicos nos muestra que el reino de Dios que anuncia y trae Jesús no es primariamente un reino, sino que es el señorío de Dios. W. Kasper escribe: “El reino de Dios no es primariamente un reino, sino que se trata del señorío de Dios, de la prueba de su gloria, de su ser de Dios”⁸¹.

¿En qué consiste este señorío? ¿Cómo es este señorío de Dios? Este Reino es el reino del amor, de la misericordia, del perdón, de la salvación, de la paz de Dios (cf. Rm 14, 17). El Reino es la paternidad de Dios conocida, experimentada y realizada entre los hombres. Por ello, el reino es don exclusivo de Dios y no puede ser construido ni merecido por el hombre. Este reino es dado, regalado (Mt 21,34; Lc 12,32) y dejado en herencia (Lc 22,29). Ahora bien, esto no significa que el que acoge el reino ha de caer en el quietismo. El Señor nos pide convertirnos y creer ante la llegada del reino. “El señorío de Dios es tal en el amor; la gloria de Dios se muestra en su libertad soberana para el amor y el perdón”⁸².

Una vez más, ofrecemos unas palabras de Benedicto XVI: “Hablando del Reino de Dios, Jesús anuncia simplemente a Dios, es decir, al Dios vivo, que es capaz de actuar en el mundo y en la historia de un modo concreto, y precisamente ahora lo está haciendo. Nos dice: Dios existe. Y además: Dios es realmente Dios, es decir, tiene en sus manos los hilos del mundo. En este sentido, el mensaje de Jesús resulta muy sencillo, enteramente teocéntrico. El aspecto nuevo y totalmente específico de su mensaje consiste en que Él nos dice: Dios actúa ahora; ésta es la hora en que Dios, de una manera que supera cualquier modalidad precedente, se manifiesta en la historia como su verdadero Señor,

al hombre ante nuevas posibilidades, exigencias y amenazas. Lo central es la innovación teológica (mostración de Dios), a la que sigue la innovación escatológica (sentido de la historia), la transformación del corazón del hombre (moral) y la exigencia de configurar la vida en correspondencia con la forma en que Dios se ha manifestado (proyecto social). Una comprensión del Reino de Dios que separe estos elementos o absolutice uno de ellos, bien sea el religioso (pietismo), el moral (Ilustración) o el social (movimientos revolucionarios), degrada el mensaje de Jesús” (“Cristología”, o. c., 48).

81 W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1992, 95.

82 *JdN*, 98-99.

como el Dios vivo. En este sentido, la traducción «Reino de Dios» es inadecuada, sería mejor hablar del «ser soberano de Dios» o del reinado de Dios” (*JdN*, 3). Acojamos estas enseñanzas y hagamos de ellas luz para nuestra vida.

b) El Reino es Jesucristo

Recordemos las palabras de san Pablo: “Él es quien nos arrancó del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su Hijo amado, de quien nos viene la liberación y el perdón de los pecados” (Col 1,13-14). Por eso, afirmamos que Jesús no es sólo un mensajero que anuncia el reino de Dios y trabaja por este Reino, sin que tenga nada que ver con Él. Jesús es Él mismo el Reino de Dios. Los Padres de la Iglesia manifiestan que el Reino de Dios es el mismo Jesucristo ya que Él es la presencia visible e histórica del amor, de la misericordia y del perdón de Dios a los hombres. Jesús no es sólo quien anuncia y trae el Reino de Dios, Jesús es “el mismo Reino de Dios”⁸³.

Jesús muerto y resucitado es en persona el Reino de Dios; en Él ha tomado cuerpo y se ha manifestado el Reino de Dios. San Cipriano escribe a este respecto: “Incluso (...) puede ser que el Reino de Dios signifique Cristo en persona, al cual llamamos con nuestras voces todos los días y de quien queremos apresurar su advenimiento por nuestra espera. Como es nuestra Resurrección porque resucitamos en Él, puede ser también el Reino de Dios porque en Él reinaremos”⁸⁴.

Juan Pablo II enseña que “el reino de Dios que conocemos por la Revelación, no puede ser separado ni de Cristo ni de la Iglesia (...) Cristo no sólo ha anunciado el Reino, sino que en él el Reino mismo se ha hecho presente y ha llegado a su cumplimiento (...) El Reino de Dios no es un concepto, una doctrina o un programa sujeto a libre elaboración, sino que es ante todo una persona que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazaret, imagen del Dios invisible (GS, 22). Si se separa el Reino de la persona de Jesús, no es éste ya el reino de Dios revelado por él, y se termina por distorsionar tanto el significado del Reino que corre el riesgo de transformarse en un objetivo puramente humano e ideológico como la identidad de Cristo que no aparece como el Señor, al cual debe someterse todo” (1 Co 15,27)⁸⁵.

J. Ratzinger - Benedicto XVI manifiesta: “Jesús mismo es el «reino»; el reino no es una cosa, no es un espacio de dominio como los reinos terrenales. Es persona, es Él. La expresión «Reino de Dios», pues, sería en sí misma una

83 ORÍGENES, *In Matheum* (18,33), en *GCS*, 40, 289.

84 SAN CIPRIANO, *De dominica Oratione*, 13, en *CCL* 3A 97 (PL 4, 545).

85 *Redemptoris Missio*, n.18. Angelo Amato afirma a este respecto: “El reino tiene una dimensión cristológica. Se identifica con la persona misma de Jesús y con su presencia (cf. Mt 11,4-6)” (*Jesús, el Señor*, Madrid, BAC, 1998, 121).

crisología encubierta” (*JdN*, 76). “A partir del encuentro con Cristo esta petición asume un valor aún más profundo, se hace aún más concreta.(...) Jesús es el Reino de Dios en persona; donde Él está, está «el Reino de Dios»” (*JdN*, 181).

c) El Reino de Dios está especialmente en el interior del hombre.

Esta interpretación apareció de la mano de Orígenes: “Si queremos que Dios reine en nosotros (que su reino esté en nosotros), en modo alguno debe reinar el pecado en nuestro cuerpo mortal (2 Tm 6,12)...Entonces Dios se paseará en nosotros como en un paraíso espiritual (Gn 3,8) y, junto con su Cristo será el único que reinará en nosotros”⁸⁶.

J. Ratzinger comenta: “la idea de fondo es clara: «el Reino de Dios» no se encuentra en ningún mapa. No es un reino como los de este mundo; su lugar está en el interior del hombre. Allí crece, y desde allí actúa” (*JdN*, 77).

C) Dimensiones del Reino de Dios

a) Soteriológica: el Reino de Dios trae la salvación a la humanidad

El Reino de Dios no es amenaza ni condenación, sino ofrecimiento de salvación para todos y cada uno, aquí, ahora y siempre. El reino de Dios es una buena noticia de gracia y de salvación, de misericordia y de perdón, de vida y de luz, de acogida y de comunión. Para Jesús de Nazaret, la salvación se manifiesta y llega a todos ya ahora en Él y por Él (cf. Mt 9,35). Pero, ¿en qué consiste esta salvación? Veámoslo:

- El perdón de los pecados y la alegría que causa el haber sido encontrado por la misericordia infinita, inmerecida, gratuita de Dios.
- El amor de Dios llega a imperar entre todos los seres humanos. Teniendo en cuenta que Dios nos acoge en la inmensidad de nuestros pecados y nos perdona, nosotros tenemos que estar dispuestos a perdonar a quienes nos hayan ofendido (Mt 18,23-34).
- La superación y el fin de los poderes demoníacos (Mt 12,28; Lc 11,20). La superación de los poderes del mal, destructores, enemigos de la creación y el comienzo de una nueva.

En consecuencia, escribe W. Kasper: “La salvación del reino de Dios consiste en que llega a imperar en el hombre y por el hombre el amor de Dios que se autocomunica. El amor se manifiesta como el sentido del ser. El hombre y el mundo sólo hallan su plenitud en el amor”⁸⁷.

86 ORÍGENES, *Sobre la oración*, n. 25.

87 W. KASPER, “Jesús”, *o. c.*, 105-106). A. Amato por su parte afirma: “el Reino de Dios se manifiesta en la historia como superación y destrucción del mal físico y moral, del pecado, del dolor y de la muerte. Es la re-creación del hombre y de la naturaleza” (“Jesús”, *o. c.*, 121). Para evitar equívocos y

b) Escatológica: “ya sí... pero todavía no”

El Reino de Dios tiene una dimensión escatológica: es una realidad presente en el tiempo, pero su definitiva realización llegará con el fin y el cumplimiento de la historia (cf. LG 9). Hemos de descubrir bien el significado de esta dimensión para evitar algunos errores al respecto. Albert Schweitzer decía que el mensaje de Jesús habría sido radicalmente escatológico; que su proclamación de la cercanía del Reino de Dios habría sido el anuncio de que el fin del mundo estaba próximo, de la irrupción del nuevo mundo de Dios, de su soberanía. El Reino de Dios se debía entender, por tanto, en sentido estrictamente escatológico.

Ante esta interpretación, ofrecemos dos testimonios que exponen el verdadero significado de esta dimensión: el Catecismo de la Iglesia afirma: “El Reino de Dios se aproxima en el Verbo Encarnado, se anuncia a través de todo el Evangelio, llega en la Muerte y Resurrección de Cristo. El Reino de Dios adviene en la Última Cena y por la Eucaristía está entre nosotros. El Reino de Dios llegará en la gloria cuando Jesucristo lo devuelva a su Padre”⁸⁸; y A. Amato manifiesta: “el reino de Dios está ya presente en el tiempo, pero todavía no está realizado plenamente en cuanto a la humanidad. La historia, marcada ya cualitativamente por la presencia del reino, tiende a su cumplimiento último en la parusía”⁸⁹.

- El Reino de Dios ha llegado ya a nosotros en y por Jesucristo.

Recordemos algunas palabras de Jesús que nos muestran la dimensión de presente que tiene el Reino de Dios: “Si yo expulso los demonios por el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros” (Lc 11, 20; cf. Mt 12, 28; cf. Lc 7,22-23). En Jesús, Dios sale al encuentro de los hombres y mujeres del mundo. En sus palabras, obras y signos Jesús anticipó de forma misteriosa pero real el Reino. Con Jesús da comienzo “el año de gracia del Señor” (Lc 4,19). Lo importante no es la llegada inminente del Reino, sino que ese Reino está asociado y vinculado a la venida de Jesucristo (cf. Hch 28,31), que ese Reino está ya presente realmente entre nosotros: parcialmente (Lc 8,4-

superar cualquier interpretación espiritualista o evasiva del amor, este mismo autor afirma: “Amor no es sustitutivo de justicia; amor es más bien el cumplimiento de la justicia superado. Pues, en definitiva, somos justos con el otro, si además de darle esto o aquello, que puede exigir, cuando lo aceptamos y reconocemos como hombre, nos damos nosotros mismos a él. El amor incluye las exigencias de la justicia para cada individuo, superándola y colmándola al mismo tiempo. El amor es la fuerza y la luz para reconocer en las situaciones cambiantes las exigencias de la justicia, cumpliéndolas siempre de nuevo. En este sentido, el amor es el alma de la justicia. Asimismo el amor constituye la respuesta a la pregunta por un mundo justo y humano, representa la solución del enigma de la historia. El amor es la salvación del hombre y del mundo” (JdN, 107).

⁸⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2816.

⁸⁹ A. AMATO, “Jesús”, *o. c.*, 120.

10), prolépticamente (Lc 17,20-21), misteriosamente (Lc 8,10). En Jesús, Dios ha salido al encuentro del hombre para invitarlo a ser su hijo en una familia de hermanos. “Con su palabra y con su acción, Jesús se adueña del hoy y hace de él el presente en el que se toman las decisiones del futuro definitivo”⁹⁰.

El Reino de Dios es un don ofrecido por el Padre en Jesús a todos los hombres y mujeres del mundo y comienza a dar sus frutos aquí y ahora, aunque su cumplimiento definitivo y último llegará con la “vuelta gloriosa de Cristo” al final de los siglos. P. Hünermann pone de relieve que “dado que la salvación y el futuro incondicional del hombre desde Dios se inician aquí y ahora en la palabra y el ministerio de Jesús que colocan al hombre en el trance de tener que decidirse, debe hablarse de ese reino tanto en tiempo presente como en tiempo futuro”⁹¹.

La venida del Reino de Dios a este mundo no implica un cambio espectacular de la historia. Bruno Maggioni escribe: “Quien espere un reino de Dios que, ante todo, derribe la situación existente, puede permanecer desilusionado. Quien comprende la belleza de un Dios, que condivide nuestras situaciones, se siente por el contrario renovado. Las cosas permanecen, pero cambio el modo de mirarlas. El milagro del reino es, ante todo, aunque no solamente, el cambio interior”⁹².

¿Cómo debemos acoger el Reino de Dios?

A nosotros nos compete acoger en la alegría y acción de gracias este Reino, que es ante todo don y gracia de Dios. Para ello hemos de convertirnos según nos dijo Jesús: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva” (Mc 1,15). R. Schnackenburg manifiesta que “la conversión y la fe son en Jesús sólo dos caras de una misma postura fundamental. Sólo quien se convierte puede formarse la creencia de que el tiempo de salud ha llegado ya, y que el reino de Dios en su plenitud está ya a las puertas; y esta misma fe constituye de nuevo una conversión, puesto que incluye el reconocimiento de la culpabilidad ante Dios, así como la necesidad de salud, pero también la disposición para cumplir la voluntad de Dios conforme a los postulados radicales de Jesús”⁹³.

Concretemos más la conversión: hemos de pasar por la puerta estrecha (cf. Lc 13,23-30), tenemos que hacernos como niños para entrar en el Reino (cf. Mt 18,13), debemos deshacernos de todo para comprar la perla preciosa del

90 G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sígueme, 1977, 71.

91 P. HÜNERMANN, *Cristología*, Barcelona, Herder, 1997, 98; cf. R. SCHNACKENBURG, *Reino y Reinado de Dios*, Madrid, Fax, 1970.

92 B. MAGGIONI, *Padre nostro*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, 51-52.

93 R. SCHNACKENBURG, “Reino”, *o. c.*, 84.

Reino (cf. Mt 13,45-46), es necesario que nazcamos de lo alto para poder ver el reino de Dios (cf. Jn 3,3), hay que arriesgar la propia vida (cf. Lc 17,33) para entrar, ver, experimentar el reino de Dios. Amar a Dios con todo el corazón y al prójimo como a uno mismo es el núcleo esencial de la ética del reino de Dios. “Jesús exige del hombre que se decida radicalmente por Dios. La opción es inequívoca: Dios y su señorío o el mundo y su señorío... Jesús mismo abandonó familia, profesión, hogar... Y a otros hombres los sacó de sus vinculaciones familiares y sociales para que lo siguieran como discípulos. Pero no a todos invitó a dejar la familia, la profesión y la patria. No fue un revolucionario social. A todos, sin embargo, a cada uno en particular, invitó a la radical decisión: ¿a qué se quiere pegar, en definitiva, el corazón?, ¿a Dios o a los bienes de este mundo?”⁹⁴.

- Esperamos la venida del Reino en plenitud

Jesús habla de la dimensión futura del reino de Dios de una forma vaga y genérica. Recordemos algunas palabras de Jesús: “Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto antes que el reino de Dios ha llegado ya con fuerza” (Mc 9,1). “Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios” (Mc 14,25). Este Reino de Dios aún no ha llegado en su plenitud: “en su visibilidad y poder el reino de Dios todavía está ausente: es objeto de anhelo (cf. Hch 11, 6-8), de esperanza (cf. Lc 21,31) y de oración (cf. Lc 11,2)”⁹⁵. El Reino de Dios tiene una dimensión escatológica que no debemos olvidar. Por eso, esperamos la venida de este Reino en su plenitud, que acontecerá al final de los siglos: “Os aseguro que no volveré a beber del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios” (Mc 14,25; cf. Lc 21,31).

D) El Reino de Dios es don y regalo

El Reinado de Dios es exclusivamente y siempre de Dios. No podemos merecerlo; el Reino nos es dado: es un regalo de Dios (Mt 21,34; Lc 12,32); el Reino nos es dejado en herencia (Lc 22,29). Lo único que podemos hacer es heredarlo (Mt 25, 34) y recibirlo con las manos abiertas. Jesús nos dice: “buscad el reino de Dios y lo demás se os dará por añadidura” (Lc 12,31).

E) Los destinatarios del Reino.

El señorío de Dios se extiende a todos; nadie es excluido. Jesús invita a todos a convertirse porque el reino de Dios está cerca (cf. Mc 1,15). Pero este reino tiene unos destinatarios preferentes: los pobres (*ptochoi*) (cf. Mt 11,5-6), los humildes (*tapeinoi*) (cf. Mt 11,25.28), los pecadores (*amartoloi*), los ham-

94 H. KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona, Herder, 1975, 65-66.

95 F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas – II*, Salamanca, Sígueme, 2002, 163-164.

brientos (*peinotes*) (cf. Mt 5,3). “La simpatía y solidaridad de Jesús es para con los pequeños (Mc 9,42; Mt 10,42) y sencillos (Mt 11,25), los muy trabajados y cargados (Mt 11,28). La gente con quien trata es llamada con frecuencia y con desprecio publicanos y pecadores (Mc 2,16; Mt 11,19), publicanos y prostitutas (Mt 21,32) o sencillamente pecadores (Mc 2,17; Lc 7,37.39, 15,2; 19,7), es decir, impíos”⁹⁶.

1.2.3. Significado de esta petición del Padrenuestro

El orante ruega y pide al Padre que establezca ya en este mundo su Reino en gloria y plenitud: ¡Que pase este mundo y venga tu Reino por los siglos de los siglos! ¡Anticipa la llegada de tu Reino! Que Dios sea todo en todos, realizándose de este modo aquellas palabras: “Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo”.

La comunidad orante pide que el Padre sea reconocido y alabado por todos, que el Hijo sea Señor de la creación entera y que el Espíritu Santo sea la vida de todos. Pedimos que la Iglesia alcance su plenitud total (cf. Mt 13,1-12) y que la entera humanidad sea ya liberada del pecado y de la muerte, su último enemigo. Entonces la salvación se habrá realizado completa y totalmente, la siega se habrá realizado ya, la sala del banquete estará llena, teniendo todos los invitados el traje de fiesta (cf. Lc 14,23). Entonces ya no habrá llanto, lágrimas, enfermedades, muerte, sino vida, paz, felicidad y alegría para siempre, en la eternidad en Dios (cf. Ap 21,3-4).

La Comunidad orante, teniendo en cuenta que el reino de Dios es el mismo Cristo, implora una mayor presencia de Cristo entre los hombres, en sus vidas, en el mundo y en sus estructuras. J. A. Fitzmyer escribe: “Este deseo de la comunidad orante se refiere, primariamente, a la acción de Dios, que, en esta nueva etapa, se manifiesta en y por medio de la actividad de Jesús; pero ahora, concretamente después de Pascua, en este nuevo periodo de su existencia, la comunidad pide que ese «Reino de Dios» se vaya encarnando progresivamente en la actualización cotidiana del plan divino de salvación”⁹⁷.

Nos preguntamos ahora: ¿cómo aparecerá el Reino de Dios? L. Boff responde a esta pregunta: “Para la fe cristiana hay un criterio infalible, indicador de la llegada del reino: cuando los pobres son evangelizados, es decir, cuando la justicia empieza a llegar a los desheredados, a los desposeídos y oprimidos. Siempre que se restablezcan lazos de fraternidad, de concordia, de participación, de respeto a la dignidad inviolable del hombre..., empieza a brotar el

96 W. KASPER, “Jesús”, *o. c.*, 104.

97 J. A. FITZMYER, “El Evangelio según Lucas”, *o. c.*, 308.

reinado de Dios. Siempre que en la sociedad se establecen estructuras, que impiden al hombre explotar a otro hombre, que desmonten las relaciones señor-esclavo, que propicien una mayor igualdad..., está irrumpiendo la aurora del reinado de Dios⁹⁸. Ahora bien estas realidades de comunión y de liberación –como diremos más adelante– no son el Reino de Dios; son signos del Reino de Dios que es la comunión y liberación plenas y totales.

1.2.4. La Conversión y el Reino.

La venida del reino exige a todos convertirnos: porque Dios trae el reino, todos debemos convertirnos (cf. Mc 1,14-15). Esta conversión nos ha de llevar a hacer nuestras las palabras de Cristo y a realizarlas en nosotros y en nuestras vidas: “buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura” (Mt 6, 33).

J. Ratzinger escribe: “Lo primero y esencial es un corazón dócil, para que sea Dios quien reine y no nosotros. El Reino de Dios llega a través del corazón que escucha. Ése es su camino. Y por eso nosotros hemos de rezar siempre (...) La petición de un corazón dócil se ha convertido en petición de la comunión con Jesucristo, la petición de que cada vez seamos más «uno» con Él (cf. Ga 3,28). Es la petición del seguimiento verdadero, que se convierte en comunión y nos hace un solo cuerpo con Él” (*JdN*,181-182)⁹⁹.

1.2.5. Cuestiones vinculadas al Reino de Dios

A) La Iglesia y el Reino

- La Iglesia no es el Reino de Dios. Existe una relación indivisible entre la Iglesia y el Reino que no implica la identificación del Reino de Dios en su fase histórica con la Iglesia en su realidad visible y social. En efecto, no se debe excluir “la obra de Cristo y del Espíritu Santo fuera de los confines visibles de la Iglesia”¹⁰⁰.

Por su parte, la Congregación para la Doctrina de la fe afirma: “Al considerar la relación entre Reino de Dios, Reino de Cristo e Iglesia es necesario

98 L. BOFF, “El Padrenuestro”, *o. c.*, 82. Por su parte, el *Catecismo de la Iglesia Católica* sintetiza el significado de esta petición así: “la Iglesia tiene principalmente a la vista el retorno de Cristo y la venida final del Reino de Dios. También ora por el crecimiento del Reino de Dios en el «hoy» de nuestras vidas” (n. 2859).

99 G. Schneider lo ha expresado de modo penetrante: “rezar por el reino significa decir a Jesús: «¡Déjanos ser tuyos, Señor! Empápanos, vive en nosotros; reúne en tu cuerpo a la humanidad dispersa para que en ti todo quede sometido a Dios y Tú puedas entregar el universo al Padre, para que «Dios sea todo para todos» (1 Co 15,28)” (“El Padre de Jesús”, *o. c.*, 181-182).

100 Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, n. 18.

(...) evitar acentuaciones unilaterales. Como en el caso de «determinadas concepciones que intencionadamente ponen el acento sobre el Reino y se presentan como reinocéntricas, las cuales dan relieve a la imagen de una Iglesia que no piensa en sí misma, sino que se dedica a testimoniar y servir al Reino. Es una Iglesia para los demás, se dice, como Cristo es el hombre para los demás... Junto a unos aspectos positivos, estas concepciones manifiestan a menudo otros negativos. Ante todo dejan en silencio a Cristo: El Reino, del que hablan, se basa en un teocentrismo, porque Cristo, dicen, no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre. Por el mismo motivo, conceden privilegio al misterio de la creación, que se refleja en la diversidad de culturas y creencias, pero no dicen nada sobre el misterio de la redención. Además el Reino, tal como lo entienden, termina por marginar o menospreciar a la Iglesia, como reacción a un supuesto eclesiocentrismo del pasado y porque consideran a la Iglesia misma sólo un signo, por lo demás no exento de ambigüedad» (RMi 17). Estas tesis son contrarias a la fe católica porque niegan la unicidad de la relación que Cristo y la Iglesia tienen con el Reino de Dios¹⁰¹.

J. Ratzinger escribe a este respecto: “Se ha extendido en amplios círculos de la teología, particularmente en el ámbito católico, una reinterpretación secularista del concepto de «reino» que da lugar a una nueva visión del Cristianismo, de las religiones y de la historia en general, pretendiendo lograr así con esta profunda transformación que el supuesto mensaje de Jesús sea de nuevo aceptable. Se dice que antes del Concilio dominaba el eclesiocentrismo. Se proponía a la Iglesia como el centro del Cristianismo. Más tarde se pasó al cristocentrismo, presentando a Cristo como el centro de todo. Pero no es sólo la Iglesia la que separa, se dice, también Cristo pertenece sólo a los cristianos. Así que del cristocentrismo se pasó al teocentrismo y, con ello, se avanzaba un poco más en la comunión con las religiones. Pero tampoco se habría alcanzado la meta, pues también Dios puede ser factor de división entre las religiones y los hombres. Por eso es necesario dar el paso del reinocentrismo, hacia la centralidad del Reino. Éste sería, al fin y al cabo, el corazón del mensaje de Jesús, y ésta sería la vía correcta para unir por fin las fuerzas positivas de la humanidad en su camino hacia el futuro del mundo; «reino» significaría simplemente un mundo en el que reinan la paz, la justicia y la salvaguardia de la creación. No se trataría de otra cosa. Este «reino» debería ser considerado como el destino final de la historia. Y el auténtico cometido de las religiones sería entonces el

101 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, Madrid, Edice, 2000 n. 19.

de colaborar todas juntas en la llegada del «reino»... Por otra parte, todas ellas podían conservar sus tradiciones, vivir su identidad, pero, aun conservando sus diversas identidades, deberían trabajar por un mundo en el que lo primordial sea la paz, la justicia y el respeto de la creación” (*JdN*, 80-81).

¿Qué dice J. Ratzinger a estas teorías? “Esto suena bien: por este camino parece posible que el mensaje de Cristo sea aceptado finalmente por todos sin tener que evangelizar las otras religiones (...) Pero examinando más atentamente la cuestión, uno queda perplejo: ¿Quién dice lo que es propiamente la justicia? ¿Cómo se construye la paz? A decir verdad, si se analiza con detenimiento el razonamiento en su conjunto, se manifiesta como una serie de habladurías utópicas, carentes de contenido real, a menos que el contenido de estos conceptos sea en realidad una cobertura de doctrinas de partido que todos deben aceptar. Pero lo más importante es que por encima de todo destaca un punto: Dios ha desaparecido, quien actúa ahora es solamente el hombre. El respeto por las «tradiciones» religiosas es sólo aparente. En realidad, se las considera como una serie de costumbres que hay que dejar a la gente, aunque en el fondo no cuenten para nada. La fe, las religiones, son utilizadas para fines políticos. Cuanta sólo la organización del mundo. La religión interesa sólo en la medida en que puede ayudar a esto. La semejanza entre esta visión postcristiana de la fe y de la religión con la tercera tentación de Jesús (*JdN*, 63-70) resulta inquietante” (*JdN*, 81-82).

- La Iglesia está vinculada con el Reino de Dios. Esta vinculación se fundamenta en diversas razones:

- La Iglesia es “sacramento, esto es, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1); ella es, por lo tanto, signo e instrumento del Reino: llamada a anunciarlo y a instaurarlo. Por otro lado, la Iglesia es el pueblo reunido por la unidad del Padre, de Hijo y de Espíritu Santo; ella es, por lo tanto, el “reino de Cristo, presente ya en el misterio, constituyendo, así, su germen e inicio” (LG 5).

La Iglesia tiene como misión: “anunciar el Reino de Cristo y de Dios, establecerlo en medio de todas las gentes, propagarlo en toda la tierra para gloria de Dios Padre” (AA 2); “el pueblo mesiánico tiene por fin dilatar más y más el Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que al final de los tiempos Él mismo también lo consuma, cuando se manifieste Cristo, vida nuestra” (LG 9); al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiples ayudas, sólo pretende una cosa: “el advenimiento del Reino y la salvación de toda la comunidad” (GS 45); es instrumento del Reino de Dios ya que “contribuye a difundir el Reino de la justicia y del amor” (GS 76).

- ¿Cómo hace presente la Iglesia el Reino en este mundo?

– Celebrando los sacramentos que nos hacen participar por anticipación en la plenitud del Reino,

– Ofreciendo los signos privilegiados del Reino: “la libertad ante todo lo que limita y encierra en un universo cerrado sobre sí mismo; la obediencia a Jesucristo para que sea reconocido su señorío; la pobreza que anuncia que, en el Reino, las relaciones entre los hombres están fundamentadas sobre el ser y no sobre el tener; la virginidad que es signo de la liberación y de la universalización del amor; la contemplación que es signo de lo absoluto de Dios”¹⁰².

Los creyentes somos invitados a ofrecer aquellos signos que hagan visible el Reino de Dios como suprema liberación y comunión. Cada vez que amamos a los demás, perdonamos a los que nos han ofendido, sembramos esperanza en el corazón humano, acogemos a los inmigrantes, compartimos nuestro pan con los hambrientos, visitamos a los enfermos y a los encarcelados, tendemos puentes de comunión entre todos... estamos poniendo signos del Reino de Dios...

¿Qué valor tienen estos signos para el Reino de Dios? “La Iglesia reconoce que los esfuerzos realizados por la liberación y promoción de los hombres y de los pueblos tienen un valor para el reino de Dios: toda liberación realizada por los hombres, cristianos o no, toda comunión realizada entre los hombres y pueblos, son promesas, signos del Reino, el cual es liberación última y comunión universal”. Además, “la Iglesia denuncia el carácter limitado, provisional de esta liberación y de esta comunión fraterna. Ella los relativiza, lo que no es relativizar el compromiso de los hombres que han trabajado en esta liberación ya que lo que se ha realizado es promesa del Reino. Finalmente, la denuncia del carácter limitado de la liberación y de la comunión establece «una ruptura instauradora» (P. Certeau), es decir, que ella abre a otro sentido que debe venir, pone en estado de acogida de una liberación vivida de otra forma y de otra forma de comunión”¹⁰³.

Trabajar y construir el Reino. Juan Pablo II hace un discernimiento que agradecemos: “trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma. Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. En resumen, el reino de Dios es la manifestación y la realización de su designio de salvación en toda su plenitud”¹⁰⁴.

102 R. COFFY, “Eglise – Sacrement” en *Église, signe de salut au milieu des hommes. Reports presentes à l’Assemblée plénière de l’Episcopat français. Lourdes 1971*, Paris, Le Centurion, 1972, 38.

103 *Ib.*, 42.

104 JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, n. 15.

B) El Reino de Dios y la Eucaristía

En la espera y esperanza de poder contemplar y habitar un día “los cielos nuevos y la nueva tierra”, participamos en el banquete eucarístico que nos da las arras de la futura gloria y la fuerza necesaria para seguir caminando por este mundo hacia la Casa del Padre donde Dios nos hará sentar en torno a la mesa del banquete eterno del Reino que Él tiene preparado para los que lo aman (cf. Lc 22,28-30). El *Catecismo de la Iglesia Católica*, al comentar esta petición, une dos perspectivas: “La Iglesia tiene principalmente a la vista el retorno glorioso de Cristo y la venida final del Reino de Dios. También ora por el crecimiento del Reino de Dios en el «hoy» de nuestras vidas”¹⁰⁵.

C) El Reino de Dios y el progreso humano

Orar para que el reino de Dios llegue no implica dar la espalda a los problemas del mundo. El orante, que suplica al Padre la venida de su Reino, no se desentiende de los problemas que tiene planteados la humanidad sino que trabaja y se esfuerza por el progreso integral, por la cultura liberadora, por la paz, por la justicia, por la libertad para todos los hombres y pueblos del mundo. “Discerniendo según el Espíritu, los cristianos deben distinguir entre el crecimiento del Reino de Dios y el progreso de la cultura y la promoción de la sociedad en las que están implicados. Esta distinción no es una separación. La vocación del hombre a la vida eterna no suprime, sino que refuerza su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para servir en este mundo a la justicia y a la paz”¹⁰⁶.

1.3. “Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo” (Mt 6,10)

A la petición de la venida del Reino de Dios, sigue en el evangelio de San Mateo el ruego de que se cumpla la voluntad del Padre. San Lucas la omite; aunque algunos manuscritos la sustituyen por esta otra: “Haz venir a tu Santo Espíritu”. El Espíritu Santo es amor y fuerza de Dios. El reino de Dios llega, la voluntad de Dios se cumple, cuando el Espíritu, que es amor, se derrama sobre los hombres. J. Ratzinger escribe: “En las palabras de esta petición aparecen dos cosas: existe una voluntad de Dios con nosotros y para nosotros que debe convertirse en el criterio de nuestro querer y de nuestro ser. Y también la característica del «cielo» es que allí se cumple indefectiblemente la voluntad de Dios o, con otras palabras, que allí donde se cumple la voluntad de Dios, está el cielo” (*JdN*, 182).

105 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2859.

106 *JdN*, n. 2820.

1.3.1. Significado de las palabras de esta petición

A) Hágase

Rezar “hágase tu voluntad” no es una oración de resignación sino una invocación llena de confianza y esperanza dirigida al Padre para que se realice su voluntad ya que es lo mejor que nos puede acontecer siempre.

B) Como en el cielo así en la tierra

La Escritura santa nos dice que los ángeles del cielo y los santos cantan la gloria de Dios y cumplen su voluntad (cf. Sal 103, 19-21; Ap 1,4-7). Pedimos ahora que en la tierra Dios sea glorificado y enaltecido por la libre adoración de los hombres y que se cumpla su santa voluntad, como acontece en el cielo. J. Ratzinger escribe: “La característica del «cielo» es que allí se cumple indefectiblemente la voluntad de Dios (...) La esencia del cielo es ser una sola cosa con la voluntad de Dios, la unión entre voluntad y verdad. La tierra se convierte en «cielo» si y en la medida en que en ella se cumple la voluntad de Dios, mientras que es solamente «tierra», polo opuesto al cielo, si y en la medida en que se sustrae a la voluntad de Dios” (*JdN*, 182-183).

C) Tu voluntad

¿Qué es la voluntad de Dios? ¿Cómo la reconocemos y cumplimos?

J. Ratzinger responde con profundidad y lucidez a esas preguntas que él se plantea diciendo que las Escrituras manifiestan que el hombre, en lo más íntimo de su conciencia, “conoce la voluntad de Dios, que hay una comunión de saber con Dios profundamente inscrita en nosotros, que llamamos conciencia (cf. Rm 2,15). Pero las Escrituras saben también que esta comunión en el saber con el Creador, que Él mismo nos ha dado al crearnos «a su imagen», ha sido enterrada en el curso de la historia; que aunque no se ha extinguido del todo, ha quedado cubierta de muchos modos” (*JdN*, 183). Ante esta situación, Dios no nos ha abandonado, sino que “nos ha hablado de nuevo en la historia con palabras que nos llegan desde el exterior, ayudando a nuestro conocimiento interior que se había nublado demasiado. El núcleo de estas «clases de apoyo» de la historia, en la revelación bíblica, es el Decálogo (...) que (...) no ha quedado abolido o convertido en «ley vieja», sino que (...) ulteriormente desarrollado, resplandece con mayor claridad en toda su profundidad y grandeza” (*JdN*, 183).

Tengamos presente que las palabras del Decálogo no son “algo impuesto al hombre desde fuera. Son –en la medida en que somos capaces de percibir las– la revelación de la naturaleza misma de Dios y, con ello, la explicación de la verdad de nuestro ser (...). Como nuestro ser proviene de Dios, podemos ponernos en camino hacia la voluntad de Dios a pesar de todas las inmundicias que nos lo impiden. Esto es precisamente lo que indicaba el Antiguo Testamento con el

concepto de «justo»: vivir de la palabra de Dios y, así, de la voluntad de Dios, entrando progresivamente en sintonía con esa voluntad” (*JdN*, 183-184).

Contemplemos al mismo Jesús con Benedicto XVI que afirma: “cuando Jesús nos habla de la voluntad de Dios y del cielo, en el que se cumple la voluntad de Dios, está diciendo que todo esto tiene que ver con Él: y en concreto con su misión personal” (*JdN*, 184). Veamos algunos textos bíblicos: “«Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió» (Jn 4,34). Esto significa: ser una sola cosa con la voluntad del Padre es la fuente de la vida de Jesús. La unidad de voluntad con el Padre es el núcleo de su ser en absoluto” (*JdN*, 184). Sigamos meditando las palabras de J. Ratzinger: “En la petición del Padrenuestro percibimos en el fondo, sobre todo, la apasionada lucha interior de Jesús durante su diálogo en el monte de los Olivos: «Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz; pero no sea como yo quiero, sino como quieres tú». «Padre, si no es posible que pase sin que yo lo beba, hágase tu voluntad» (Mt 26,39.42). Sobre esta oración de Jesús, en la que Él nos deja mirar en su alma humana y en su hacerse «una» con la voluntad de Dios, tendremos que volver todavía cuando tratemos de la pasión de Jesús. Otro texto impresionante es el de la Carta a los Hebreos que afirma: «Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo. Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: «He aquí que vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad»” (Hb 10,5-7) (*JdN*, 185). Jesús resume y recapitula toda su existencia con esas palabras sobrecogedoras.

Sigamos contemplando con fe y amor a Jesús de la mano de Benedicto XVI, tan buen mistagogo. Descubriremos y aprenderemos que Él es “el cielo” en el sentido más profundo y auténtico. En efecto “Él es precisamente en quien, y a través de quien, se cumple plenamente la voluntad de Dios. Mirándole a Él, aprendemos que por nosotros mismos no podemos ser enteramente «justos»: nuestra voluntad nos arrastra continuamente lejos de Dios, para convertirnos en mera «tierra». Cristo, en cambio, nos atrae hacia sí, nos acoge dentro de Él y, en la comunión con Él, aprendemos también la voluntad de Dios” (*JdN*, 182-186).

1.3.2. Significado de esta petición del Padrenuestro

J. Ratzinger escribe: “En esta tercera petición del Padrenuestro pedimos en última instancia acercarnos cada vez más a Él, a fin de que la voluntad de Dios prevalezca sobre la fuerza de nuestro egoísmo y nos haga capaces de alcanzar la altura a la que hemos sido llamados” (*JdN*, 185-186).

El orante, al hacer esta petición, se limita, en el fondo, a presentar al Padre con humildad y sencillez, con modestia y confianza, su gran deseo: que se cumpla la voluntad de Dios. Y lo pide dejando en sus manos la realización de este deseo pues sabe que es Dios mismo quien realiza su voluntad. El orante

pide que se realice en nosotros su designio de salvación; que se manifieste como Señor de nuestra vida; que no nos deje sucumbir en la idolatría; que nos conceda la gracia de poder colaborar con Él en la realización de su designio de salvación de la humanidad y que nunca lo frustremos ni nos opongamos a él. J. R. Flecha escribe a este respecto: “El cristiano que reza «hágase tu voluntad» sabe que, lejos del activismo prometeico y del pietismo evasivo, ha de intentar orar y actuar para que la voluntad de Dios amanezca sobre el horizonte de la historia”¹⁰⁷.

El orante sabe que no basta conocer la voluntad de Dios y decirla; hay que hacerla ya que “no todo el que me dice: «¡Señor, Señor!», entrará en el reino de Dios, sino el que hace la voluntad de mi Padre celestial” (Mt 7, 21). No basta con realizar muchos ritos, ni ofrecer muchos sacrificios, ni decir muchas plegarias, ni cantar muchos himnos; es necesario conocer la voluntad del Padre, interiorizarla, identificarnos con ella y realizar lo que nos pida el Señor. Todos sabemos que no podemos hacer la voluntad de Dios con nuestras propias fuerzas sino que necesitamos el auxilio de Dios como nos dice la Carta a los Hebreos: “Que el Dios de la paz os disponga con toda clase de bienes para cumplir su voluntad, realizando Él en nosotros lo que es agradable a sus ojos, por medio de Jesucristo” (Hb 13, 21). Tengamos confianza pues “Dios es el que hace posible en nosotros el querer y el obrar que sobrepasan la buena voluntad” (cf. Flp 2, 13).

Cuando el orante reza “hágase tu voluntad” ha de escuchar en lo más profundo de su alma el clamor de los pobres, de los excluidos, de los abandonados... No podemos rezar esta oración si al rezarla no nos sentimos interpelados y conmovidos por el grito de millares de seres humanos humillados, despreciados, oprimidos, empobrecidos, desesperanzados... Nuestra oración ha de estar llena de estos rostros¹⁰⁸. Cuando el orante eleva esta petición al Padre, sabe que no puede quedarse con los brazos cruzados, en una actitud pasiva, indiferente, ante los problemas del mundo, ante los nuevos crucificados de la historia. El orante ha de entregar su vida para que otros tengan vida.

107 J. R. FLECHA, “Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo”, en “Abba”, o. c., 118.

108 B. PARERA, *Hágase tu voluntad*, Madrid, BAC, 1987, 7-8.

LOS DISCÍPULOS

FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA
*Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
y Universidad de Murcia*

RESUMEN

El capítulo sobre el Discipulado del libro *Jesús de Nazaret* se funda en el texto de Marcos 3,13-19. Se divide en estos apartados: elección, convivencia y misión del Reino para curar y expulsar demonios, los doce y demás discípulos; al final se trata a las mujeres como seguidoras de Jesús y la oración como experiencia fundamental del discipulado. Nosotros respetamos esta división, y comentamos o ampliamos o contextualizamos las afirmaciones más importantes. También tenemos en cuenta las referencias a la vida y actividad de los discípulos de Jesús en los demás capítulos del libro, sobre todo el de la Bienaventuranzas.

Palabras clave: Jesús de Nazaret, Discípulos, los Doce.

ABSTRACT

The chapter about the Disciples from the book *Jesus of Nazareth* is based on the Gospel by Mark 3: 13-19. It is divided into the following sections: election, life together and the Kingdom's mission related to curing and expelling demons, the twelve and other disciples. Finally, it deals with Jesus Christ's female followers and also praying as the disciples' fundamental experience. We are respectful of that division. Moreover, we comment, widen and put in context the most important statements. Besides, we take into account all references made in the other chapters on the lives and activities of Christ's disciples, mainly those made in the text containing the Beatitudes.

Key words: Jesus of Nazareth, Disciples, the Twelve.

INTRODUCCIÓN

El capítulo de “Los discípulos” es el sexto de la primera parte del Jesús de Nazaret (Madrid 2007, 207-221) que ha escrito Benedicto XVI. Previamente ha expuesto el bautismo y las tentaciones, el Sermón de la montaña, etc., y estos temas tienen relación con los discípulos en la medida en que aportan elementos fundamentales para comprender la vida del discipulado. De hecho el Papa los supone en la exposición de este capítulo, aunque no los relacione explícitamente.

El Papa comenta el texto de Marcos 3,13-19 y lo divide en cuatro apartados, con un preámbulo y dos temas finales sobre las mujeres y la oración. Nosotros respetamos esta división, y comentamos o ampliamos o contextualizamos las afirmaciones más importantes.

I. PREÁMBULO

El capítulo se inicia con la comprobación de la existencia de la “nueva familia” de Dios que de una manera paulatina Jesús forma a lo largo de su ministerio. Integra en la nueva familia a los pecadores, que come con ellos (cf. Mc 2,16), a los publicanos (cf. Mt 11,19), a las prostitutas (cf. Mt 21,32; Lc 7,34), a los pobres y afligidos (cf. Q/Lc 6,20-21; Mt 5,1-4.6), a los oprimidos por cualquier causa y a los niños (cf. Mc 9,33-37), a los que no cuentan para la sociedad, como las mujeres y los soldados (cf. Mt 8,5-13), etc. Marcos lo resume con la siguiente frase: “De médico no tienen necesidad los sanos, sino los enfermos. No vine a llamar a los justos, sino a los pecadores” (2,17par). Esta familia es universal al establecer la comunión con él (Jesús, 207), comunión que se funda en el cumplimiento de la voluntad del Padre: “Fueron su madre y sus hermanos, se detuvieron fuera y le enviaron un recado llamándolo. La gente estaba sentada en torno a él y le dicen: Mira, tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan. Él les respondió: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y mirando a los que estaban sentados en círculo alrededor de él, dice: Mirad, mi madre y mis hermanos. Pues el que cumpla la voluntad de mi Padre del cielo, ése es mi hermano y hermana y madre” (Mc 3,33-35par).

La nueva familia se estructura a partir del grupo de discípulos más cercanos a Jesús. Ratzinger los llama los “Doce apóstoles”, sin entrar en la discusión del origen y evolución del término (Jesús 207). “Apóstol” se une a la tradición judeohelenista cristiana (cf. Hech 6,1; 9,29; 11,20) y a los escritos de Pablo y se desarrolla en contraste con la tradición de la comunidad de Santiago sita en Jerusalén (cf. 1Cor 15,7). Pablo lo usa para definir su misión: “apóstol de los

paganos” (cf. Rom 1,1; 11,13). Apóstol es el enviado por Dios (cf. 1Cor 12,28), o por Cristo directamente (cf. Gál 1,1) o por medio de su comunidad (cf. Hech 13,1-2; Filp 2,25), para realizar una misión. Lucas entiende como apóstoles en los Hechos a los que dirigen una iglesia, como la de Jerusalén. Y nombra a Pablo y Bernabé como apóstoles (cf. Hech 14,4.14). Pablo distingue a los Doce de los apóstoles (cf. 1Cor 15,3-7), si bien designa como tales a dos de los Doce, Pedro (cf. Gál 1,17-19) y Juan (cf. Gál 2,1-10). Con el tiempo, quizás ya en la tercera generación cristiana, se transforma la función misionera del apóstol en la defensa y la protección de la vida, doctrina y organización cristiana de las comunidades que a estas alturas se extienden por todo el Imperio. Para salvaguardar la unión de las comunidades fundadas por los apóstoles con Jesús, Marcos identifica a los Doce con ellos. Así hace hincapié en la relación del origen de las comunidades con aquel grupo histórico que acompañó a Jesús por Galilea predicando el Reino a los judíos (cf. Mc 3,14; 6,30). Entonces es lógico que el texto que comentamos afirme: “Jesús llama a un núcleo de íntimos particularmente elegidos por él, que continúan su misión y dan orden y forma a esa familia” (Jesús 207). Por otra parte, aunque Mateo (cf. 10,2) y Lucas siguen a Marcos en la elección (cf. Lc 6,13) y misión (cf. Lc 9,10) de los Doce “apóstoles”, al ir a sustituir a Judas por Matías Pedro pone como condición haber convivido con Jesús en la línea de los Sinópticos (condición que no se da en Pablo) y ser testigo de su resurrección (cf. Hech 1,21).

II. ELECCIÓN

“Subió a la montaña, fue llamando a los que él quiso y se fueron con él” (Mc 3,13). El texto recoge tres temas muy entrañables en la tradición bíblica: la montaña, la oración y la iniciativa de Jesús en la elección.

El primero subraya la tradición de las religiones de situar a Dios en lo “más alto”, porque los lugares más altos de la tierra están más cerca del cielo, que en la cosmología antigua es donde se piensa que Dios tiene su sede. Por consiguiente, en lo “más alto” se manifiesta Dios. Moisés se encuentra con Yahvé en el monte Sinaí o en el Horeb, en el que se revela como Dios de Israel, pacta la Alianza y lo elige como pueblo suyo (cf. Éx 3,1; 19; Dt 1; Núm 3). En el monte Carmelo se relaciona Elías con Yahvé (cf. 1Re 18) y en el monte Sión, sito en el lugar más alto de Jerusalén, es donde Dios pone su morada para Israel (cf. Sal 2,6; 48,11). También en la montaña se relata la transfiguración de Jesús y la revelación de su filiación divina; Jesús es el Hijo de Dios, al que hay que creer y cuya doctrina se debe seguir (cf. Mc 9,2-13par). Mateo hace subir a Jesús a un monte para dictar las enseñanzas fundamentales sobre el Reino (Sermón del Monte, Q/Mt

5,1-7,29), y cuando envía a sus discípulos a la misión de evangelizar a todos los pueblos prometiéndoles su presencia a lo largo del tiempo (cf. Mt 28,16-20).

Aunque haya que encaramarse a la cima de un monte para relacionarse con Dios, Jesús cumple la tradición de su pueblo que se comunica con Dios en cualquier lugar. Los Evangelistas señalan las situaciones y las ocasiones en las que ora. Lucas, el más prolijo en resaltar esta actitud orante, escribe que “se dirigió según costumbre al monte de los Olivos” (Lc 22,39). Es un hábito propio de su familia de hondas raíces religiosas (cf. Lc 2,1-52; 4,6) y que revela al ir a la sinagoga “según su costumbre” (Lc 4,16). Jesús ora en cualquier sitio, según las circunstancias de su ministerio: solo y en un lugar apartado (cf. Mc 1,35; 6,46par; Lc 9,18), en el monte (cf. Lc 9,28), en la explanada del templo (cf. Jn 12,27-28), en la cruz (cf. Mc 4,33par; Lc 23,46), rodeado de sus discípulos (cf. Q/Lc 11,2-4; Mt 6,7-13) o de la gente que le sigue (cf. Q/Lc 10,21-22; Mt 11,25-27; Jn 11,41-42). Sobre todo practica los tres tiempos de la oración judía. Reza por la mañana (cf. Mc 1,35; Lc 10,26-27), al mediodía durante la ofrenda del sacrificio en el templo (cf. Mt 6,5) y por la noche antes de ir a dormir (cf. Mc 6,46; Lc 6,12). Recita la confesión de fe de Israel, el Shemá (cf. Lc 10,26-27; Mt 12,29-30) y cumple con su familia y sus discípulos las fiestas preceptivas de Israel. Su oración se apoya en los principios de la piedad judía: bendición, alabanza y súplica, todo ello fundado en la actitud de entrega y confianza filial en Dios. Lucas resalta la oración de Jesús en las situaciones importantes de la proclamación del Reino, como es el caso que nos ocupa: la elección de los Doce (6,12); pero además lo hace en el bautismo (3,21), la declaración de Pedro sobre su mesianismo (9,20), las predicciones de su pasión (9,22), la transfiguración (9,28), la última cena (22,32), la agonía en el monte de los Olivos (22,41) y en la cruz momentos antes de morir (23,46) (Martínez Fresneda, 423).

Por último, Dios elige a su pueblo (cf. Dt 7,6-7) y a los que envía con una misión concreta para que Israel camine bajo su voluntad (cf. Dt 17,15; Núm 17,15-25; etc.). También Jesús elige a algunos de entre la gente que le escucha para que le acompañen en la proclamación del Reino. Escribe Ratzinger: ““Llamó a los que quiso”. Uno no puede hacerse discípulo por sí mismo, sino que es el resultado de una elección de la voluntad del Señor basada, a su vez, en su unidad con la voluntad con el Padre” (Jesús 209). En los Evangelios hay dos formas de incorporarse al discipulado de Jesús. En la primera es Jesús quien toma la iniciativa y llama para seguirle. Según Marcos, Jesús, después de anunciar la inminente llegada del Reino (cf. Mc 1,14-15), elige dos parejas de hermanos: Simón y Andrés, Santiago de Zebedeo y Juan (cf. Mc 1,16-20), que crean una pequeña comunidad cuando comunica el sentido de su misión al imponerse a los dominados por el diablo, sanando a los enfermos y enseñando con autoridad (cf. Mc 1,21-38). A renglón seguido, el Evangelista relata las

primeras controversias que sostiene con sus adversarios (cf. Mc 2,1-3,6). En la segunda disputa, referida a su participación en las comidas con los recaudadores y los pecadores, coloca como prólogo la llamada que hace a un publicano: “Al pasar, vio a Leví de Alfeo, sentado junto al banco de los impuestos, y le dice: Sígueme. Se levantó y lo siguió” (Mc 2,14-15). Jesús dirige la mirada a Leví como expresión de una decisión ya tomada con anterioridad, como sucede con Simón, Andrés, Santiago y Juan, y la respuesta es automática: el abandono inmediato de sus quehaceres para seguirle. Por el contrario, la invitación que hace Jesús a un hombre para que se integre en el discipulado no obtiene una respuesta positiva (cf. Mc 10,17-22par): que según Mateo es un “joven rico” (Mt 19,20) y según Lucas un hombre “importante” (Lc 18,18).

El evangelio de Juan cuenta que el origen del discipulado también acontece en el entorno de Juan Bautista: “Los fariseos se enteraron de que Jesús ganaba más discípulos y bautizada a más que Juan” (Jn 4,1). La composición de la escena en la que el Bautista, como precursor del Mesías, señala a Jesús como “cordero de Dios” (Jn 1,35-51), hace que sea el mismo Juan quien indique seguirle, lo que suscita una reacción en cadena que termina en la creación del primer grupo de discípulos: Andrés, Simón, Felipe, al que expresamente le dice “sígueme” (Jn 1,43), Natanael y un discípulo desconocido. Jesús revela la función a Simón con el nombre simbólico de “roca” (cf. Jn 21,15-19) y a Natanael lo identifica como un “israelita de verdad” (Jn 1,47) en cuanto representa a los judíos que se le adhieren y reciben la bendición de Dios, a diferencia de Jacob que, con engaño, obtiene la bendición de su padre Isaac (cf. Gén 27,35).

La segunda manera de pertenecer al discipulado es cuando la iniciativa proviene del candidato, aunque Jesús impone unas condiciones para configurar el seguimiento a partir de la misión, excluyendo las previsiones que ha tomado el posible discípulo. Se acentúa, por consiguiente, la incondicionalidad que entraña integrarse en el círculo de Jesús y, además, no hay oportunidad para detener o retrasar el seguimiento (cf. Q/Lc 9,57-60; Mt 8,18-22). Por su parte, Lucas añade otro cuadro vocacional dentro de su perspectiva sobre la constancia (cf. Lc 8,15) y tomando como referencia la llamada de Elías a Eliseo (cf. 1Re 19,19-21): “Te seguiré, Señor, pero primero déjame despedirme de mi familia. Jesús le replicó: Uno que echa mano al arado y mira atrás no es apto para el Reino de Dios” (Lc 9,61-62).

III. ESTILO DE VIDA Y MISIÓN DE LOS DOCE

“Nombró a doce [a quienes llamó apóstoles] para que convivieran con él y para enviarlos a predicar” (Mc 3,14). El texto trata los tres temas que trans-

mite el verso evangélico: el número 12, y la doble misión de estar con Jesús y enviarlos a predicar el Reino. El número “doce” se relaciona con las doce tribus de Israel (Núm 26,4-56), las que conforman el pueblo elegido de Dios, y corresponde a los doce hijos de Jacob (cf. Gén 29,31-30,24). Por ello el sumo sacerdote lleva doce piedras preciosas en el pectoral; cada piedra contiene grabado el nombre de una tribu (cf. Éx 39,14). Moisés también puso doce piedras representado a los doce tribus junto al altar que hizo en el Sinaí para celebrar la Alianza (cf. Éx 24,4). Como en Israel, los “doce” “son presentados como los padres fundadores de este pueblo universal que tiene su fundamento en los Apóstoles” (Jesús 209).

1º Tres razones se aducen para “estar con” Jesús, para pasar de una comunión exterior, propia de la gente que le escucha, a otra comunión más personal: entablar relaciones con él es entender su función mesiánica (cf. Mt 16,13-16); es conocer su unión con el Padre (cf. Jn 17,22); y tiene la finalidad de ser testigos de su vida y obra, condición que pone Pedro para nombrar el sustituto de Judas (cf. Hech 1,8.21).

a. Pero “estar con” Jesús lleva consigo aprender a relacionarse entre sí como él se relaciona con ellos. La razón de fondo es que los comportamientos y las actitudes que mantengan son decisivos para hacer creíble la misión; su convivencia encarna la relación nueva que Dios ha establecido con los hombres. Marcos trae el texto en el que se relata la petición que hace a Jesús la madre de Santiago y Juan para que ocupen los puestos de honor en el Reino futuro (cf. Mc 10,35-45 par). Esto motiva la protesta de los diez discípulos restantes. Jesús zanja la cuestión sustituyendo el poder y la ambición, que es la norma de las relaciones en los grupos humanos, por el servicio mutuo, que es el que debe prevalecer entre los Doce (cf. Mc 10,42-44; Mc 9,33-37). Y termina con esta sentencia: “Pues este Hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos” (Mc 10,45). El servicio puede llevar, además de la destrucción de la soberbia, que separa y enfrenta a los humanos, a dar la vida. Si el servicio proviene del amor, entonces se trueca en salvación de aquellos a los que sirve. “Rescatar” es liberar por dinero de la pena de muerte, hacer recuperar una tierra perdida, devolverle la libertad a un pobre vendido como esclavo. Se trata de las repercusiones humanizantes de unas relaciones de amor concretadas como servicio y entrega mutuos. Un ejemplo emblemático de esta actitud lo relata el cuarto Evangelio: “[Jesús] se levanta de la mesa, se quita el manto, y tomando una toalla, se la ciñe. Después echa agua en una jofaina y se puso a lavarles los pies a los discípulos y a secárselos con la toalla que llevaba ceñida [...] Pues si yo [...] os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros mutuamente los pies” (Jn 13,4-5.14). Que la fraternidad viva en un ambiente de concordia es posible en la medida en que contemple la vida como servicio

mutuo. Así dará un sabor nuevo a la existencia, porque hace presente el Reino y es una alternativa real a las relaciones que se establecen entre los hombres por el poder, la ambición y los intereses espurios.

b. Si el servicio es el tipo de relación que deben establecer los discípulos entre sí, dicho servicio se enmarca en la confianza extrema en Dios, que cuida a sus mensajeros con su providencia. Por eso dice expresamente Jesús cuando los envía a expulsar demonios y curar enfermedades como signo de la presencia del Reino: “No toméis nada para el camino: ni bastón, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni dos túnicas. En la casa en que entréis permaneced hasta que os marchéis. Si no os reciben, al salir de la ciudad sacudíos el polvo de los pies como prueba contra ellos” (Lc 9,1-2). La misión, que se realiza en la itinerancia, lleva consigo como signo fundamental una vida dependiente de Dios, que no de las cosas. Por eso Jesús exige a los que le siguen más de cerca la renuncia a la familia, al yo, al trabajo: “Pedro entonces le dijo: Mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido” (Mc 10,28par). Y Jesús enumera lo que implica ese todo: “El que deje casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o campos por mí y por la buena noticia...” (Mc 10,29par). La fuente “Q” expone así estas exigencias. Primera: “El que no odia a su padre y a su madre no puede ser discípulo mío, y el que no odia a su hijo y a su hija no puede ser discípulo mío” (Q/Lc 14,26; Mt 10,37); segunda: “El que no toma su cruz y viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío” (Q/Lc 14,27; Mt 10,38); tercera: “... quien no renuncie a sus bienes no puede ser discípulo mío” (Lc 14,33).

En primer lugar, la renuncia a la familia se debe entender como subordinación a las exigencias del Reino. “Odiar” los vínculos familiares no manifiesta el sentido antropológico actual, sino se refiere al valor familiar, fundamento de la sociedad, y que se explica mejor con la palabra fidelidad. No es posible pensar que Jesús, que manda amar a los enemigos (cf. Q/Lc 6,27; Mt 5,44), obligara a sus seguidores a rechazar la relación fundamental humana que da origen a la vida y está contemplada en los Mandamientos que él defiende (cf. Éx 20,12; Mc 10,19par). Aquí no se trata de vínculos afectivos, sino de prioridades en las fidelidades y obediencias de las instituciones sociales. “Amar” y “odiar” se traducen por fidelidad o infidelidad. Y cortar la relación familiar adquiere carácter simbólico con la afirmación de que hay eunucos que son tales por el Reino de los cielos (cf. Mt 19,12) (Guijarro Oporto, *Fidelidades* 297-309). Tal exigencia imposibilita al discípulo la formación de la familia tradicional para insertarse en la nueva familia de Dios. Con ello señala de nuevo la naturaleza absoluta de su entrega que demanda el Reino. Aunque Jesús relaciona esto con la iniciativa gratuita de Dios para sus elegidos, como lo ha afirmado con la defensa de los pequeños (cf. Q/Lc 10,21; Mt 11,25) y de los mismos discípulos (cf. Mc 4,14par). En este sentido, quizás, está hablando de su propia experiencia perso-

nal: "... hay quienes se han castrado por el Reino de Dios. El que pueda con ello que lo acepte" (Mt 19,12).

En segundo lugar, la cruz concreta la forma del seguimiento a Jesús. Negarse a sí mismo y tomar la cruz (cf. Mc 8,34) es prescindir de uno mismo, de su yo. Y se prescinde para tomar la cruz. La cruz hace referencia directa a la cruz personal que simboliza el sufrimiento diario que entraña el testimonio del Reino. Lucas hace esta acotación a Marcos: "Quien quiera seguirme, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz cada día y venga conmigo" (Lc 9,23). El hecho de seguir a Jesús lleva consigo la renuncia de sí para aceptar las cargas del nuevo estilo de vida y asumir, si es el caso, el destino de dolor y sufrimiento de Jesús. Es lo que significa la cruz como muerte horrible aplicada a los rebeldes políticos que con frecuencia contemplan los judíos en Palestina bajo la ocupación romana: un cuerpo desnudo fijado al madero perdiendo la vida entre horribles dolores.

Por consiguiente, renunciar a uno mismo es demoler los cimientos sobre los que se alza la vida en el ámbito familiar, religioso y social. Prescindir de estas bases tiene la finalidad de que aflore la debilidad personal sobre la que Dios pueda colocar la roca (cf. Q/Lc 6,47-49; Mt 7,24-27), la historia de Jesús, para construir la vida nueva a la que lleva el seguimiento. Renunciar a uno mismo supone cambiar la clave de la afirmación personal que da el poder personal y social, y dejarse invadir por el Dios de la bondad para que la existencia respire dicha bondad. La bondad, que para el discípulo se sacramentaliza en el servicio, recrea la vida, con lo que surge la oportunidad para insertar en la sociedad a los marginados por cualquier causa. Y todo esto requiere sufrimiento.

En tercer lugar, renunciar al trabajo deja al discípulo sin medios para vivir, pero Dios siempre responde a quien le sirve con el don del "pan necesario" (Q/Lc 11,3; Mt 6,11). Por eso manda a los discípulos a la misión sin la preocupación de llevar moneda alguna para su sustento, ni vestido para cubrirse, ni sandalias para calzarse, ni bastón para defenderse. Esta vida sin seguridad y protección, que reproduce lo que él experimenta de sí mismo (cf. Q/Lc 9,57-58; Mt 8,18-20; EvT 86), simboliza que el único soporte vital es el Dios del Reino. Más tarde la comunidad cristiana establecerá la renuncia a todo lo que se posee: "... quien no renuncie a sus bienes no puede ser discípulo mío" (Lc 14,33), y dar todo el dinero a los pobres: "Vended vuestros bienes y dad limosna. Procuraos bolsas que no envejezcan, un tesoro inagotable en el cielo, donde los ladrones no llegan ni los roe la polilla" (Lc 12,33).

El Papa escribe en el capítulo de las "Bienaventuranzas" la importancia de la pobreza en la Iglesia cuando comenta la primera: "Bienaventurados los pobres [de espíritu, Mt 5,3], porque el Reino de Dios les pertenece" (Lc 6,20). En tiempos de Jesús, la renuncia de todos los bienes venía impuesta también

por una expectativa de la llegada inminente del Reino, además de la exclusiva dependencia de Dios. Sin embargo, cuando la comunidad cristiana se expande por el Imperio se siente la necesidad de cambiar la exigencia de Jesús. Lucas es testigo de esto: “Pues ahora quien tenga bolsa lleve también alforja, quien no la tiene, venda el manto y compre una espada” (22,36).

El Papa mantiene la religación del discípulo a Dios como Jesús. Por eso escribe: “La Iglesia en su conjunto debe ser consciente de que ha de seguir siendo reconocible como la comunidad de los pobres de Dios” (Jesús, 105), pero, a la vez, reconoce que la exigencia evangélica no es posible demandarla a todos los bautizados: “Ciertamente, la radicalidad que se nos propone en la vida de tantos cristianos auténticos, desde el padre del monacato Antonio hasta Francisco de Asís y los pobres ejemplares de nuestro siglo, no es para todos”. No obstante avisa: “Pero la Iglesia, para ser la comunidad de los pobres de Jesús, necesita siempre figuras de grandes renunciadas; necesita comunidades que le sigan, que vivan la pobreza y la sencillez, y con ello muestren la necesidad de las bienaventuranzas para despertar la conciencia de todos, a fin de que entiendan el poseer sólo como servicio y, frente a la cultura del tener, contrapongan la cultura de la libertad interior, creando así las condiciones de la justicia social” (Ibíd.). Y pone como ejemplo a Francisco de Asís, quien, al cumplir el Evangelio “sin glosa” (Testamento 38; cf. 14; Regla Bulada 1), sigue al Jesús histórico al pie de la letra (Regla no bulada 1-5), y esto le conduce a una identificación cuyo signo más relevante es la impresión de las llagas en el monte Alvernia (1Celano 95). Pero despojarse de todo, simbolizado en el acto de entregarse desnudo al Obispo Guido (1Celano 15), es entregarse por entero en manos de un Dios bondadoso y providente (1Celano 55). “Esta humildad extrema era para Francisco sobre todo libertad para servir, libertad para la misión, confianza extrema en Dios, que se ocupa no sólo de las flores del campo, sino sobre todo de sus hijos; significa un correctivo para la Iglesia de su tiempo, que con el sistema feudal había perdido la libertad y el dinamismo del impulso misionero; significaba una íntima apertura a Cristo, con quien, mediante las llagas de los estigmas, se identifica plenamente, de modo que ya no vivía para sí mismo, sino que como persona renacida vivía totalmente por Cristo y en Cristo” (Jesús 107).

2º Jesús también elige a los Doce “para enviarlos a predicar” (Mc 3,14) a las “ovejas descarriadas de Israel” (Mt 10,6; cf. Mc 7,27) y a todo el mundo (cf. Mt 28,17). La misión comprende dos cosas: “expulsar a los demonios” (Mc 3,14; 6,7) y “curar toda clase de enfermedades y dolencias” (Mt 10,1) (Jesús, 211). He aquí el texto Lucas: “Convocó a los Doce y les confirió poder y autoridad sobre todos los demonios y para curar enfermedades. Y los envió a proclamar el Reino de Dios y curar enfermos” (Lc 9,1-2). La misión es urgente, y hay

que llevarla a cabo con rapidez. Hay que reunir al Israel perdido o reconstruirlo de nuevo bajo la mirada y la voluntad de Dios. Por eso no se deben entretener en el trabajo que produce bienes, bienes que deben ser después protegidos. Dios saldrá en defensa de ellos cuando les injurien y ataquen. De ahí que prescindan de todo, porque es una cuestión de Dios, al que se remite toda la vida.

a. Y lo primero que deben hacer los Doce es dominar al diablo. El diablo es un “acusador”, o un “adversario”, o un “enemigo”, que Jesús maniat y vence (cf. Lc 10,18). Simboliza el poder de ciertas potencias de la creación que destruyen el mundo. El diablo lucha contra Dios por la supremacía de la creación, y forma un reino que supone el auténtico adversario de la soberanía divina. Los dos poderes contrapuestos rivalizan por la posesión del mundo, y el hombre debe elegir entre uno y otro. No hay término medio. Y cuando el hombre se introduce en cualquiera de las dos esferas, recibe su influencia y es portador de sus intereses: “Cuando un espíritu inmundo sale de un hombre, recorre parajes áridos buscando domicilio, y no lo encuentra. Entonces dice: Volveré a mi casa, de donde salí. Al volver, la encuentra barrida y arreglada. Entonces va, toma consigo otros siete espíritus peores que él, y se meten a habitar allí. Y el final de aquel hombre resulta peor que el principio” (Q/Lc 11,24-26; Mt 12,43-45; cf. Mc 5,9par; Lc 8,2; etc.).

Con la predicación del Reino, Jesús entra en combate con el diablo: “Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo” (Lc 10,18). La influencia satánica es exterior o interior al hombre. Cuando es interior se llama posesión diabólica y se combate con los exorcismos. Jesús los practica como medida liberadora (cf. Mc 1,23-28par; 3,22-27par; etc.), y entonces simbolizan la presencia del Reino. Hay un texto de la fuente “Q” en que los fariseos acusan a Jesús de que expulsa a los demonios porque él mismo es un demonio. Jesús responde que un reino no puede estar dividido, pues acarrearía su ruina. Y concluye: “Si yo expulsé los demonios con el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios” (Q/Lc 11,17-20; Mt 12,25-28). El “dedo de Dios” remite al Éxodo (8,15) cuando el Señor actúa en favor de su pueblo y en contra del Faraón que trata por todos los medios de impedir que los israelitas salgan de Egipto. Jesús, como Moisés, es la fuerza de Dios que libera al hombre del dominio del mal. Su actuación demuestra que el Reino ha llegado, a los que perciben en su vida la libertad y la salud, o son testigos de que esto está sucediendo. La cercanía de Dios es tal que se muestra como un Rey cuya llegada a la historia libera del poder del mal y, a la vez, vence al enemigo más encarnizado del hombre, porque éste, por sí mismo, no puede desligarse de quien lo tiene atrapado entre sus cuerdas. Es necesario atar al que es más fuerte que el hombre, o vencer al que es más poderoso (cf. Mc 3,27; Q/Lc 11,21-22; Mt 12,29; EvT 35).

Por otra parte hay que pensar que los exorcismos de Jesús, además de la liberación personal y familiar, también afectan a lo social (cf. Lc 13,31-33), pues los endemoniados muchas veces son tales en la medida en que la autoridad los excluye de la sociedad, o la sociedad se sirve de ellos para protestar por la opresión y decir la verdad sobre los abusos de las instituciones. “La analogía de la situación de Palestina del siglo primero con otras sociedades en las que la posesión demoníaca es frecuente ha sido la clave para descubrir que los exorcismos de Jesús fueron percibidos como una amenaza para la élite de los gobernantes y sus funcionarios. Al expulsar demonios, Jesús amenazaba un orden social en el que la posesión demoníaca era una válvula de escape. La sorprendente reacción frente a sus exorcismos por parte de su propia familia, la gente, los escribas y Herodes Antipas sugiere que la reintegración social de los endemoniados tenía connotaciones políticas y sociales para Jesús y sus contemporáneos que a nosotros se nos ocultan” (Guijarro Oporto, Jesús 121).

Con todo, en la cultura de entonces se cree que existe un poder distinto de Dios, tolerado por Él, instalado en el mundo y en el hombre, y Jesús proclama que está llegando a su fin. Dios está dispuesto directamente a desterrarlo del mundo, o a vencerlo por medio de la conversión del hombre, cuando dicho poder obra en la interioridad o colectividad humana. El origen de este mal varía a lo largo del tiempo: cuando la historia exculpa al hombre, aparece con toda su potencia el diablo y sus demonios, la presencia externa al hombre de un ser muy poderoso, pero inferior a Dios, que cubre a la creación de maldad y lleva al hombre a la perdición; cuando el mal se origina en la libertad y responsabilidad humana, disminuye la potencia personal o impersonal diabólica, y el hombre se manifiesta como la causa de la corrupción de la creación. En uno y en otro caso, la bondad divina que se acerca en su Reino es más fuerte y es la que abre la esperanza sin límites en la promesa e inicio de su cumplimiento de un mundo salvado y, a la vez, dicha bondad constituye el contenido de la misma esperanza para Jesús.

Jesús capacita a sus discípulos y los manda para que expulsen a los demonios en su tiempo y en todos los tiempos. Aquí se centra la reflexión de Ratzinger siguiendo el hilo del mensaje evangélico: “De hecho, el mundo antiguo ha vivido la aparición de la fe cristiana como una liberación del temor a los demonios que, a pesar del escepticismo y racionalismo ilustrado, lo invadía todo; y lo mismo sucede también hoy en día en los lugares donde el cristianismo ocupa el lugar de las religiones tribales y, recogiendo lo positivo que hay en ellas, las asume en sí”. Apoyándose en una cita de Pablo de la primera Carta a los Corintios (8,4ss), concluye con estas palabras: “Por muchos dioses que fluctúen en el mundo, sólo uno es Dios y sólo uno es el Señor. Si pertenecemos a Él, todo lo demás no tiene ningún poder, pierde el esplendor de la divinidad” (Jesús, 212).

Lo contrario lleva consigo dejar al hombre con la potencia exclusiva de la racionalidad instrumental, tantas veces instalada en el nivel de Dios. Entonces es cuando aparecen dimensiones de la realidad no controladas por el hombre que pueden dar al traste con las conquistas de justicia y libertad que éste ha llevado a cabo con mucho esfuerzo. El Papa vuelve otra vez a plantear el problema de una razón instrumental cerrada en sí misma y alejada del fundamento que le está dando su razón de ser, que en la tradición grecocristiana ha sido la “Razón eterna”. Porque, si la razón humana margina su substrato trascendente, sustituye este fundamento simbólico por la ciencia, erigiéndose ésta en el absoluto en cuanto razón instrumental. La razón científica se eleva al pedestal de los dioses, sometiéndosele irracionalmente la cultura más, si cabe, que cuando creía en los dioses de Grecia y Roma o en el monoteísmo judeocristiano. Y afirmamos esto por la experiencia de cuatro siglos, en los que se comprueba, ciertamente, un aumento constante de la libertad y de la justicia, pero también ha sido una libertad controlada y una justicia mendigada, que han sido la causa de gran parte de la esclavitud y la pobreza del tercer y cuarto mundo. En otro lugar el Papa afirma: “... propugnamos un cambio, una ampliación de nuestro concepto de razón y del empleo de ésta. Porque, sin dejar de alegrarnos por las posibilidades del hombre, no dejamos de ver también amenazas que surgen de estas posibilidades del hombre, razón por la que debemos plantearnos cómo dominarlas. Y sólo lo lograremos si razón y fe se unen de manera nueva; si superamos la autoimposición de la razón consistente en limitarse a todo lo que es verificable mediante experimento y la desplegamos nuevamente en toda su amplitud” (Ratisbona 1403).

La identificación de la plena autonomía de la razón con su conciencia de absoluto, y que implica el olvido de su fundamento trascendente, hace que la razón científica se constituya en el ídolo a adorar y “deja al hombre ante incógnitas que no se pueden resolver y que limitan el aspecto racional del mundo. “Exorcizar”, iluminar el mundo con la luz de la ratio que procede de la eterna Razón creadora, así como de su bondad salvadora: ésta es una tarea central y permanente de los mensajeros de Cristo Jesús”. De ahí que se postule que la razón sea una razón “abierta” a la trascendencia (Jesús, 213.215). Esta idea es una constante en el pensamiento del Papa: “Dios actúa con logos. Logos significa a un tiempo razón y palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse pero que es tal precisamente por ser razón [...] Dios no se vuelve más divino al relegarlo nosotros cada vez más lejos en un voluntarismo tan puro como impenetrable; antes bien, el Dios auténticamente divino es el que se ha mostrado como logos y como logos ha actuado y actúa, lleno de amor por nosotros” (Ratisbona 1401-1402).

Además de la exclusiva razón instrumental, el texto, fundado en una cita de la Carta a los Efesios (6,10-12) y el comentario de H. Schlier, llama la atención sobre ciertas potencias del mal muy superiores al hombre a las que no puede hacer frente. Estas potencias, que han actuado a lo largo de la historia y siguen obrando el mal, Pablo las llama expresamente “diablos”, Schlier y Ratzinger “enemigos sin nombre”, “denominaciones colectivas”, “atmósfera del mal”, “atmósfera anónima” y observa que “los hombres, y también las comunidades humanas, parecen estar irremediadamente abandonadas a la acción de esos poderes. El cristiano sabe que tampoco puede hacer frente por sí solo a esa amenaza” (Jesús, 214).

b. La misión que encomienda Jesús a los Doce es también para curar toda clase de enfermedades, según los textos de Mateo (10,1) y de Lucas (9,1-4). Los milagros de curar enfermedades son expresiones de la fuerza de Dios que trae consigo la presencia del Reino (cf. Mt 3,2; 4,17); la potencia divina actuando en el presente que incluye un dinamismo transformador de la realidad. El sentido que da Jesús a las curaciones es el que deben darles sus discípulos. Además de hacerse presente el Reino, Jesús invita, al curar, a una conversión del que ha recibido el don de la salud: “¡Ay de ti, Corozáin, ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que en vosotras, hace tiempo habrían hecho penitencia, sentados con sayal y ceniza. Y así, la suerte de Tiro y Sidón en el juicio será más llevadera que la vuestra. Y tú, Cafarnaún, ¿pretendes encumbrarte hasta el cielo? Pues caerás hasta el abismo” (Q/Lc 10,13-15; Mt 11,21-24). El Papa lo indica de esta manera: “En las curaciones milagrosas del Señor y los Doce, Dios se revela con su poder benigno sobre el mundo. Son en esencia “señales” que remiten a Dios mismo y quieren poner a los hombres en camino hacia Dios. Sólo el camino de unión progresiva con Él puede ser el verdadero proceso de curación del hombre” (Jesús, 215)

Jesús responde a los discípulos que Juan manda para cerciorarse de si es el enviado de Dios para anunciar al mundo la salvación definitiva: “Id a informar a Juan lo que habéis visto y oído: ciegos recobran la vista, cojos caminan, leprosos quedan limpios, sordos oyen, muertos resucitan, pobres reciben la buena noticia. Y dichoso el que no tropieza por mi causa” (Q/Lc 7,22; Mt 11,4). Estos milagros de curaciones, que corresponden a los signos que dicen los profetas que se darán en los tiempos en que Dios introducirá la salvación en la historia, se ordenan a la afirmación final de que los pobres son evangelizados. Con ello relativiza los milagros en la medida en que se orientan a los pobres, y éstos, por ende, son los mayores beneficiarios de tales acciones de Jesús. Devolver la salud a estos enfermos determina la buena noticia del Reino que incide en el presente desgraciado, cambiando la situación y comenzando una nueva etapa

en la existencia humana. Este horizonte y campo de acción es el que no deben olvidar sus discípulos cuando curen.

Además de la presencia del Reino, de la conversión y de los pobres, Jesús suele pedir la fe antes de realizar un milagro. En efecto, la acción de Jesús se centra en el enfermo, el cual es el protagonista del encuentro. Y por dos razones. Por la visibilidad que implica la enfermedad, aunque provenga de un pecado que no sea manifiesto a la gente. Esta evidencia del mal es diferente de la condición oculta de la posesión diabólica. Jesús no lucha contra la enfermedad que sufren las personas como si fuera un ser superior al hombre, sino que ayuda al enfermo a incorporarse a la vida y a la sociedad. La segunda: al ser el enfermo una persona, Jesús exige la fe. Jesús combate contra el diablo en los exorcismos en nombre de Dios, de forma que la contienda no se entabla entre el poseído y Jesús, sino entre el Reino de Dios, que él proclama y el reino de Satanás. En las curaciones no hay disputa, sino un diálogo entre Jesús y el enfermo, donde la fe en él ocupa un lugar importante en la relación establecida. Es la fe en su capacidad y potencia para curar, que proviene del enfermo, de los familiares, o de los amigos y vecinos. Se parece a la confianza que algunas veces se envuelve en una súplica para recobrar la salud y a la fe como acción de gracias de los que aclaman el milagro realizado. Se da otra fe, que es la que Jesús realmente espera; es la que implica la renuncia a sí mismo y la renuncia a apoyarse en las propias convicciones, incluso creyentes, y que lleva a la conversión, a la inserción en el Reino y a la aclamación de Jesús según se comprende desde Dios: el profeta escatológico que anuncia la cercanía del Reino. Es la fe que abre a la persona a Dios y en Él y con Él sabe leer el sentido último de los milagros. De nuevo el Papa: “Las curaciones milagrosas son para Jesús y los suyos un elemento subordinado en el conjunto de su actividad, en la que está en juego lo más importante, el “Reino de Dios” justamente, que Dios sea Señor en nosotros y en el mundo” (Jesús, 215).

Los milagros formulan la fidelidad permanente de Dios a su creación, fidelidad que está presente en la historia cuidando de que el mal no dañe o estropee su obra maestra. Él crea continuamente, y provee todos los días a la creación de lo necesario para que exista con los elementos amorosos que la hicieron surgir. De ahí que los milagros, como los hechos cotidianos que mantienen y alegran la vida de los hombres, se encuadren en la relación viva y amorosa que Dios tiene con su criatura.

IV. NOMBRES DE LOS DOCE

Jesús habla a las multitudes, a la gente sencilla de los pueblecitos de Galilea (cf. Mc 1,22; Mt 4,25; 7,28; etc.). De entre ellos llama a hombres que se

convierten en discípulos suyos para enviarlos a predicar el Reino, como hemos observado. Lucas habla de setenta o setenta y dos (cf. 10,1-2), “significando, quizás, el carácter universal del Evangelio, pensado para todos los pueblos de la tierra” (Jesús 218-219). La lista de los Doce es: “Simón, al que llamó Pedro, a Santiago de Zebedeo y a su hermano Juan, a los cuales llamó Boanerges (que significa Hijos del trueno), Andrés y Felipe, Bartolomé y Mateo, Tomás, Santiago de Alfeo y Tadeo, Simón el Zelota y Judas Iscariote, el que lo entregó” (Mc 3,14-16par). También se les nombra en Mateo (10,1-4), Lucas (6,12-16) y Hechos de los Apóstoles (1,13). Juan los cita sin ofrecer sus nombres (6,67-71; 20,24), como Pablo en la primera Carta a los Corintios (15,5). Lucas coloca a Judas, hijo de Santiago (cf. Jn 14,22), en lugar de Tadeo de Marcos y Mateo.

Además de las parejas de hermanos Simón y Andrés, pescadores, y Santiago y Juan, pescadores a las órdenes de su padre Zebedeo (cf. Mc 1,16-20) (Guijarro Oporto, Fidelidades 186-189), está Leví-Mateo, recaudador de impuestos (cf. Mc 2,14; Mt 9,9), Felipe, nombre griego, etc. (Meier III 215-300). El texto se fija en Simón el Zelota y Judas Iscariote, “hombre de Queriyot”, que podía ser un sicario, variante radical de los Zelotas (Jesús 216). Pero ¿quiénes son los zelotas, mejor celosos?

Flavio Josefo escribe que “los judíos tienen tres tipos de filosofía: los seguidores de la primera son los fariseos, los de la segunda son los saduceos, y los de la tercera, que tienen fama de cultivar la santidad, se llaman esenios. Estos últimos son de raza judía y están unidos entre ellos por un afecto mayor que el de los demás” (Guerra, 2,119, 279-280; cf. 2,120-166, 280-290). Y añade en las Antigüedades que vendrá después una cuarta escuela fundada por los fariseos Judas el Galileo y por Saduco (Ant., I 18,1-11.16.23.25, II 1079-1082). Son los celosos y proceden de la fracción samaíta de los fariseos. Israel contó con un grupo de carismáticos que defendían al pueblo en tiempos de los Jueces, como Gedeón, Jefté, Sansón, etc.; también el profeta Elías (1Re 18). Después del destierro, y bajo el dominio de los imperios persa, griego y después romano, los judíos no pueden tener un ejército profesional. Pero se mantiene la idea, sobre todo con la apocalíptica, de una guerra entre el bien y el mal, entre el Dios de Israel representado por su pueblo, y el mal representado por los griegos o los romanos. Es una forma de salvar su identidad de pueblo escogido e impedir que se disuelva en los grandes imperios que le dominan. Pero esta guerra se convierte en “guerrilla” real. Es cuando aparecen los celosos. Parten de la convicción de ser el pueblo elegido y excluyen todo sometimiento a los poderes extranjeros paganos, que de alguna manera desautorizan a Dios como núcleo fundante de su lugar en la historia. “Es verdad que Judas y Saduco iniciaron entre nosotros una cuarta escuela de filosofía [...] Quienes sustentan las ideas enseñadas por esta escuela concuerdan con el punto de vista de los fariseos

en todas las cuestiones, con la única diferencia de que su amor a la libertad es inmovible, puesto que no aceptan otro jefe y soberano más que únicamente Dios” (Ibíd. 18,23, II 1082). También defienden a los pobres, pues con Dios y su Reino vienen todos los bienes para la gente, en especial la de condición humilde y sencilla. De ahí que gocen de gran simpatía en los ambientes rurales y lugares marginados de las ciudades. En el tiempo de Jesús no existen los celosos como grupo guerrillero. Comienzan a organizarse con la muerte de Herodes Antipas en el año 44 d.C., provocan la revolución del año 67 d.C. contra los romanos y se suicidan en la fortaleza de Masada en el año 73 al verse sitiados por las huestes del Imperio (Guerra, 7,320-322, 378-379; cf. ibíd. 7,323-406, 379-391).

Los más radicales de los celosos se llaman sicarios. Quizás procede el nombre de los mismos romanos, pues llevan un puñal, *sica*, con el que matan a sus víctimas. Aprovechan los lugares donde se concentra la gente para asesinar y huir confundiendo con la multitud. “En aquel entonces los sicarios se alzaron contra los que querían someterse a los romanos y les trataron en todo momento como enemigos: saquearon y rapiñaron sus posesiones y prendieron fuego a sus casas” (Ibíd., 7,254, 386). Una de sus víctimas más famosas fue el sumo sacerdote, colaboracionista romano, Jonatán ben Anán (Ibíd., 2,54-257, 310-311; cf. Ant., 20,62-166, II 1228-1229). Y junto a estos se puede contar a “otro grupo de bandidos, que tenían las manos más puras, pero sus intenciones eran también más impías. Esta banda acabó con el bienestar de la ciudad en no menos medida que los asesinos. Hombres mentirosos y embaucadores que, bajo el pretexto de estar inspirados por Dios, buscaban innovaciones y cambios. Incitaron a la multitud a actuar como si estuvieran poseídos por la divinidad y la llevaron al desierto con la idea de que allí Dios les mostraría las señales de su liberación” (Ibíd., 2,258-259, 311). Todos estaban convencidos de que derrotarían a los romanos e implantarían un reino con tres niveles y en fases sucesivas: igualdad económica, revolución política y dominio religioso después de una seria purificación en todos los ámbitos que había influido en el paganismo. Pero estos ideales acaban con el suicidio de Masada y la huida definitiva de los judíos de Palestina en la guerra del 125 al 135 d.C.

Ninguno de los Doce pudo pertenecer al grupo zelota propiamente dicho. Sin embargo el texto trae a colación la pertenencia a estos grupos violentos de algunos discípulos con la idea de subrayar después el auténtico “celo” de Jesús por cumplir la voluntad del Padre en beneficio de los hombres y en qué sentido sus discípulos debían ser “celosos” (Jesús 217). Aun así, no se puede marginar la cuestión de si Jesús participa de la idea de liberación de Israel, particularmente intensa en su tiempo, por medio de métodos violentos, aunque no pudiera estar ni a favor ni en contra de los zelotas pues, como hemos dicho,

no existen como grupo organizado en su tiempo. Hay pruebas en los Evangelios, en los que se expresan estas aspiraciones (cf. Mc 8,27-33; Mt 4,7-10; Lc 24,21), sin olvidar la causa oficial de su muerte como “rey de los judíos” (Mc 15,26par). Es cierto que los textos evangélicos nos transmiten que Jesús no es un guerrero que recluta soldados para levantarse contra Roma. Al contrario, recibe como discípulos a colaboradores del poder imperial (cf. Mc 2,15) con igual valor de discípulo que a Simón el Celoso. Pero también es verdad que él no puede deslindar los planos personales, sociales, políticos y religiosos como hacemos ahora. Él busca una conversión radical del hombre (cf. Lc 13,1-3) que alcance a todos para establecer el Reino de su Padre sobre otras bases que no enfrenten a los hombres. Y no usa ni defiende la violencia para alcanzar la meta de la reconciliación universal (cf. Lc 6,27-36): “Un pequeño grupo de marginados, en una sociedad que había quedado desquiciada y que sufría bajo multitud de tensiones, de presión y agresión, propuso una visión del amor y de la reconciliación, a fin de renovar a la sociedad desde dentro. [...] Gran parte de la agresión fue desviada, desplazada, proyectada, transformada y simbolizada. Tan sólo este procesamiento de la agresión creó espacio para la nueva visión de amor y reconciliación, en cuyo centro se hallaba el mandamiento nuevo de amor a los enemigos” (Theissen, *El movimiento* 296).

Pero la relación pacífica entre los humanos afecta tanto a la conciencia individual como a las estructuras sociales. De ahí que su actuación incida en la política y alarme a los responsables de su tiempo (cf. Jn 11,48-50), aunque sus miras están más allá del nacionalismo palestino y los intereses imperiales. Por lo general, la política utiliza el poder, bien coactivo, bien persuasivo. Pero existe una política que no necesita de la violencia como medio de imponer sus ideas o intereses, al menos se comprueba esa tendencia en el judaísmo y se concreta con la espera de un rey clemente y misericordioso preocupado por los pobres y marginados de la sociedad. Al decir de Theissen (*La dimensión*, 152-164), si el mesianismo es un título que se aplica a Jesús y como tal se le reconoce en su actuación histórica, dicho mesianismo se une a la idea del mesías rey, que no profeta o sacerdote (cf. Mc 10,47-48; 15,2.32par; Rom 1,3-4). Los discípulos (cf. Mc 8,29; 11,10) y los adversarios (cf. Mc 15.26.32) de Jesús lo ven como el mesías. Ciertamente él rechaza un mesianismo que tenga la misión de liberar a Israel del yugo romano por medio de la violencia (cf. Mc 8,32); al contrario, su mesianismo comporta un sufrimiento que escandaliza a sus seguidores (cf. Lc 24,26.46). De ahí que la dimensión política que entraña el mesianismo contemplado en sí mismo tome la dirección de un mesías rey, que no defiende el poder y la violencia que éste genera, para insertar en la historia la paternidad de Dios y la fraternidad humana donde impere el derecho, la justicia y la paz, como anunciaba el profeta (cf. Is 9,1-6; Sal 72). El amor a los demás, el amor

incluso a los enemigos (cf. Q/Lc 6,27; Mt 5,44), la exhortación al servicio entre los discípulos, antes que al dominio de unos sobre otros (cf. Mc 10,42-44) y la bienaventuranza de la paz (cf. Mt 5,9) son pruebas suficientes para saber cuál es el pensamiento de Jesús sobre la política como poder coactivo. Él camina por la senda de la paz y les enseña a los discípulos que deberán gobernar las doce tribus de Israel según el ideal del rey clemente con los principios del amor, del servicio y de la paz. Dios será soberano de la creación sólo con esta perspectiva. Y esta “política divina” será el principio crítico que el cristianismo introducirá en la política como poder y dominio de unos hombres sobre otros. “Jesús y sus discípulos no toman una actitud pasiva [ante la política coactiva], participan en la implantación del reino de Dios y lo hacen mediante la renuncia a la violencia, mediante acciones políticas simbólicas y mediante su participación en una soberanía clemente: en su vida son ellos mismos soberanos” (Theissen, *La dimensión* 164).

V. LAS MUJERES

El Papa comprueba que en los Evangelios la función de los Doce es diferente de la de las mujeres que siguen a Jesús. Ellas apoyaban al grupo “con sus bienes” (cf. Lc 8,1-3). Y añade: ““Muchas” mujeres forman parte de la comunidad restringida de creyentes, y para acompañar a Jesús en la fe era esencial pertenecer a esa comunidad, como se demostraría luego al pie de la cruz y en el contexto de la resurrección” (Jesús 220). En efecto, la compañía y hospitalidad de las mujeres que cuidan a los seguidores de Jesús no termina en Galilea. De nuevo aparecen en Jerusalén durante la crucifixión de Jesús (cf. Mc 15,40-41par). María Magdalena y María la de José observan el lugar de la sepultura (cf. Mc 15,47par) para justificar Marcos después su visita al sepulcro ya vacío (cf. 16,1-8par).

Aunque no aparezca la palabra discípula (*mazētria*) aplicada a las mujeres que siguen a Jesús(52), ni ninguna es llamada al estilo de los discípulos más cercanos, ni los evangelistas aplican la estructura de elección utilizada para los hombres, sin embargo no se puede negar que su función corresponde a la del discipulado de Jesús. Todo esto lo avala el comportamiento que Jesús tiene con ellas. Jesús se dirige a una mujer en público (cf. Jn 4,27); su resistencia a curar a una niña es vencida por su madre (cf. Mc 7,24-30); tiene compasión de la viuda de Naín (cf. Lc 7,13); les cura enfermedades, como a la suegra de Pedro (cf. Mc 1,30), a la mujer encorvada (cf. Lc 13,11), a la hemorroisa (cf. Mc 5,25-34par); e, incluso, una mujer recupera la vida, como la hija de Jairo (cf. Mc 5,41par). Jesús defiende la misma dignidad para el hombre y la mujer,

como se refleja en la fidelidad al matrimonio (cf. Mt 19,3); actúa con misericordia y perdón con una pecadora pública (cf. Lc 7,37-47), con la adúltera (cf. Jn 8,3-11), con la Samaritana (cf. Jn 4,7-27), en definitiva, con las prostitutas, las cuales pueden encubrir en su cuerpo comercializado una actitud de amor capaz de abrirse y aceptar el mensaje de misericordia: “Os aseguro que los recaudadores y las prostitutas entrarán antes que vosotros en el reino de Dios” (Mt 21,31). Así no llama la atención que se deje tocar por una de ellas, causando extrañeza en su entorno (cf. Lc 7,38-39). A esto se añade la defensa de que le escuchen y aprendan, como es el caso de María (cf. Lc 10,38-42), en contraste con la afirmación de la Misná de que los padres “no pueden instruir a sus hijas en el texto bíblico; a sus hijos, sin embargo, sí pueden instruirles en el texto bíblico” (Nedarim 4,3).

En la dimensión simbólica Jesús usa la imagen de la mujer para expresar la alegría de Dios porque se recupere a sus hijos perdidos, como la mujer que encuentra la dracma (cf. Lc 15,8-10); compara el crecimiento del Reino con la levadura que una mujer mezcla con la masa de harina (cf. Mt 13,33); la vigilancia para acoger el Reino con la parábola de las vírgenes prudentes (cf. Mt 25,1-13); la entrega total de sí con el ejemplo de la viuda que echa al tesoro del templo todo lo que tiene (cf. Lc 21,1-4); o aquella viuda que exige justicia al juez con la perseverancia que los humanos deben tener ante Dios en la oración (cf. Lc 18,1-8).

Esta percepción de la feminidad hace que no sorprenda que a las mujeres, como a los discípulos, también les enseñe la nueva revelación del Reino. Así manifiesta el sentido de su muerte a las mujeres que contemplan su camino hacia el Gólgota (cf. Lc 23,27), la futura resurrección a Marta y a María (cf. Jn 11,5-27) y el auténtico culto a Dios a la Samaritana (cf. Jn 4,14-24). Se advierte en los relatos la naturalidad con la que se aparece a las mujeres convirtiéndolas en testigos de la resurrección (cf. Mt 28,6; Jn 20,16-18), cuyo testimonio (cf. Mt 28,1-16 par) no era credencial de credibilidad en las comunidades. Es la visión que se ofrece en el encuentro de Jesús con los discípulos que caminan hacia Emaús (cf. Lc 24,22-24). Las tradiciones evangélicas resaltan que María Magdalena, “de la que había echado siete demonios” (Lc 8,2), es la primera testigo de la resurrección en igualdad de condiciones con Pedro (cf. Jn 20,11; Mc 16,9).

Tanto los relatos históricos, como los redaccionales, o las tradiciones que nacen de Jesús reflejan la presencia de las mujeres en su vida con normalidad. Y ésta es la novedad evangélica coherente con el anuncio universal de salvación sin discriminación alguna de personas y de sexos. La raíz de todo ello está en su amplia e intensa experiencia de Dios como Padre, en su lenguaje, como Padre y Madre, en su comprensión y actuación. La feminidad integrada en Dios

como origen de la vida y forma de ser hace posible esta normalidad de sus relaciones con las mujeres, sobre todo porque forma parte de su mensaje la visión global de la realidad junto con la apreciación de sus detalles más pequeños. La perseverancia, la capacidad de sufrimiento, la aproximación intuitiva a la realidad y la extrema valoración de la vida son formas de ser de Jesús que parten de la riqueza que Dios ha dejado como semillas en la creación leída en clave femenina.

VI. DEL SEGUIMIENTO DE JESÚS A LA FE EN ÉL

Después de la experiencia de la Resurrección se transforma la relación y el seguimiento a Jesús. Ahora se sigue al que Dios ha asumido en su gloria y lo ha sentado a su derecha. De la fe entendida como confianza y fidelidad a su persona y misión histórica se pasa a la fe teológica, cuyo contenido fundamental lo aportan las dimensiones que entraña la nueva vida de Jesús, además de las interpretaciones que se hacen de su persona mirando sobre todo al AT: Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, el Siervo, el Hijo del hombre, el Señor, el Sumo Sacerdote, etc. Dios no es sólo el Creador y Providente, sino también el Padre de nuestro Señor Jesucristo y Padre de todos los que le siguen. El Espíritu aparece con toda su fuerza avalando la definitiva dimensión de Dios y de Jesús, y hace posible el contenido nuevo de la fe, su vigencia y su expansión a todas las gentes.

Del seguimiento para “convivir” e “ir detrás” de Jesús para anunciar un Reino que Dios está pronto a inaugurar y cuya presencia se palpa, se camina paulatinamente hacia el seguimiento crucificado de Marcos, o formando parte del nuevo pueblo de Dios de Mateo con exigencias éticas provenientes de la nueva ley del amor y de la perfección divina (cf. Mt 19,12: eunucos), o asumiendo el compromiso con los pobres y marginados de Lucas, a pesar de que comprueba el cambio de la vida itinerante y sin bienes de los discípulos a otra vida con más recursos (cf. Lc 9,3 → 22,36 → Mc 6,8-9), o la fe en el verdadero revelador de la salvación de Juan. Aunque después de la Resurrección conservan el modelo de seguimiento los primeros misioneros itinerantes que visitan las comunidades en las que mantienen la perspectiva de la inminencia de la presencia del Reino, se da una lenta transformación en la relación con Jesús de los nuevos creyentes que no le conocieron en sus condiciones históricas.

a. El NT ofrece tres modelos nuevos de seguimiento de Jesús (Vidal 26-31). Un modelo es el eclesiológico, entendido como el camino que hace la comunidad cristiana hacia la consecución de la promesa divina, o la tierra prometida, o la salvación final. Cuando se alcance la gloria, se descansará de los

avatares, persecuciones y sufrimientos de esta vida. El retraso de la Parusía, las persecuciones, tanto judías, como paganas, las apostasías, etc., se simbolizan en el paso del desierto que un día tuvo que recorrer Israel para obtener la tierra prometida. Seguir a Jesús es caminar en la esperanza de que un día se llegará a la tierra de la luz y de la paz (cf. Heb 3,7-4,1).

Jesús se presenta como el Salvador. Caminando por el desierto que supone el sufrimiento, ha señalado el sendero para acceder a la salvación definitiva (cf. Heb 2,10; 5,9; 7,28; 10,14; 12,2); es el fundador de la salvación (cf. Heb 2,10), el autor de la salvación (cf. Heb 5,9), el guía más seguro, pastor, para merecerla (cf. Heb 13,20). Es un camino nuevo (cf. Heb 10,10), pero seguro, porque ya él lo ha hecho y ha logrado entrar en el santuario del cielo (cf. Heb 4,14; 8,1-2; etc.). Los cristianos se pueden unir a él para participar de su misma condición fraterna y filial divina (cf. Hb 2,9-18; 4,14-16). La comunidad cristiana debe seguir el iter de Jesús, sobre todo obedeciendo a Dios en medio de los sufrimientos (cf. Heb 5,7-9).

El segundo modelo de seguimiento parte de Pablo, y por la influencia de la sabiduría y ética helenista se transforma paulatinamente en una especie de “imitación” de los comportamientos y hechos de Jesús. Él es el ejemplar que hay que reproducir para conseguir la perfección exigida por Dios a los creyentes. Cristo es un modelo a copiar (cf. 1Tes 1,6; 1Cor 11,1), como Pablo (cf. 1Tes 1,6; 1Cor 4,16; 11,1), o como algunas comunidades lo son de otras (cf. 1Tes 1,7; 2,14). Esta imitación no se comprende de una forma mimética, reproduciendo algunas actitudes y comportamientos de Jesús, sino que se entiende como “comunidad” o “participación”, por ejemplo, de los sufrimientos de Jesús (cf. 1Tes 1,6; 2,14), de su sentido de vida y forma de ser servicial, como característica global de su vida (cf. Gál 2,20; 1Cor 8,11-12; 2Cor 8,9; etc.), de la actividad evangelizadora (cf. 1Cor 9,1-27; 10,33; ec.), o de amar como la norma última de la vida cristiana: “Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero no vayáis a tomar la libertad como estímulo del instinto; antes bien, servíos mutuamente por amor. Pues la ley entera se cumple con un precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Gál 5,13-14; cf. 1Cor 9,19-22).

Sin embargo en 1Pe 2,18-25 se enseña a los esclavos que soporten los padecimientos como los sufrió Jesucristo. Se orienta la enseñanza hacia una dimensión ética que conduce a la imitación de Jesús en un aspecto concreto de su vida: “... pues también Cristo padeció por vosotros, dejándoos un ejemplo para que sigáis sus huellas”. El Corpus Joánico sigue esta misma línea de seguir a Cristo como imitación de sus hechos, como es el caso del “lavatorio de los pies” a sus discípulos en la Última Cena como signo del amor fraterno: “Pues si yo, que soy maestro y señor, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros mutuamente los pies” (Jn 13,12-17). Lo mismo hace la Carta a los

Hebreos: “Reflexionad sobre el que soportó tal oposición de los pecadores, y no sucumbiréis al desánimo [...] Salgamos, pues, hacia él, fuera del campamento cargando con sus afrentas” (Hebr 12,1-3; 13,12-14).

El tercer modelo del “seguimiento” al Jesús pospascual lo trata Pablo ampliamente. No es tanto “seguir”, sino “configurarse”, “tomar forma”, “comulgar” con la existencia de Jesucristo. Esto se expone en la doctrina y rito bautismal (cf. Rom 6,3-11; Col 2,12; 1Pe 1,3-4,11) y en la doctrina y rito eucarístico (cf. 1Cor 11,17-34). El que cree en Cristo muerto y resucitado “nace de nuevo” (cf. Jn 3,3-8), porque ha sido revestido del nuevo ser que supone la existencia de Jesús (cf. Gál 3,27; Rom 13,14). Pablo mismo ha dado forma, nuevo nacimiento a los creyentes de Galacia, y ha conformado al cristiano a imagen de Cristo. Se evidencia la vida nueva cuando el Apóstol la opone a la vida anterior al bautismo. Por un lado, un mundo cerrado en sí mismo que sólo provoca dolor y muerte y que recluye al hombre en su orgullo y poder; por otro, una existencia nueva fundada en el amor, entendido éste como lo ha vivido y enseñado Jesús. El paso de una forma de existencia a otra se realiza gracias a la fe. Por ella el hombre abre su corazón a Dios, renuncia a alcanzar la salvación por sus fuerzas, y por la obediencia a la fe (cf. Rom 1,5.8; 10,14.16; 15,18; etc.), une su existencia a la de Cristo. Al caminar con Cristo recibe la salvación que Dios ha ofrecido a la humanidad por medio de él.

La “forma nueva” de la vida humana supone el “nuevo hombre”, el “nuevo Adán” que simboliza la vida de Jesús (cf. Gál 4,19; 2Cor 3,18; Rom 8,29). Los discípulos se conforman con Cristo, entran en común-uniión con él, y tan es así que se constituye un nuevo ser animado por el Espíritu (cf. 1Cor 6,17). Por eso escribe Pablo con plena conciencia y libertad por su experiencia de seguimiento de Cristo: “... y ya no vivo yo, sino que vive Cristo en mí. Y mientras vivo en carne mortal, vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí” (Gál 2,20). Al “habitar” Cristo en el creyente, el “estar” en él (cf. 2Cor 13,5; Rom 8,10) hace que adquiera una nueva forma de vida que proviene de la conformidad con el sentido de la existencia que mostró Jesús en Palestina.

El Papa defiende esta línea de pensamiento. En el capítulo del Sermón de la montaña escribe sobre la importancia de las Bienaventuranzas: “Las Bienaventuranzas expresan lo que significa ser discípulo. Se hacen más concretas y reales cuanto más se entregan los discípulos a su misión [...] Lo que significan no se puede explicar de un modo puramente teórico; se proclama en la vida, en el sufrimiento y en la misteriosa alegría del discípulo que sigue plenamente al Señor. Esto deja claro el carácter cristológico de las Bienaventuranzas. El discípulo está unido al misterio de Cristo y su vida está inmersa en la comunión con él (cf. Gál 2,20). Las Bienaventuranzas son la trasposición de la cruz y la

resurrección a la existencia del discípulo. Pero son válidas para los discípulos porque primero se ha hecho realidad en Cristo como prototipo” (Jesús 101).

El nuevo ser nacido de la comunión total con Cristo acentúa la unión con su pasión y muerte, la del siervo sufriente que hace de su vida una oblación a Dios para bien de los demás. La cruz se realza, no sólo por ser lo que más afecta a los cristianos de la vida de Jesús, sino porque es lo que de una manera inmediata entienden ante las continuas incomprendiones y persecuciones que sufren por parte de los judíos y paganos (cf. Gál 6,14-15; Rom 8,35-36; 2Cor 11,23-33). Aunque es toda la vida de Jesús, entendida como extremo servicio a los demás, la que recrea la vida del bautizado, el énfasis de la pasión y la cruz supera cualquier otra actitud que se deduce del amor de Jesús a los otros en su vida en Palestina (cf. 2Cor 4,10-11). Un servicio que llevó consigo la entrega de lo más preciado que el hombre tiene: la vida, la que Jesús pidió en su día a los discípulos: “quien quiera seguirme, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame. Quien se empeñe en salvar la vida, la perderá; quien pierda la vida por mí y por la buena noticia la salvará” (Mc 8,34-35par). En otras claves se continúan las exigencias de Jesús para seguirle.

Sin embargo, la cruz toma importancia también por la función concreta que le da Pablo a la vida de Jesús: su misión salvadora de los hombres (cf. 1Cor 15,21). Es decir, la lectura que hace Dios de dicha muerte ignominiosa es de entrega a los demás, de extremo servicio que lo convierte en fuente de redención humana. Él se entregó “por nosotros” (cf. 2Cor 5,14-15), se entregó “por mí” (cf. Gál 2,20), no con la potencia de la divinidad para rescatar del maligno a la humanidad, sino viviendo como uno de tantos en estado de debilidad (cf. 2Cor 13,4), debilidad transida por un amor exclusivo y una obediencia extrema a la voluntad divina. Al vivir de esta forma Jesús hace que la potencia amorosa de Dios se muestre en la Resurrección como símbolo del sentido de vida que sólo acepta Dios (cf. Rom 8,10-11.17).

Entonces, como lee el NT, se propone al cristiano toda la vida de Jesús a partir de su Resurrección por Dios, vida que se resume en la cruz como acto supremo de amor a los demás. Esta es la “novedad”. El que por obediencia se encarnó y participó de la vida humana en todo menos en el pecado, humillándose hasta la muerte y una muerte en cruz, es ahora exaltado a la gloria del Padre. Así es el proceso de cristificación de la vida del creyente y el camino que se ofrece para seguir a Jesús (cf. Filp 2,6-11). Entonces se universaliza en la fe cristiana el dato histórico de Jesús al que siguen los discípulos por Palestina; es lo que hemos estudiado de “ir detrás de Jesús”, porque, en uno y otro caso (el seguir histórico, y el conformarse o entrar en comunión con Cristo) obedece a un objetivo que nunca se debe olvidar: anunciar y acercar a los hombres el Reino salvador de Dios.

b. La pregunta que podemos hacernos ahora es: ¿por qué se da el paso de “ir detrás” de Jesús, de “seguirle”, a “configurarse” con él? (Arzubialde 97-108). Ya hemos expuesto que acompañar a Jesús en el anuncio del Reino es una situación histórica única. También que la comunidad cristiana del tiempo apostólico se considera la continuadora de aquel grupo privilegiado de hombres y mujeres simbolizado en los Doce. La nueva situación la enuncia Pablo de esta manera: “estar con Cristo” (Rom 6,4.8; 8,32; 2Cor 4,14; Filp 1,23), que entraña previamente que “Cristo haya estado con nosotros” (Mt 28,20). Que Cristo pueda relacionarse con los nuevos discípulos es gracias a una nueva presencia: la que hace posible el Espíritu del Resucitado que crea su “cuerpo”, que es la Iglesia (cf. Col 1,18.24). Pablo, entonces, pasa de la participación de la cruz y la pérdida de la vida que Jesús exige a sus discípulos, como hemos afirmado (cf. Mc 8,31-36par), a dejar las cosas de este mundo porque no salvan y a participar en su misterio pascual: “Pero lo que para mí era ganancia lo consideré, por Cristo, pérdida. Más aún, todo lo considero pérdida comparado con el superior conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor: por el cual doy todo por perdido y lo considero basura con tal de ganarme a Cristo” (Filp 3,7-8). Este proceso se sacramentaliza por el bautismo, por el que el hombre se introduce en el misterio pascual de él: “A partir de la resurrección de Jesús, se le brinda al creyente en el Espíritu la posibilidad real de poder participar sacramentalmente en la muerte y resurrección del Señor. De ahí que no nos deba extrañar que Pablo reenvíe constantemente al kerigma de la cruz para fundar la existencia cristiana, de manera que ésta quede profundamente anclada en la historia de Jesús, pero transfigurada ahora tanto por la resurrección como por la misma celebración litúrgica y sacramental” (Arzubialde 99).

La razón última por la que el cristiano se configura con Cristo es la acción del Espíritu por el que obedecemos a Dios al seguirle y configurarnos según su naturaleza filial. Él se vació de sí para llevar una vida como la nuestra (cf. Filp 2,5-7). Es la exigencia del amor la que ha hecho que el Verbo se haga carne (cf. Jn 1,14) y la que lleva al cristiano a desapropiarse de sí mismo para vivir según las exigencias del amor, como lo ejemplifica Jesús en el lavatorio de los pies de los discípulos en la Última Cena y como interpreta la comunidad cristiana primitiva cuando pone la prueba máxima del amor en ofrecer la propia vida (cf. Jn 13,4-5; 15,13; etc.).

BIBLIOGRAFÍA

ARZUBIALDE, S., “Configuración (Rom 8,29) y vida en Cristo”, en GARCÍA-LOMAS, J. M. Y GARCÍA-MURGA, J. R. (dirs.), *El seguimiento de Cristo*, Madrid, PPC-UPCO, 1997, 73-129.

- BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la Transfiguración*, Madrid, La esfera de los Libros, 2007 (citado → Jesús).
- “Fe, razón y Universidad. Recuerdos y Reflexiones. Discurso de Benedicto XVI a los representantes de la ciencia en la Universidad de Ratisbona (12-09-2006)”, en *Ecclesia* (2006) II 1400-1403 (citado → Ratisbona).
- COULOT, C., *Jésus et le disciple. Etude sur l'autorité messianique de Jésus*, Paris, Gabalda, 1987.
- DUNN, J. G. D., *La llamada de Jesús al seguimiento*, Santander, Sal Terrae, 2001.
- FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías. I-II*, edición de José Vara Donado, Madrid, Akal, 1997.
- *La guerra de los Judíos. I-II/III-VII*, introducción, traducción y notas de Jesús María Nieto Ibáñez, Madrid, Gredos, 1997.1999.
- *Autobiografía. Contra Apión*, traducción y notas de Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Madrid, Gredos, 1994.
- FUSCO, V., *Poverità e séquela La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mc. 10,17-31 parr.)*, Brescia, Paideia, 1991.
- GRASSO, S., *Gesù e i suoi fratelli Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia nel Vangelo di Matteo*, Bologna, Dehoniane, 1993.
- GUIJARRO OPORTO, S. *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella [Navarra], Verbo Divino, 2007.
- HENGEL, M., *Seguimiento y carisma La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981.
- KLAUCK, H. J., *Judas un disciple de Jésus. Exégèse et répercussions historiques*, Paris, Éd. Du Cerf, 2006.
- KUHN, H.-W., “Nachfolge nach Ostern”, en LÜHRMANN, D. y STRECKER, G. (Hsg.), *Kirche. FS. G. Bornkamm*, Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1980, 105-132.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *Jesús de Nazaret*, Murcia, Ed. Espigas-Servicio de publicaciones Instituto Teológico de Murcia O.F.M., 2007.
- MEIER, J. P., *Un judío marginal. III: Compañeros y competidores*, Estella [Navarra], Verbo Divino, 2003, 43-300.
- NEPPER-CHRISTENSEN, P., “mathētēs/mathēteuō”, en BALZ H. y SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (DENT), vol. II, Salamanca, Sígueme, 1998, 114-121.
- PERON, G. P., *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc I,17)*, Roma, LAS, 2000.
- RENGSTORF, K. H., “Manthano ktl.”, en KITTEL, G. y FRIEDRICH, G. (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT), vol. VI, Brescia, Paideia, 1970, 1053-1238.

- SCHLOSSER, J., *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, vol. 1, Paris, Gabalda, 1980, 247-322.
- THEISSEN, G. *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de valores*, Salamanca, Sígueme, 2004.
- “La dimensione politica dell’attività di Gesù”, en STEGEMANN, W., MALINA, B. J., y THEISSEN, G. (a cura di), *Il nuovo Gesù storico*, Brescia, Paideia, 2006, 150-164.
- TUNC, S., *También las mujeres seguían a Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1999.
- VIDAL, S., “El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general”, en GARCÍA-LOMAS, J. M. Y GARCÍA-MURGA, J. R. (dirs.), *o. c.*, 13-31.

EVOLUCIÓN DE LOS RELATOS DE MILAGROS

ISAAC MACARRO FLORES
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

El artículo presenta una comparación de los relatos de los milagros –sobre todo a través del caso de la curación del paralítico (Jn 5,1-18; Mc 2,1-12; Mt 9,1-8 y Lc 5,17-26)–, en los que se puede deducir que hay una evolución de una tradición sobre milagros de Jesús a una reflexión de las comunidades sobre el significado del Señor resucitado para ellas.

Palabras clave: Evangelios, Jesús de Nazaret, Milagros.

ABSTRACT

This paper presents a comparison of the statements of the miracles – especially quite across the case of the treatment of the paralytic (Jn 5,1-18; Mc 2,1-12; Mt 9,1-8 y Lc 5,17-26)–, where it is possible to deduce that there is an evolution of a tradition on Jesus' miracles to a reflection of the communities on the meaning of the the Lord revived for them.

Key words: Gospels, Jesus of Nazareth, Miracles.

Nos acercamos al mundo de los milagros para ver la evolución que se da de los relatos de los evangelios sinópticos a los del evangelio de Juan. De forma especial nos fijaremos en el relato del paralítico de Cafarnaún y el enfermo junto a la piscina de Betesda.

I. CLASES DE MILAGROS

El evangelio de Juan nos presenta siete signos en la primera parte de su evangelio, con una ausencia notable en la segunda parte¹, algo que pudiera parecer distinto a los sinópticos que ofrecen relatos de milagros a lo largo de todo el evangelio. Sin embargo, el estudio detenido de esta cuestión nos muestra que la diferencia no es significativa, puesto que la segunda parte del evangelio de Juan narra la Pasión del Señor, espacio en el que los evangelios sinópticos tampoco contienen milagros.

El tipo de relatos de milagros del cuarto evangelio se encuentran en los sinópticos²: narraciones de curaciones, tanto desde la cercanía como la distancia, el milagro del hijo del funcionario real (Jn 4,46-54; Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10); la curación de paralíticos o de ciegos (Jn 5,1-18; 9,1-7; Mc 2,1-12 y paralelos; Mc 8,22-26; 10,46-52 y paralelos); los relatos de la multiplicación de los panes y los peces a los que se une Jesús caminando sobre las aguas (Jn 6,1-15; Mc 6,32-44 y paralelos; Jn 6,16-21; Mc 6,45-52 y Mt 14,22-23); la resurrección de los muertos: resurrección de Lázaro (Jn 11,1-46); la hija de Jairo (Mc 5,21-43); el hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). No tiene paralelo aparente la conversión del agua en vino en las bodas de Caná (Jn 2,1-112).

A la luz de esta pequeña comparación hacer notar algunos datos. En primer lugar, en el evangelio de Juan las mujeres no aparecen como beneficiarias de los milagros, en los evangelios sinópticos las mujeres si son sujeto del beneficio de los milagros de Jesús es (resurrección de la hija de Jairo y la curación de la hemorroisa; la hija de la mujer sirofenicia, la mujer encorvada).

En segundo lugar, mencionamos, sin entrar en la cuestión, la ausencia de exorcismos³ en el evangelio joánico. En los sinópticos es un tema que tiene cierta similitud con los relatos de milagros, al igual que las curaciones los hay desde la cercanía, el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20 y paralelos), o en la lejanía, la curación de la hija de la sirofenicia (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28).

En tercer lugar, la curación de leprosos (Mc 1,40-45 y paralelos; Lc 17,11-19). Estos relatos están relacionados con la expulsión de la comunidad y la vinculación al Antiguo Testamento. Relatos que aparecen en el ciclo de Eliseo, cuya modelo vocacional influirá en la compasión de la narración de la vocación de los primeros discípulos en Marcos y Mateo. Por otra parte, la presencia de

1 F. J. NOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2005, 47. La división del evangelio de Juan en dos grandes partes es algo asumido por la generalidad de los estudiosos. No es necesario apuntar manuales que se pueden consultar en cualquier momento.

2 J.-O. TUÑI, X. ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1995, 30.

3 *Ib.*, 37

relatos de ciegos, paralíticos, sordomudos y leprosos pudiera tener de fondo el texto del libro de Isaías es el texto programático del comienzo de la actividad pública de Jesús⁴. Sin embargo las alusiones a estos personajes en Juan han desaparecido.

II. ESTRUCTURA DE LOS MILAGROS⁵

El esquema de la estructura de los milagros puede reducirse a los siguientes elementos: Presentación de la escena que puede contener diferentes elementos: descripción del lugar, de los personajes, razones por las que se acude al taumaturgo, etc, en segundo lugar, aproximación: narración de las dificultades: petición de ayuda, resistencias, aliento; en tercer lugar, la acción milagrosa: diálogo del taumaturgo y el enfermo, el medio curativo; finalmente, la conclusión que reviste al constatación del hecho milagroso, puede estar señalado con la admiración de los presentes, la orden de despedida, la difusión de la fama.

La constatación de la estructura señalada no se cumple en todos los relatos de la misma manera, ni se utilizan los mismos elementos en todas las narraciones, por ello es necesario en el estudio de cualquier relato señalar la estructura del texto para poder trabajar mejor.

En el evangelio de Juan al añadir al relato propiamente dicho de milagro un discurso o controversia nos encontramos con una conclusión que puede estar afectada por esta realidad impidiendo ver claramente donde termina el milagro y donde comienza el discurso.

En el material sinóptico alternan narraciones y discursos. El evangelio de Mateo está construido alternativamente por cinco discursos y cinco secciones narrativas. Cada discurso queda señalado al comienzo y al final del mismo (“Y tomando la palabra les enseñaba... Mt 5,2 y cuando acabó Jesús estos discursos Mt 7,28”; “A estos doce envió Jesús, después de darles estas instrucciones Mt 10,5 y sucedió que cuando acabó Jesús de dar estas instrucciones Mt 11,1”). En Marcos a la secciones de las controversias le sigue una colección de parábolas; a los milagros junto al mar de Galilea unas instrucciones a los discípulos durante el camino, sección que se abre con un relatos de curación de un ciego y se cierra del mismo modo (Mc 8,22-26 y 10,46-52). Lucas insiste constantemente en el tema de la enseñanza y así incorpora el verbo διδάσκω en

4 C. A. EVANS, *El Jesús deformado. Cómo algunos estudiosos modernos tergiversan los evangelios*, Santander, Sal Terrae, 2007, 146-147.

5 Para el estudio de la estructura de los milagros ver G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 1999, 320-322.

el episodio del paralítico (Lc 5,17), del hombre de la mano seca (6,6), incluso en la enseñanza del padrenuestro (11,1).

III. ESTUDIO DEL MILAGRO DEL PARALÍTICO

1. EL ENFERMO DE LA PISCINA DE BETESDA Jn 5,1-18.

1.1. *El relato en el conjunto del evangelio*

El relato como todos los signos se encuentran en la primera parte del evangelio, incluso podemos decir que pertenece a una estructura que contempla los siete capítulos primeros, donde se produce un constante cambio de escenario alternando Galilea y Jerusalén (2,12; 3,22; 4,43; 5,1; 6,1 y 7,1). La fórmula fija Μετα ταῦτα⁶ presente en todos estos comienzos nos pone en guardia para entender que nos encontramos en los inicios del ministerio público de Jesús.

El personaje de Nicodemo aparece en tres ocasiones (3,1 ss; 7,50 y 19,39). Aquí podemos ver también una indicación de la estructura tripartita del evangelio como ocurre en los sinópticos, en los cuales aparecen tres escenarios diferenciadores de la estructura del evangelio que Marcos estableció al comienzo: Galilea, el camino y Jerusalén. La primera parte cierra el conjunto de relatos que tienen presente a los discípulos (vocación; estancia con él en las bodas de Caná y revelación ante ellos de presencia de Dios en él, el nuevo templo); la segunda mención cierra el ciclo de los testigos (Juan Bautista, la Samaritana) y las obras de Jesús (los milagros: curación del hijo del funcionario, enfermo de la piscina de Betesda, Multiplicación de los panes y Jesús anda sobre las aguas). Las discusiones sobre el origen de Jesús en el final del capítulo siete (40-43) nos recuerda el comienzo del evangelio cuando los judíos enviaron a sacerdotes y levitas a interrogar a Juan (Jn 1,19ss). El término Galilea a partir de este momento solamente aparece en dos ocasiones (12,21 y 21,2). A partir de este momento Jesús mismo da testimonio de él. La separación entre el capítulo siete y el ocho con la introducción del episodio de la mujer adúltera bien puede servir para crear una separación en la estructura del evangelio.

1.2. *Delimitación de la perícopa*

Atendiendo a los elementos clásicos: lugar, personaje y temática. Se ve una clara separación entre 4,54 y 5,1. Hay un paso de Galilea a Jerusalén,

⁶ M. ZERWICK, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2008, 348.

incluso hay una delimitación del lugar de la ciudad, el relato se localiza junto a la piscina de Betesda. Los personajes son diferentes, se pasa del encuentro con un funcionario que tiene a su hijo enfermo, al encuentro con uno que lleva enfermo mucho tiempo enfermo. La temática también es diferente, el funcionario es el que ha buscado a Jesús para suplicarle por la curación de su hijo, el restablecimiento de la salud se produce a distancia, incluso ha pasado un día y la respuesta a la curación ha sido la conversión de toda la familia. La perícopa que nos ocupa es una curación presencial, no lleva a la conversión de los testigos sino lo contrario motiva un rechazo de Jesús.

A partir del v.19 solamente escuchamos la voz de Jesús. Se rompe la relación de Jesús con el curado para centrarse sobre el discurso que dirige a los judíos.

1.3. Estructura del texto

A. Jesús y el enfermo

- Ambientación del lugar v. 1-3
- Descripción del enfermo v.5
- Pregunta de Jesús v. 6
- Respuesta del enfermo v.7
- Respuesta de Jesús v. 8
- Constatación de la curación v.9a
- Información sobre el día del milagro v. 9b

B. Los judíos y el enfermo

- Informe de los judíos v. 10
- Respuesta del enfermo v. 11
- Pregunta de los judíos v. 12
- Información del narrador v.13
- Encuentro de Jesús y el enfermo en el templo v.14
- El enfermo informa a los judíos que es Jesús quien lo ha curado v. 15
- El narrador informa sobre las intenciones de los judíos v. 16
- Jesús introduce una temática nueva v.17
- Motivos por los que los judíos quieren matar a Jesús.

De la estructura se deduce que el relato de milagro ha sido ampliado con el motivo del sábado, al igual que el discurso de Jesús que sigue al relato. Hay escenarios distintos y personajes. La ignorancia del enfermo respecto a la identidad de Jesús y la centralidad de la segunda parte en los motivos por los cuales los judíos quieren matar a Jesús muestra que el interés por el milagro es mínimo. No se ha necesitado la fe del enfermo ni un público al que se dirija la acción milagrosa como revelación de la identidad de Jesús, algo que no ocurrió

en el milagro de las bocas de Caná, que tiene como destinatarios a los discípulos, ni el milagro del funcionario real que se acerca a Jesús sabiendo quien es y con fe.

1.4. Comparación con Marcos 2,1-12

La comparación con los sinópticos muestra que hay algunos elementos comunes:

- Un hombre paralítico
- Curado por Jesús
- Las palabras de Jesús en Jn 5,8 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Ἔγειρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει// Mc 2,9 Ἔγειρε καὶ ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει
- El término κράβαττόν que solamente aparece en estos dos evangelios
- El diagnóstico de la enfermedad como consecuencia del pecado.
- El contexto de Juan y Mateo que unen prácticamente el relato de la curación del hijo del funcionario al del paralítico.
- La decisión de matar a Jesús

Diferencias:

- En Marcos nos encontramos en una casa, en Juan en una piscina
- Las ciudades son diferentes: Cafarnaún y Jerusalén
- En el primer caso se trata de un paralítico (Παραλυτικὸς), en el segundo caso de un enfermo (ἀσθενῶς).
- Cuatro hombres conducen al paralítico ante Jesús, el enfermo está en la piscina, es Jesús el que se acerca
- La iniciativa la tienen los que llevan al paralítico. Jesús toma la iniciativa en Juan.
- La temática del perdón de los pecados es la que desencadena la disputa, en Juan es la temática del sábado, aunque se pasará a la identificación con Dios.

2. EL PARALÍTICO DE CAFARNAÚN MC 2,1-12

2.1. El relato en el conjunto del evangelio

El evangelio de Marcos se puede dividir en tres partes, la primera tiene como escenario el mar de Galilea, la ausencia del término Jerusalén, excepto

en 3,8, marca la delimitación de esta parte, que se caracteriza por las obras de Jesús y las parábolas; la segunda comienza en 8,27 donde el término camino encuadra a modo de inclusión esta parte; por otro lado, como si de un bocado se tratara, Marcos refuerza la separación de esta segunda parte con dos relatos de milagros de ciegos: 8,22-26 y 10,46-52. Una de las características de esta sección será la instrucción a los discípulos. La última sección del evangelio la constituye la presencia de Jerusalén, donde tiene lugar la muerte y resurrección.

El relato que nos ocupa se encuentra en la primera parte del evangelio, en el conjunto de las controversias de Jesús con los fariseos que termina con el relato de la curación del hombre de la mano seca (3,1-6), donde se nos informa de la decisión tomada por los fariseos y herodianos de terminar con Jesús.

Hay que destacar que estamos en los inicios del ministerio público de Jesús y nos encontramos en Cafarnaún escenario de los primeros relatos del evangelio.

2.2. Delimitación de la perícopa

Atendiendo al elemento cronológico la indicación de algunos días después separa la narración del paralítico está del relato de la curación del leproso. En el contexto inmediato se trata de la curación de un leproso en el relato que nos ocupa de un paralítico. El adverbio *πάλιν* indica por una parte el deseo del evangelista de crear conexiones⁷, pero a su vez por contraste indica la separación de una perícopa de otra. Hay introducción de personajes, como los escribas o el público que escucha a Jesús, que están ausentes en el relato anterior.

La nueva introducción del adverbio *πάλιν*, el cambio de escenario y temática separa nuestro texto del relato de la vocación de Leví.

2.3 Estructura del texto

Ambientación del lugar v. 1-2

Descripción del enfermo y sus portadores v.3-4

Intervención de Jesús y ofrecimiento del perdón de los pecados v. 5

Introducción en el relato de los escribas v.6

Reacción de los escribas frente al ofrecimiento del perdón de los pecados v. 7

Reacción de Jesús frente a los escribas v.8-10a

Milagro v 10b-11

Reacción de los presentes v.12

7 J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, Vol I, Salamanca, Sígueme, 1986, 115.

De la estructura se puede deducir que el relato consta de dos partes. Un milagro y un apotegma sobre el perdón de los pecados⁸. El desarrollo del dicho sobre el poder del Hijo del Hombre de perdonar pecados y la decisión de matar a Jesús al final de la sección en la que se ha ajustado el relato muestran que ha habido una elaboración del material a favor de una cristología que va más allá de la presentación de Jesús como hacedor de milagros. El relato de milagro no ha perdido totalmente fuerza pero ha quedado como la prueba del perdón de los pecados.

2.4. Comparación con Mateo 9,1-8 y Lucas 5,17-26

No deseo hacer una comparación exacta con Mateo y Lucas. Sino presentar ofrecer la ampliación de estos con respecto a Marcos. Llama la atención la reducción que ha hecho Mateo respecto a Marcos. Mateo reduce la descripción del escenario, suprime el concepto casa, tan importante para Marcos, y con ella los esfuerzos para llegar a Jesús abriendo un boquete en el techo de la casa. El término κράβαττον es sustituido por κλίνης. Atendiendo al final del relato, donde da poder a la comunidad para perdonar pecados⁹, ha suprimido la referencia a que solamente Dios puede perdonar pecados.

Señalar que Lucas ha introducido al final del v, 17 una referencia al poder de curar de Jesús, uniendo así enseñanza y curación.

IV. EVOLUCIÓN DE LOS MILAGROS

Como consecuencias de todo lo visto podemos afirmar que un primer estadio los relatos de milagro formaban un conjunto que la comunidad cristiana presentó como los signos del reino de Dios. Las referencias a Isaías apuntan en esta línea (Lc 4,18-19; Mt 11,5)¹⁰.

En la estructura de los evangelios hemos observado que hay una tendencia a unir acciones y palabras de Jesús. Hay un paso del evangelio de Marcos al de Mateo. El primer evangelio estructura su evangelio en discursos y acciones. En Juan observamos que a los milagros del evangelista se han unido los discursos un estadio posterior.

El relato del paralítico en el evangelio sirve de ilustración al apotegma sobre el perdón de los pecados del Hijo del Hombre. El relato de milagro queda

8 R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000, 74-75.

9 U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, Vol II, Salamanca, Sígueme, 2001, 65.

10 W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2007, 198.

así subordinado a un tema posterior que incluso en los evangelios sinópticos sufrirá una evolución hasta llegar a la comunidad de Mateo, donde el perdón de los pecados es una prerrogativa de la comunidad. El relato en Mateo tiene por tanto en cuenta la actividad de la comunidad que funda su poder de perdonar los pecados en el ministerio de Jesús.

El relato del enfermo de la piscina de Betesda parece haber pasado por tres estadios diferentes: en un primer estadio tenemos un relato de milagro, que terminaría con la curación del enfermo; en un segundo estadio la cuestión del sábado, controversia que también se halla presente en los sinópticos. En Marcos va unida la pretensión de curar en sábado a la decisión de terminar con Jesús como ocurre en este episodio de Juan. En el tercer estadio, el evangelista se ha servido del milagro para poner de manifiesto la divinidad de Jesús, el cual se ha hecho igual a Dios no solamente porque perdona pecados sino porque trabaja como Dios.

De lo dicho se puede deducir que hay una evolución de una tradición sobre milagros de Jesús a una reflexión de las comunidades sobre el significado del Señor resucitado para ellas.

LA PERSISTENTE PRESENCIA DE JESUCRISTO EN EL CINE: ELEMENTOS PARA UN IMAGINARIO CRISTOLÓGICO

JUAN CARLOS GARCÍA DOMENE
*Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia
y Universidad de Murcia*

RESUMEN

Tal como sucedió anteriormente con la pintura, el teatro o la imagerie popular, el cine ha contribuido a construir una nueva “imagen de Jesús” presente hoy en el imaginario colectivo de niños, adolescentes, jóvenes y adultos. En este mundo, dominado por la imagen más que por la palabra, ha surgido un género cinematográfico propio centrado en episodios bíblicos y especialmente ocupado en mostrar la vida de Jesucristo. Esta abundante filmografía –un centenar largo– es un referente obligado para la teología, la cristología y la educación de la fe que lleva consigo algunas exigencias. A la vez, se ha consolidado un imaginario que puebla por igual la mente y el corazón de creyentes o no creyentes de un lado y otro del Atlántico y de diversas confesiones cristianas. En ese imaginario detectamos elementos de una “cristología” que en ocasiones reduce, condensa o reinterpreta el mensaje y la persona de Jesús.

Palabras clave: Cine, Filmografía, Jesucristo.

ABSTRACT

Just as it happened with painting, theatre or popular imagery, the cinema has contributed to build a new ‘image of Jesus Christ’ that is strongly present among children, young people and adults. In a world dominated by images rather than by words, a new cinematographic genre has been born. Said genre focuses on biblical passages and is particularly concerned in depicting Christ’s life. The large amount of related filmography constitutes a compulsory reference for Theology, Christology and the education of Faith. At the same time, this imagery has settled soundly within the hearts and minds of

both believers and non-believers all over the World, even if they profess different religions. Some elements of Christology can be detected in that imagery, which reduces, condenses or reinterprets both the message of Jesus Christ and his own person.

Key words: Cinema, Jesus Christ, Movies.

El presente trabajo pretende evocar la filmografía más representativa de entre aquellas películas que han tenido a Jesús de Nazaret como eje y tema principal y ofrecer algunas claves interpretativas históricas, socioculturales, contextuales y teológicas. El carácter del trabajo es propedéutico porque intenta antes que nada señalar un asunto que será ineludible para los próximos años, cómo abordar las relaciones de la teología y la fe con la cultura audiovisual en general y con la cultura cinematográfica en particular¹. Nos situamos en la misma dirección del reciente Congreso celebrado en Barcelona en el mes de noviembre de 2007 en la Facultad de Teología de Cataluña denominado “El Dios de los cineastas” y de otros intentos anteriores que han pretendido sondear la presencia de lo religioso². Se puede apreciar un “aumento de la conciencia de que ambos «mundos», aunque funcionen de forma diferente, pueden aprender mucho el uno del otro”³. Hasta hoy, como afirma P. Sánchez “El problema de la transmisión de la fe no es únicamente un problema de secularización, es también, y creo que en buena medida, un problema de transmisión cultural. La teología necesita de una cultura mediadora que haga de tierra fértil para el Evangelio. Hasta ahora la Iglesia era una potente creadora de cultura y no necesitaba tan urgentemente este diálogo, los amarres estaban en la familia, en la parro-

1 Para reconstruir un inventario exhaustivo de los filmes dedicados a Jesucristo como argumento principal, cf. R. KINNARD Y T. DAVIS, *Divine images A history of Jesus on the screen*, New Jersey, Secaucus, 1992; L. CASTELLANI, *Temi e figure del film religioso*, Torino, Leumann, 1994; DEPARTAMENTO DE CINE DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE MCS, *Jesucristo en el cine. Más de cien películas sobre el Hecho Cristiano*, Madrid, 1998; D. VIGANÒ, *Gesù e la machina da presa: Dizionario ragionato del cinema cristologico*, Vaticano, Lateran University Press, 2005; E. T. GIL DE MURO, *Diccionario de Jesús en el cine*, Burgos, Monte Carmelo, 2006. Para un estudio sistemático del tema, cf. L. BUAGH, “La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici”, en *Gregorianum* 82 (2001), 199-240; P. MALONE, “Jesús en nuestras pantallas”, en J. R. MAY (ed.), *La nueva imagen del cine religioso*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, 95-113; W. R. TELFORD, “Jesus Christ Movie Star: The Depiction of Jesus in the Cinema”, en C. MARSH Y G. ORTIZ (eds.), *Explorations in Theology and film*, Oxford, Blackwell, 1997; P. SÁNCHEZ, *Dios, la muerte y el más allá en el cine contemporáneo*, Madrid, PPC, 2007, especialmente las páginas 100-123 están dedicadas al “acontecimiento” Cristo en el cine.

2 “El Dios de los cineastas”, Congreso Internacional de Teología celebrado en Barcelona los días 16-18 de noviembre de 2007, organizado por la Facultad de Teología de Cataluña, cf. <http://www.teocinema.org/cast/index.html> ; También en esta dirección los encuentros sobre teología y comunicación de Cavallletti desde 1993, entre ellos el dedicado a “La nueva imagen del cine religioso” editado posteriormente en España por la UPSA: J. R. MAY (ed.), “La nueva imagen”, o. c.

3 A. EICHENBERGER, “Aproximaciones a la crítica del cine”, en J. R. MAY (ed.), “La nueva imagen”, o. c., 36.

quia y en el colegio. Hoy la Iglesia genera muy poca de la cultura ambiente y en razón de los medios, esta presencia será significativa pero pequeña. Por eso hoy la Iglesia necesita detectar los puertos y largar las amarras para el anuncio de la fe”⁴

I. LA PERSISTENTE PRESENCIA: HITOS DESTACABLES

Desde sus inicios el cine se ocupó de Jesucristo, de algunos temas bíblicos, de asuntos religiosos y de cuestiones trascendentes. No es de extrañar, porque nada humano ha sido ajeno a los intereses del denominado séptimo arte; por ello, ocuparse de Jesús era lógico en una cultura genuinamente cristiana donde el interés de los productores y el gusto de los públicos podrían coincidir. No eran películas de propaganda religiosa, ni concebidas como catequesis o instrucción para los creyentes, ni con finalidad evangelizadora. Ha sido la cultura la que ha abordado un asunto de fe. Una vez más, el cine ha servido de espejo y proyección de los intereses y gustos del público; pero sobre todo, una vez más ha servido el cine de escuela y de aprendizaje de intereses, opiniones y opciones culturales, políticas e incluso teológicas de unos pocos.

La nacionalidad y el origen de los productores han sido determinantes. En general, las producciones norteamericanas han presentado a Jesús dentro de un formato de industria cultural, donde las películas son preferentemente productos para la explotación comercial más allá de su valor artístico o ideológico. Por el contrario, en el contexto europeo, predomina un concepto de cine de creación o de autor más vinculado a parámetros artísticos o ideológicos. Algo parecido puede detectarse en los recursos financieros. Por ejemplo, si en unos estudios hay capital “judío” los productores exigirán un tratamiento adecuado para el pueblo hebreo; unos estudios con capital “católico” o con capital “protestante” harán lo propio con las interpretaciones bíblicas o teológicas. Quizá sean matices, acentos u omisiones, poco perceptibles, pero claramente intencionados. Caso indicativo es el tratamiento de la figura de la Virgen María, de la Eucaristía, de Pedro o de los dirigentes judíos. Podríamos decir que el tono general del cine americano suele estar plagado de efectos especiales, de acción y de espectacularidad incluso en la producción “cristológica”, mientras que el cine europeo, especialmente el italiano ha cuidado más el relato, la vivencia interior, la espiritualidad y la belleza.

4 P. SÁNCHEZ, “Teología y cine: un diálogo imprescindible”, en http://www.riial.org/espacios/cine_desafio1.pdf (30 de noviembre de 2007).

Generalmente, a la hora de abordar el personaje de Jesús, el guión se presta muy poco a innovaciones por lo que algunos realizadores incorporarán datos apócrifos, personajes de ficción, o reelaboraciones que lo hagan más asequible a la mentalidad contemporánea. Algunos personajes –como María Magdalena, Judas, Herodes, Poncio Pilato, los Magos, el demonio...– adquirirán un relieve central más allá del conferido por los propios evangelios. La singularidad narrativa, sin traición a los originales, se conseguirá en pocas ocasiones.

Desde la época del cine mudo hasta *la Pasión de Cristo* han pasado más de cien años y cada década podríamos afirmar –en palabras de Malone– ha aportado una peculiaridad propia: cine didáctico y de entretenimiento para las primerísimas producciones del siglo XIX; la representación a modo de estampas religiosas en los primeros años del siglo XX; los nickelodeons de las historias bíblicas de grupos religiosos hasta llegar al rodaje *Del pesebre a la cruz* o de *Intolerancia* en 1916; la espectacularidad de Cecil B. De Mille con *Rey de Reyes*; la reverencia exagerada de los años 30 y 40; el ocultamiento con momentáneas indirectas de Jesús en las clásicas de los años 50; la década de las películas del evangelio son los años 60 con la época dorada; la década de cambios y progresos en los años 70 y los intentos de retratar a Jesús en los años 80⁵. Así podríamos afirmar con Harvey Cox que “cada generación debe hacer su película sobre Cristo porque siempre será nueva su imagen. Pero que nadie pierda de vista que todas las películas sobre Jesús son simplemente una representación. No otra cosa”⁶. En realidad, sobre el mismo tema –Jesús como persona y como acontecimiento– se han producido grandes variaciones sobre una perspectiva tradicional y de género cinematográfico⁷.

Intolerancia (1916, USA, D. Griffith)

Pasa por ser una de las mejores películas de cine de todos los tiempos; en cuatro pequeñas historias se muestra lo peor y lo mejor del ser humano: la capacidad para amar y la capacidad para odiar. Una de estas cuatro historias es la de Jesús de Nazaret y su pasión en Palestina. Quizá no alcanza su maestría en la narración de la Pasión, pero cabe haber entrado en la historia del cine por derecho propio. Sigue el esquema de una fuga musical. Frente a los puritanos, la escena de las bodas de Can presentó polémica por la cuestión del alcohol. Es el cuarto evangelio, en su primer signo, con la adición de un elemento simbó-

5 P. MALONE, “Jesús”, *o. c.*, 97-98.

6 Declaraciones del teólogo en el documental televisivo norteamericano “Jesus Christ movie star” de 1985, citado en E. GIL DE MURO, “Diccionario de Jesús”, *o. c.*, 381.

7 Cf. P. HASENBERG, “Lo «religioso» en el cine: de *Rey de Reyes* a *El rey pescador*”, en J. R. MAY (ed.), “La nueva imagen”, *o. c.*, 75-94, especialmente 82-86.

lico –un grupo pequeño de palomas– el elemento más destacado. Estamos ante una interpretación del acontecimiento Jesús y en una extrapolación moral de su mensaje, más que en una preocupación por la fidelidad al texto o a la re-construcción del contexto evangélico. No tiene pretensión teológica, sino narrativa y moralizante propia del contexto americano y periodo entreguerras.

Cristo (1917, Italia, G. Antanamoro)

Esta reproducción de la vida de Jesús de 70 minutos está basada “en un poema de Fausto Salvatory (...) y apuesta por unas imágenes más reales, con escenarios naturales en Egipto, y una cuidadosa reconstrucción de la vida de Oriente en esa época”, según manifiesta la carátula promocional del DVD. Es deudora en su concepción de imágenes de la pintura clásica: Leonardo da Vinci, Donatello, Miguel Ángel, Mantegna o Rembrandt. Se centra en los evangelios de la infancia, anudando relatos de los apócrifos y de los canónicos. También introduce la pasión, muerte y resurrección. Muy veladamente, induce una exégesis literalista, inmediata y una teología exaltadora de la divinidad de Jesús. Carece de visión social o de problemática cultural o existencial. Sirve el filme para descubrir la deuda del primer celuloide con la pintura clásica. El salto que daría el cine en la construcción del imaginario cultural se hace en continuidad con los autos sacramentales originarios de la edad media y del siglo de oro, a partir de las referencias plásticas de la contrarreforma y sin mucha distancia de la indumentaria y escenografía orientalizante del gusto de los primeros años del siglo XX. Coincide el gusto por lo exótico, la idealización que había propiciado el romanticismo y el nacionalismo y las incipientes “vidas de Jesús” que se abrirían camino en el *atrezzo* y en la planificación glorificadora de Jesucristo, verdadero Dios más que verdadero hombre.

Rey de Reyes (1927, USA, Cecil B. De Mille)

La genialidad singular de este director y sus potentes recursos económicos magnifican a Jesús en algo más de tres horas de película. Es una vida de Jesús monumental en la época del cine mudo. Bastaría recordar el número de figurantes y de extras que aparecen en la película. El filme se distancia del texto evangélico y supera la narración entrando en la ficción: una historia rocambolesca casi triangular de Judas-Magdalena-Jesús, desviándose del texto bíblico. Su grandiosidad oscurece la sencillez evangélica quedando muy olvidada la experiencia religiosa y muy de manifiesto lo superficial y exterior. Probablemente es la primera vez, aunque no la única, que la “industria cinematográfica” secuestra a Jesús mostrando únicamente un espectáculo de intriga en lugar de acercar al espectador a la presencia del misterio. El cine convencional necesita

un esquema fijo (planteamiento, nudo y desenlace) y puede reducir la realidad a buenos y malos; este reduccionismo, propio del cine norteamericano, salpicará en adelante casi todas las producciones religiosas.

Rey de Reyes (1961, USA, Nicolas Ray)

Lucio, centurión romano es el conductor del relato. Parece que la mentalidad el gusto americano hace del narrador evangelio, donde aparece un personaje llamado Lucio, centurión romano, conductor-testigo del relato. Le da un aire detectivesco o científico. Después de abusar del *peplum* (“cine de romanos y gladiadores”), Hollywood volvió con “Rey de Reyes” a recuperar un cine centrado en la persona de Jesús. Aquí ya no es un Jesús velado, “en off” como en *Quo Vadis*, *La túnica sagrada* o *Ben Hur*. Jesús no es un recurso, una excusa o el sentido de una lucha; aquí Jesús es el protagonista del relato; es el Maestro, que vuelve a ser evidenciado en su vida, mensaje, sus milagros y especialmente sobre su Pasión. No obstante es un líder “muy americano” que emerge en una recomposición simbólica de los cuatro elementos: el bien y el mal (Jesús-agua y Barrabás-fuego) y Lucio un testigo cualificado (tierra) como observador del imperio; mientras tanto Judas (el aire que quiere comunicar lo incompatible) simboliza al tentador. Resulta un Cristo contemporáneo de los primeros años 60. Han terminado las “estampas religiosas” y comienza la muestra especulativa y personal sobre Jesucristo. Se intuye cierta rebeldía en este Cristo. En este filme está el *traveling* más largo de la historia del cine que coincide con la predicación de Jesús en el Sermón del monte.

El Evangelio según San Mateo (1964, Italia, Pier Paolo Pasolini)

Esta película rodada en blanco y negro, elige como indica su título el primer evangelio como guión y lo asume casi literalmente. Para algunos, tal vez la más realista y valiosa de las vidas cinematográficas de Jesús. Es excepcional y muy reconocida como realización cinematográfica y como traslación del mensaje evangélico al cine⁸. Predomina una lectura radical del Evangelio presentando a Jesús como líder social, con austeridad y veracidad. Es una interpretación propia de los años sesenta vinculada a la contestación cultural. El arranque de la película es innovador y muy interesante porque muestra en un realismo nada idealizante una María embarazada en un primerísimo plano de su vientre donde muestra la humanidad de Jesús. Algunas escenas no aparecen:

8 Un apasionado y concienzudo estudio de la película y su alcance en J. RADIGALES, “Estética, paraula i música en *Il vangelo secondo Matteo* de Pier Paolo Pasolini”, en *Qüestions de vida cristiana. Publicacions de L'Abadia de Montserrat*, 199-200, 49-68; una crítica equilibrada con algunas citas muy interesantes en E. GIL DE MUÑOZ, “Diccionario de Jesús”, *o. c.*, 167-170.

el primado de Pedro y el Juicio Final o juicio de las naciones (Mt 25) con que se cierra el evangelio. Del inmenso material que presentan los evangelios cada autor selecciona lo que quiere resaltar y omite lo que no ayuda a su particular visión. También es interesante leer una obra de cine por las ausencias o los acentos. La significación política del director, vinculado al Partido Comunista Italiano, la confesión pública de su ateísmo y su militancia homosexual añaden a la obra motivos de interés.

La historia más grande jamás contada (1965, USA, George Stevens)

Con un relato en off inspirado en el Prólogo del IV Evangelio comienza una narración que arranca de la búsqueda general del Mesías (los Magos, Herodes, el pueblo humillado por la ocupación romana...) Así el I Acto de la película: el mensaje de Jesús con el drama de fondo de Juan el Bautista. Tras la Resurrección de Lázaro, comienza el II Acto: el Mesías ha llegado y sus signos son evidentes. El III Acto transcurre en Jerusalén: Entrada gloriosa, purificación del templo, última cena, traición, doble juicio y ejecución en la cruz. La Resurrección es alegórica y sólo aparece la escena de la Ascensión con el envío a evangelizar que cierra el filme. De nuevo una lectura más espectacular que profunda. La más célebre de todas las producciones de los años 60. De ella dijo New York Times: “la versión suprema y definitiva de la vida de Jesucristo que llega al corazón y estimula el espíritu”. Explota del recurso cromático: el blanco, la luz y la naturaleza acompañan siempre a Jesús y a sus discípulos; el rojo unido a las edificaciones majestuosas se reserva para los romanos y los judíos que son pecadores públicos; el negro es el color de los dirigentes religiosos judíos y de los que pululan por el Templo. Sin duda, es un Cristo-Mesías-Hijo del altísimo el que prevalece a lo largo de todo el filme. El papel reservado a la Virgen María es discretísimo. Es la última de las producciones clásicas sobre el cine de Jesús, poco a poco, el cine americano irá presentando una lectura crítica y revisionista. Para J. L. Garcí, conocido crítico y director de cine, “los quince minutos de Betania” (la resurrección de Lázaro) es una secuencia llena de ritmo, de sucesión de imágenes, de montaje, de dirección de actores; lo que importa en esta película no es la reconstrucción histórica, sino que lo importa “es que hay cine”⁹.

Proceso a Jesús (1973, España, J. L. Sáenz de Heredia)

Un grupo de sefardíes representa públicamente un proceso –imparcial, pero apasionado– donde se pretende librar la culpa histórica de la muerte de

9 Cita de J. L. Garcí en E. GIL DE MURO, “Diccionario de Jesús”, *o. c.*, 173.

Jesús atribuida al pueblo judío. ¿Fue justa la sentencia de Jesús? En realidad es una revisión histórica del juicio a Jesús. El público asistente a la representación, dramatizado auténticamente en la Sinagoga judía de Toledo, debe resolver la validez del proceso. Se desarrolla en los años 70 y tiene la fuerza de un verdadero melodrama donde cada uno de los actores y de los espectadores deja salir sus vivencias más profundas hasta llegar a un clímax que no deja a nadie indiferente. El Jesús signo de contradicción es evocado, pero no aparece en escena. Al fin y al cabo, esa es la realidad de Jesús. La obra refleja fielmente la pieza teatral de Diego Fabbri y es una recreación cinematográfica digna, genuinamente española. Es densa y profunda y muy bien traída, aunque resulta más teatral que cinematográfica y más provocadora que evocadora del Jesús histórico. No se centra en la humanidad ni en la divinidad de Jesucristo; es más bien la

Godspell (1973, USA, David Greene)

Presenta un Cristo hippie, predicador y bondadoso y constructor de la paz. Es una película musical –y esto también condiciona sus planteamientos– y fue muy célebre en los años 70 siendo muy representada y con amplia acogida de público más que de crítica. Más que una presentación integral de Jesús, propone la musicalización de algunos capítulos del evangelio. En Manhattan, en un ambiente contemporáneo se presenta un Cristo impresionista con toques naif, verdadero clown de circo travestido de superman en camiseta. Resultó muy bien desde el planteamiento comercial por el ambiente desenfadado y por el estilo pegadizo de sus canciones que llegaron a calar en muchas liturgias. Es más una parábola que una verdadera escenografía evangélica.

Jesucristo Superstar (1973, USA, Norman Jewison)

La última semana de la vida de Jesús, es “cantada e interpretada” desde la posición de un judas “negro”. Todo tiene una finalidad efectista que sirven al proyecto musical y teatral. La popular ópera rock de Tim Rice sirvió básicamente como estructura del filme. Denota un Jesús contestatario, revolucionario, informal y muy al margen del sistema. Para algunos, se prescinde de la divinidad de Jesús y se omite incluso la Resurrección, que si bien aparece, lo hace en un fugaz efecto de luz. En realidad, los aspectos más teológicos aparecen, pero con un carácter minimalista. En España, como en el resto del mundo su acogida fue multitudinaria tanto en su versión cinematográfica como en su versión teatral: más de cuatro millones de personas pagaron su entrada para verla en las salas. Se ha seguido representando con éxito en teatro por grupos aficionados y actualmente se ha reestrenado como musical en la Gran Vía madrileña. Junto a *Jesús de Nazaret* de Zeffirelli, *la Pasión* de Mel Gibson o el caso singular de *La*

vida de Brian de los Monty Python son las verdaderamente configuradoras del imaginario cristológico del gran público de los últimos treinta años.

Jesús de Nazaret (I y II) (1977, Alemania-Italia, F. Zeffirelli)

Se ideó y se proyectó en primer lugar como serie televisiva con un larguísimo metraje que quiere reproducir la vida de Jesús con fidelidad a los textos evangélicos y desde una perspectiva clásica y pictórica. Las estampas del arte renacentista y barroco sirven de nuevo para recrear la vida de Jesús. Otra vez la estampa preciosista nos lleva al pasado más que al presente o al futuro, otra vez se realizan en cine los iconos clásicos de la contrarreforma. Resulta un filme que al final carece de gancho y de actualidad. Prima el gustar a todos, porque se pensó para el horario televisivo de máxima audiencia y porque busca el efectismo de la emoción más que la reflexión o el pensamiento. Culto a la belleza sin visos proféticos y carentes de riesgo o compromiso social o cultural, sin carácter innovador. Es un Cristo dulce y real *ma non troppo*. La película decrece con el tiempo. Para J. L. Corzo se sobrepone por la elección del actor que representa a Jesucristo y por la decoración y la densidad plástica el Cristo de la fe al Jesús histórico¹⁰.

Monty Python. La Vida de Brian (1979, Gran Bretaña, Terry Jones)

Brian de Nazaret nace contemporáneamente a Jesús y desde los primeros minutos se puede entrever un paralelismo desmitificador y grotesco entre los dos personajes. Juegan los autores con los datos básicos sobre la vida de Jesús que son presentados en clave de mofa y ridiculizados al máximo. Realmente Brian no es Jesús, aunque queda clara la ironía del planteamiento confuso. Comienza por la adoración de los magos, una particular estampa navideña, hay lapidaciones, se escucha la predicación de las bienaventuranzas y se puede ver como escena clímax la crucifixión. Queda muy mal parada la resistencia judía a los romanos donde se parodia con acierto a los grupos terroristas y sus planteamientos demagógicos y en cuanto a la figura de Pilatos se estereotipa en él la burla de cualquier forma de poder. Todo es leído en clave de sátira y con fortísimas dosis de ridiculización. Un humor corrosivo que ha herido e hiere la sensibilidad de muchos espectadores desde su estreno, aunque también puede entenderse que estas figuras de Jesús “son vehículos culturales para alertar a los espectadores sobre la auténtica religión y la vivencia genuina de los principios evangélicos comparados con la farsa y la hipocresía de tantos que se profesan

¹⁰ J. L. Corzo, “De la catequesis a la escuela pasando por el cine: Lorenzo Milani”, en *Teología y catequesis*, 56 (1995), 128.

cristianos y de sus prácticas”¹¹. Salvo *Jesucristo Superstar* o *La Pasión* de Mel Gibson, es la película “cristológica” que más espectadores ha concitado, tiene un gancho extraordinario en adolescentes y jóvenes y se repone una y otra vez en las salas comerciales y en televisión.

Jesús de Montreal (1989, Canadá-Francia, Denis Arcand)¹²

En una parroquia de la desarrollada Montreal se quiere actualizar la vieja representación de la Pasión de Cristo. Se elige un grupo de jóvenes actores que dejan sus trabajos y entran en el misterio de Jesús de forma sorprendente. Desde el mismo párroco organizador, que acusa una doble vida, hasta los pequeños o grandes enredos de cada uno de los protagonistas son releídos desde el encuentro con Jesús que sigue provocando a una sociedad y a una Iglesia que ha domesticado lo religioso y que no puede quedar indiferente. Se revive el conflicto originario y la muerte también se repite. No es una “vida de Jesús” al uso porque es una recreación –como *Proceso a Jesús*– donde no interesa presentar el problema originario, ni se mantiene fidelidad literal a los textos sino que se evocan las actitudes que provocan y que interpelan tanto antes como ahora, tanto ayer como hoy. Se abordan algunos problemas particulares: la respuesta personal al maestro en la vida diaria, en lo íntimo y personal y en lo social; la compatibilidad de ética y progreso en la era de los medios de comunicación de masas; la viabilidad de la fe evangélica en medio de una sociedad del bienestar opulenta y carente de valores que ha consagrado su vida al nuevo dios del consumo. Los mercaderes del templo no son otros que los nuevos dioses de nuestra cultura: los medios de comunicación que quieren profanar el verdadero templo de Dios que es la persona humana convertida en objeto de mercancía.

El hombre que hacía milagros– The Miracle Maker The Story of Jesus (1999, Gran Bretaña-USA, Stanislav Sokolov-Derek Hayes)

Tiene esta película, gestada en la productora de Mel Gibson, muchos elementos nuevos. Es la primera realizada para animación en dos dimensiones (dibujos) y en tres dimensiones (pequeños muñecotes animados). La acción se desarrolla en Séforis, en la alta Galilea. Jairo llega a esta pequeña población acompañado de su hija Tamar, con objeto de que sea examinada por un doctor. Los niños juegan en la narración un protagonismo esencial; no porque está

11 P. MALONE, “Jesús”, *o. c.*, 103.

12 Un aproximación a la película puede encontrarse en J. L. SÁNCHEZ NORIEGA, “Jesús de Montreal o la apropiación postmoderna de lo religioso”, en *Teología y Catequesis*, 56 (1995), 93-106; una crítica laudatoria y muy sugerente en su interpretación en P. MALONE, “Jesús”, *o. c.*, 111.

destinada a ellos, por ser una película de animación, sino porque la película parece leer todo el evangelio desde la afirmación de Jesús: «dejad que los niños se acerquen a mí». Derrocha ternura, son manifiestas las muestras de cariño y son emocionantes los abrazos y caricias, sin sentimentalismos. Es la primera «vida de Jesús» leída desde la perspectiva infantil y femenina. A la belleza de la narración, y la elaborada realización, cabe añadirle la rigurosa labor de muchos asesores teológicos y bíblicos que le incorporan los puntos de vista recientes de la investigación.

María, madre de Jesús (1999, ITA, F. Costa)

Utiliza los evangelios de la infancia, apócrifos o canónicos, y las diversas tradiciones arqueológicas y ecuménicas para conseguir una representación fiel a las características históricas, sin anacronismos y sin idealizaciones. Es una película clásica, pensada para ser emitida en televisión y asesorada por el *Marianum*, la Facultad de Teología de los Servitas. Es fundamentalmente una obra mariana que trasluce una “lectura” cristológica donde se resalta la humanidad de Jesús sin menoscabar su divinidad. La maternidad de María es destacada entre todas sus virtudes y sus cualidades. Es una obra genuinamente femenina, mariana y eclesial, profundamente reverente y con unas amplias posibilidades didácticas. En cuanto a la cristología implícita en el filme, hay que destacar el cristocentrismo a la hora de plasmar la figura de la Virgen. El título original de la película es *Maria, figlia de suo figlio*, es decir, María, hija de su hijo. La maternidad se transforma en discipulado, el discipulado en testimonio pascual y el testimonio se convierte en misión, en maternidad eclesial.

La Pasión de Cristo (2004, USA, Mel Gibson)¹³

El estreno de esta película estuvo rodeado de gran polémica en los medios de comunicación. Después de una larga serie de películas revisionistas y críticas de la figura de Jesús o de otras de formato clásico y quizá edulcorado, esta película planteó una lectura de la Pasión –sólo de la Pasión y muerte– realista, verista y deudora, según confiesa su director, de la pintura de Caravaggio y de

13 En la revista de cine de Signis España patrocinada por la Conferencia Episcopal Española puede obtenerse una completa información muy favorable al filme: cf. *Revista Pantalla*, 90 (2004), “Especial La Pasión de Cristo” de Mel Gibson, abril 2004; para una utilización didáctica, puede servir la propuesta de Augusto Fernández, para la revista *Misión Joven*. En el contexto español, cf. T. ALLEN, *Una guía de la pasión: 100 preguntas para reflexionar sobre la película La pasión de Cristo*, Madrid, Palabra, 2004; N. ALCOCER, “Sobre «La Pasión de Cristo»”, en *Razón y fe*, 249 (2004), 1267, 417-422; En el contexto italiano, cf. L. BAUGH, G. BERTAGNA Y R. ROYAL, *La Passione secondo Mel Gibson, Guida alla lettura del film*, Milán, Ancora, 2004.

los escritos místicos de Ana Catalina Emmerich (1774-1824)¹⁴. La violencia, tan gratuita en otras producciones de Hollywood era ahora devuelta al espectador en un contexto de sacrificio y de lectura teológica y salvífica¹⁵. Para muchos críticos, la película no es aceptable, para otros es una obra maestra; pero la respuesta de público –a nadie deja indiferente– la hace ineludible. “No nos encontramos tanto con una narración exhaustiva y fiel de los sucesos de la Pasión de Cristo en sus últimas horas, cuanto con un intento cinematográfico de comunicarnos su experiencia de la Pasión. No es una crónica de la Pasión, sino una expresión artística de su fe”¹⁶. De nuevo, una experiencia personal –en este caso una experiencia de conversión– se refleja en un filme acentuando una lectura más objetiva o neutral del relato evangélico. El papel atribuido al demonio puede distorsionar el relato. La relevancia dada la figura de María probablemente sea lo mejor logrado de la película. Más allá del contenido y del enfoque, la calidad de realización del filme es extraordinaria en cuanto a música, fotografía,

Natividad, la historia (2006, USA, C. Hardwicke)

Su mismo título alude a su pretensión: ofrecer la verdadera historia de la navidad, la historia del cómo fue el nacimiento según lo relatan los evangelios. Es, por tanto, una verdadera historia genuinamente cristiana, sin grandes pretensiones y fidedigna. Artísticamente no es sobresaliente, pero puede ayudar al conocimiento objetivo y a la transmisión y conocimiento de la fe. Más allá de papanoeles y lucecitas, y más allá de un espíritu de la navidad cada vez más melifluido y mundano. Es valiosa en medio de una exaltación navideña consumista porque en ella se narra “la historia” sin aditamentos. Al decir de Juan Orellana, la película es “correcta, cuidada y muy digna”¹⁷. Según la opinión de María Teresa Lancis la película encierra un “humanismo notable, hasta el punto de alcanzar momentos de una sensibilidad llamativa, sin decantarse jamás, es cierto, en importantes cuestiones ni teológicas ni cinematográficas”¹⁸ Una película en la línea del cine religioso y bíblico tradicional realizada por una directora que hasta entonces había recurrido a temas más agresivos y críticos. Es la última de las grandes aportaciones al género con gran reconocimiento del público.

14 J. J. MARTÍN, “Los incómodos desafíos de un auto sacramental” en www.aceprensa.com (3 de marzo de 2004).

15 Cf. la crítica del escritor Juan Manuel de Prada para el diario ABC de 28 de febrero de 2004.

16 J. L. ALMARZA, para *Pantalla 90*.

17 J. ORELLANA, “Natividad. La historia. Correcta, cuidada y muy digna”, en *Pantalla 90*, 11, (2006) 4-6.

18 M. T. S. LANCIS, “Natividad, la historia”, en EQUIPO RESEÑA, *Cine para leer. Julio-Diciembre 2006*, Bilbao, Mensajero Ediciones, 2007, 317.

El Código Da Vinci (2006, USA, R. Howard)

Aunque no es una película genuinamente centrada en la persona de Cristo, conviene asomarse a la polémica que ha traído consigo la publicación de la novela *El Código Da Vinci* y la posterior producción cinematográfica del mismo título¹⁹. Esta polémica ha interpelado por igual a creyentes, catequistas, profesores de religión o sacerdotes y religiosos, poniendo así de relieve la necesidad de formación audiovisual, de sentido crítico, y de capacidad de diálogo y reconocimiento entre la fe y la cultura²⁰. De la película y la novela afirma Juan Orellana en su informe que “la tesis argumental de la película es que Jesucristo no era Dios, sólo un buen hombre, que casado con María Magdalena fundó un linaje de sangre real que ha llegado hasta nuestros días en el anonimato” y que “la Iglesia, a lo largo de la historia, habría tratado de ocultar esos hechos para poder oprimir y dominar a la gente sencilla, y especialmente a las mujeres”, pero que “un grupo de elegidos, conocidos como «El priorato de Sión», han salvaguardado el secreto por los siglos”. En definitiva, para Orellana, la cuestión decisiva es la posibilidad de la verificación actual de la pretensión divina de Cristo. Para él, “La película da por sentado que no hay forma de verificarlo, ni hoy ni nunca. Para ello niega la autoridad testimonial de los Evangelios canónicos, que no de los apócrifos, aceptados acríticamente; ofrece una interpretación antihistórica del Concilio de Nicea y de la figura de Constantino; propone una lectura marxista de la tradición y del magisterio de la Iglesia como superestructura ideológica que encubre una voluntad de poder y opresión, en la línea nietzscheana de utilizar el miedo a la muerte como instrumento para gestionar la voluntad de Dios en el mundo; por último, no sólo rechaza que la Iglesia sea el lugar espacio-temporal en el que Cristo sigue vivo y presente, sino que

19 Para la novela varias ediciones: cf. D. BROWN, *El código Da Vinci*, traducción de Benito Fernández, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003; traducción de Juanjo Estrella, Barcelona, Umbriel, 2004; para la película *El Código Da Vinci*, *The Da Vinci Code*, dirigida por R. Howard (2006, 143 min., USA, protagonizada por Tom Hanks, Audrey Tautou, Ian McKellen, Alfred Molina, Jürgen Prochnow, Paul Bettany, Jean Reno, Jean-Yves Berteloot.

20 Para hacerse idea del volumen de la polémica es preciso acceder a publicaciones rigurosas sobre el tema: S. GUIJARRO, “El Código da Vinci, ¿ficción o realidad?”, en *Anales de mecánica y electricidad*, 83 (2006), 52-58; *Crítica* 56, n. 935, monográfico, (2006); R. DEL OLMO VEROS, “En torno al Código da Vinci”, en *Religión y Cultura*, 232 (2005), 213-270; E. ARROYO, “El Código Da Vinci o la estrategia de la mentira”, en *Razón española: Revista bimestral de pensamiento*, 126 (2004), 90-95; un informe exhaustivo en la web de *Pantalla 90*, revista de la OCIC y de la Conferencia Episcopal Española, <http://www.conferenciaepiscopal.es/dossier/jesus.htm> (30 de noviembre de 2007) y a la documentación de la Conferencia Episcopal Norteamericana (en español) <http://es.jesusdecoded.com/introduction.php> (30 de noviembre de 2007). Es igualmente valiosa la aportación de SIGNIS http://www.signis.net/rubrique.php?id_rubrique=204 (30 de noviembre de 2007).

afirma lo contrario, que la Iglesia lucha por ocultar la continuidad «biológica» de Cristo a lo largo de los siglos a través de sus supuestos descendientes²¹.

Si para alguien quedaran dudas de la necesidad de conocer y establecer un criterio ponderado sobre la producción cinematográfica “cristológica” debe acercarse a las estadísticas que hacen recuento de los espectadores en las salas de cine españolas que publica el Ministerio de Cultura²²: El código Da Vinci, 5.071.757 de espectadores; Jesucristo Superstar, 3.858.494 de espectadores; La Pasión de Cristo, 2.441.364 de espectadores; La vida de Brian, 2.720.796 de espectadores; Jesús de Nazaret (I parte) 1.563.707 de espectadores, para la segunda parte algo más de un millón; La historia más grande jamás contada, 1.559.687 de espectadores; Rey de Reyes (Nicholas Ray), 411.151 espectadores; Natividad, la historia 170.622 espectadores; El hombre que hacía milagros, 6.364 espectadores. Una vez más los datos resultan elocuentes. Con un impacto cultural de tal envergadura, la necesidad de un estudio y una reflexión teológica y pastoral es ineludible.

II. HACIA UN IMAGINARIO CRISTOLÓGICO EN LA PRODUCCIÓN CINEMATOGRÁFICA

Toda la reflexión teológica está interpelada por el cine cuando aborda la persona, el mensaje y la figura de Jesucristo, especialmente la Cristología, la Mariología, la Eclesiología y los estudios bíblicos, sobre todo los relativos a los evangelios y al libro de los Hechos y la literatura intertestamentaria. Los nudos cristológicos y la exégesis bíblica concretan en este campo un espacio de encuentro real entre la mentalidad contemporánea y los datos de la fe. De una parte, la teología informará los contenidos cristológicos de las propuestas cinematográficas, a la vez que purificará los excesos, las deformaciones, los errores y los intereses oscuros de algunas películas. De otra parte, el cine exigirá a la teología una atención mayor al destinatario y al público porque le mostrará su forma de ser y de pensar, sus angustias e inquietudes, sus intereses, sus gustos, su receptividad y la valoración de sus propuestas, exigiéndole un lenguaje claro, comprensible y adaptado al contexto sociocultural de hoy.

21 El autor analiza con detalle la novela y la película con un sentido crítico y documentado dentro del dossier citado en la nota anterior.

22 Es ilustrativo consultar la página oficial de exhibición en España para todas las películas, donde aparece el número de espectadores y recaudación; cf. <http://www.mcu.es/bddpeliculas/buscarPeliculas.do> (30 de noviembre).

1. DE CÓMO EL CINE PUDIERE RECIBIR LOS DATOS TEOLÓGICOS E INTRODUCIR LA CRISTOLOGÍA

Una primera aportación que el cine puede acoger de los estudios teológicos es la relativa a la *Geografía y la Historia de Israel*. Especialmente el conocimiento científico de la tierra de Jesús es decisivo a la hora de construir una escenificación y de plantear una trama. La imagen de Jesús que ha proporcionado o proporcionará el cine del futuro, no puede obviar un territorio determinado por su clima, su vegetación, su régimen hídrico, su botánica, su flora y su fauna. Sus decorados, sus localizaciones no pueden traicionar la realidad física que le confiere valor de realidad y le hace creíble y comprensible. A la hora de las reconstrucciones es necesario ser fiel al marco geográfico. Por poner unos cuantos ejemplos, un cineasta debería manejar las dimensiones del lago, el caudal del Jordán, las fuentes de Banias, el color del mar al amanecer, la singularidad del Mar Muerto, las aves, los frutos, los cultivos, los animales domésticos, la temperatura. En las localizaciones la identificación de las aldeas y ciudades es posible y recomendable: Belén, Nazaret, Cafarnaún, Jericó, Jerusalén, Tiro, Sidón, Roma, etc. No sólo para hacer cine histórico realista, sino para no perpetrar anacronismos, alteraciones o deformaciones de grueso tamaño. También la historia de Israel y la situación geopolítica del siglo I en el Mediterráneo oriental debería ser conocida según los avances recientes: las fuentes bíblicas y extrabíblicas, los evangelios del Nuevo Testamento y los apócrifos, la literatura intertestamentaria, la arqueología y las fuentes documentales y la historiografía romana podrían permitir hoy a cualquier realizador una “re-construcción” de una “biografía” de Jesús de Nazaret que haga posible un buen guión de un verdadero *biopic* sobre el hijo de María. Sin duda un cineasta no podría controlar esta información, pero debería dejarse asesorar por quien sabe y quien conoce.

Los estudios de *Sociología del Nuevo Testamento* también son necesarios para hacer un buen cine sobre Jesús y los orígenes del cristianismo. Es preciso entender el papel de los niños y la valoración de la infancia, el papel de la mujer, el papel de los varones, las relaciones familiares, la imagen paterna, la valoración de la vida y la maternidad o el papel de los ancianos. La representación de la vida familiar y de la cotidianidad por el cine no puede obviar el conocimiento de la lengua, la cultura, los trabajos, la vivienda, el abastecimiento del agua, la alimentación, la medicina, la higiene, la música. También la organización social debe ser conocida a la hora de abordar la imagen cinematográfica cuando es preciso representar al clero, o al Sumo Sacerdote, a los sacerdotes y los levitas dirigentes, a la aristocracia sacerdotal, a los simples sacerdotes o a los levitas o clero menor. ¿Quiénes eran, cómo pensaban, cómo iban vestidos... los escribas, los fariseos, los saduceos, los esenios, los zelotes, los soldados romanos, el gobernador, Herodes...? El desconocimiento es el camino seguro para el error.

La teología del Antiguo y del Nuevo Testamento nos permitiría aportar a guionistas, directores y actores una hermenéutica adecuada para ilustrar fielmente el cómo y el porqué de las Instituciones judías: el sábado, el Templo, la Sinagoga o la Pascua entre otras. Una lectura de primera mano de los Evangelios es primordial para llevar a la pantalla al Maestro de Galilea. La exégesis ilustrará posteriormente una interpretación del texto en categorías alegóricas, litúrgicas, espiritualizadas, culturales, políticas o eclesiales. La historia del cine nos muestra que no existe una presentación neutral del texto evangélico y que todas las puestas en escena son deudoras de una u otra interpretación. No existe un Jesús objetivo, neutral, independiente. Bastaría detenerse, a modo de ejemplo, en la reconstrucción de la Última Cena para detectar cómo cada realizador ha hecho una exégesis particular. Si comparásemos intuitivamente las versiones de Gibson y Zeffirelli hasta el espectador menos iniciado vería grandes diferencias. Este mismo procedimiento sería muy útil para analizar las escenas ineludibles en toda representación cinematográfica de Jesús: la anunciación, el misterio del nacimiento, el pesebre; el imaginario de los Magos (Reyes); las tentaciones; el Bautista y su ciclo; el papel de José; la representación de María; la vocación de los primeros discípulos; el Sermón del Monte; las parábolas; los milagros; el anuncio del Reino de Dios; la confesión y el primado de Pedro; la transfiguración; la entrada en Jerusalén; la purificación del Templo; el prendimiento; el proceso judío; el proceso político; la tortura y el Vía Crucis; la Resurrección; Pentecostés; el mandato misionero. Una lectura sincrónica de alguna de estas escenas sería el método adecuado para iniciar una valoración cabal de las posibilidades del cine como “lugar bíblico” o “lugar teológico”, o al menos para detectar sus posibilidades para el estudio teológico y la acción misionera o evangelizador, catequética y pastoral. Conocer lo que se ha hecho siempre descubre oportunidades para explorar lo que se podría conseguir. Tampoco exigimos aquí un conocimiento teológico del director de cine, pero sí un acercamiento respetuoso y una recepción de lo que podríamos denominar consenso exegético y teológico. El creador literario, musical o artístico si pretende superar la mera ficción debe abastecer su zurrón de provisiones fundadas, para luego dejar correr su creatividad y su talento.

2. DE CÓMO PUDIEREN LA TEOLOGÍA Y LA CRISTOLOGÍA RECIBIR AL JESÚS CINEMATográfico

No se trata de aceptar acríticamente cualquier producto cinematográfico, ni de condenar de un modo sistemático al cine en general. La tarea es establecer una fluida corriente de comunicación valorativa. Conviene recordar lo que incumbe a “filósofos y teólogos” según el Consejo Pontificio de la Cultura: “Es

también tarea de los filósofos y teólogos cualificados identificar con competencia, en el seno de la cultura científica y tecnológica, los desafíos y los puntos de amarre para el anuncio del Evangelio. Esta exigencia implica una renovación de la enseñanza filosófica y teológica, pues la condición de todo diálogo y de toda inculcación se halla en una teología plenamente fiel al dato de fe²³.

Para conseguir con acierto la identificación competente, los desafíos y los puntos de amarre o encuentro entre cine y cristología hace falta conocer técnica y cualificadamente –nunca de un modo superficial– la producción cinematográfica, establecimiento una información de primera mano, objetiva y desapasionada. En definitiva hay que ver cine, estudiarlo, aceptar sus reglas de juego y producción y evitar juicios generales o descalificaciones. Identificar los desafíos significa reconocer los lugares de encuentro o desencuentro doctrinal, con independencia del juicio o valor formal, respetando la autonomía de la obra de arte y la libertad del creador. Establecer puntos de amarre significa apostar por los valores que una película pueda encerrar y no sólo concentrarse en las insuficiencias evidentes.

El citado documento recuerda que “para estimular creaciones de alto nivel moral, espiritual y artístico, muchas Iglesias locales organizan festivales de cine y de televisión y crean premios, inspirados en el ejemplo del *Premio católico del cine*” (n. 34) e insiste en que “las posibilidades de acción en este campo son numerosas y variadas. Asociaciones, cofradías de artistas o de escritores, academias, resaltan el papel importante de los hombres de cultura católica y pueden favorecer un diálogo más fecundo entre la Iglesia y el mundo del arte. Diversas fórmulas como la *Semana cultural* o la *Semana de la cultura cristiana* conjugan un ritmo sostenido de manifestaciones culturales abiertas al mayor número de personas con propuestas específicamente cristianas. La fórmula del *Festival* o del *Premio de arte sagrado*, nacional o internacional, permite dar una relevancia particular tanto a la música sagrada como al cine y al libro religioso” (n. 36).

Para la vida cristiana el cine es una oportunidad y un desafío, tal como reconoció Juan Pablo II en el Discurso a los participantes en un Congreso sobre “El Cine, vehículo de espiritualidad y cultura”, ya que “ha afrontado, y sigue afrontando hoy, argumentos inspirados en la fe. En este contexto, la Escritura, la vida de Jesús, de la Virgen y de los santos, así como los problemas de la Iglesia, son fuentes inagotables para quien busca el sentido espiritual y religioso de la existencia. Así, el arte cinematográfico a menudo ha sabido transmitir un mensaje sublime, contribuyendo a difundir el respeto a los valores que enrique-

23 PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, “Para una pastoral de la cultura” en www.vatican.va (30 de noviembre de 2007) n. 12.

cen el espíritu humano, y sin los cuales es muy difícil vivir una vida plena y completa. De ese modo, *el cine puede dar una valiosa aportación a la cultura y una cooperación específica a la Iglesia*. Esto es particularmente significativo, mientras nos preparamos para cruzar el umbral de un nuevo milenio cristiano. Espero que los argumentos relacionados con la fe se traten siempre con competencia y con el debido respeto”²⁴. En la misma dirección se pronunció el Papa con motivo de la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales cuando se dedicó al cine: “El cine, desde su nacimiento, aun provocando algunas veces, por algunos aspectos de su multiforme producción, motivos de crítica y de censura por parte de la Iglesia, con frecuencia ha tratado también temas de gran significado y valor desde el punto de vista ético y espiritual. Me complace recordar aquí, por ejemplo, *las numerosas versiones cinematográficas de la vida y pasión de Jesús y de la vida de los santos*, que todavía se conservan en muchas filmotecas y que sirvieron, sobre todo, para animar numerosas actividades culturales, recreativas y catequéticas, por iniciativa de muchas diócesis, parroquias e instituciones religiosas. De estas premisas se ha ido desarrollando un amplio filón de cine religioso, con una enorme producción de películas que tuvieron gran influjo sobre las masas, a pesar de los límites que el tiempo, inevitablemente, tiende a evidenciar”²⁵.

Capítulo aparte merecería la necesaria formación cinematográfica de los *candidatos al sacerdocio y de los pastores*, englobada en el manejo y comprensión de los medios de comunicación social. Basta asomarse al documento de 1986 para descubrir una evolución en esta temática²⁶.

Otro tanto sucede con la transmisión de la fe en la catequesis y en la enseñanza de la religión. Los medios de comunicación, según reconoce el Directorio General de Catequesis²⁷ “han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales” y junto a los numerosos medios tradicionales en vigor, «la utilización de los *mass-media* ha llegado a ser esencial para la evangelización y la catequesis».

24 JUAN PABLO II, “Discurso a los participantes en un Congreso sobre «El Cine, vehículo de espiritualidad y cultura»” (1-12-1997), en. www.vatican.va (30 de noviembre de 2007). La cursiva es nuestra.

25 JUAN PABLO II, “El cine, transmisor de cultura y valores. Mensaje de la XXIX Jornada de las Comunicaciones Sociales” (28-5-1995), en www.vatican.va (30 de noviembre de 2007). La cursiva es nuestra.

26 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, “Orientaciones sobre la formación de los futuros sacerdotes para el uso de los instrumentos de la comunicación social” (1986), en <http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-05/28-15/1986.html#III.BASE> (30 de noviembre de 2007); especialmente interesa ver la evolución en criterios y la necesidad de formación para el clero.

27 CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis*, en www.vatican.va (30 de noviembre de 2007), nn. 160-162.

En efecto, «la Iglesia se sentiría culpable ante su Señor si no emplease esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más...en ellos la Iglesia encuentra una versión moderna y eficaz del púlpito. Gracias a ellos puede hablar a las masas». Entre otros pueden considerarse, si bien a título diferente: televisión, radio, prensa, discos, grabaciones, vídeos y audios, es decir, toda la gama de los medios audiovisuales. Cada medio realiza su propio servicio y cada uno exige un uso específico; en cada uno se han de respetar sus exigencias y valorar su importancia. Por ello, tales subsidios no pueden faltar en una catequesis bien programada. La utilización correcta de estos medios exige en los catequistas un serio esfuerzo de conocimiento, de competencia y de actualización cualificada. Pero sobre todo, dada la gran influencia que esos medios ejercen en la cultura, no se debe olvidar que «no basta usarlos para difundir el mensaje cristiano y el magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta nueva cultura creada por la comunicación moderna... con nuevos lenguajes, nuevas técnicas y nuevos comportamientos psicológicos». Sólo así, con la gracia de Dios, el mensaje evangélico tiene la capacidad de penetrar en la conciencia de cada uno y de obtener «en favor suyo una adhesión y un compromiso verdaderamente personales». Todas las personas relacionadas con estos medios de comunicación, profesionales y usuarios, han de poder recibir la gracia del Evangelio. Esto debe alentar a los catequistas a considerar diversas posibilidades según las distintas personas: los profesionales de los medios, a quienes mostrar el Evangelio como horizonte de verdad, de responsabilidad, de inspiración; las familias —tan expuestas al influjo de los medios de comunicación— para protegerlas y, sobre todo, ayudarlas a adquirir mayor capacidad crítica y educativa; las generaciones jóvenes, en cuanto usuarios y protagonistas de la comunicación de los *mass-media*. A todos hay que recordar que «en el uso y recepción de los instrumentos de comunicación urge tanto una labor educativa del sentido crítico, animado por la pasión por la verdad, como una labor de defensa de la libertad, del respeto a la dignidad de la persona, de la elevación de la auténtica cultura de los pueblos».

También el cine de trascendencia o cine espiritual, de valores religiosos, sobre grandes creyentes, o las superproducciones bíblicas o el cine “cristológico” son un recurso válido para *la enseñanza de la religión en la escuela*. En primer lugar, por tener el formato de producto cultural y de arte popular y también porque así lo recogen los documentos curriculares de la enseñanza religiosa escolar, especialmente en ESO y Bachillerato, ya que “La enseñanza religiosa católica no sólo aporta a la competencia cultural y artística unos cocimientos del arte y cultura con referencia religiosa y unas destrezas, sino también el sentido y profundidad de su presencia que remite a una manera concreta de ver la vida, de expresarla y de vivir desde la aportación cristiana a la cultura.

Con ello contribuye también a la conservación y valoración del patrimonio cultural” a la vez que ayuda a los alumnos a “Identificar cómo la fe se manifiesta en el arte religioso de nuestro tiempo” y a descubrir “la presencia de lo religioso en los medios de comunicación y la creación virtual de opinión”²⁸.

A modo de conclusión

Mucha gente pensaba que el género cinematográfico sobre Jesús estaba cerrado y en 2004 surgió Mel Gibson y su *Pasión de Cristo*, y más tarde hemos recibido el impacto directo sobre las cuestiones del Jesús histórico con la novela y película *El Código Da Vinci* que volvió a sorprendernos una vez más. Después de repasar lo mejor de la filmografía “cristológica” sería de necios pensar que el cine ya dijo la última palabra sobre Jesús de Nazaret. También algunas voces auguraban que en Cristología todo estaba hecho y todo estaba ya dicho y que en definitiva las controversias cristológicas visitaban todos los tiempos y modas culturales una y otra vez, como variaciones del mismo tema. La publicación y la acogida del primer libro de Joseph Ratzinger Benedicto XVI sobre Jesús de Nazaret nos pone igualmente ante un misterio inagotable que ha de ser reconocido y redescubierto por cada generación: Jesucristo, el Hijo del Dios vivo.

PRINCIPALES FILMES DESTACABLES SOBRE JESUCRISTO

1895	Passion Lear	Kirchner	USA
1897	The Passion Play of Oberammergau	F. Russell	USA
1898	Passion Lumiere	Hatot-Lumiere-Bretteau	FRA
1908	The Life and Passion of Jesus Crist	M. Normand	USA
1912	Del Pesebre a la Cruz	S Olcott	USA
1913	From the Manger to the Cross	R. Henderson-Bland	USA
1915	Christus	Antanamoro	ITA
1916	Intolerancia	D. W. Griffith	USA
1923	INRI	R. Wiene	USA
1927	Rey de Reyes	C. B. De Mille	USA
1935	Gólgota	J. Duvivier	FRA
1953	Cristo	M. Alexandre	ESP

28 CEEC, Currículo de Enseñanza Religiosa Escolar. Educación Infantil, Educación Primaria; Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato (19 de abril de 2007), en <http://www.conferenciaepiscopal.es/ensenanza/comision.htm> (30 de noviembre de 2007).

1953	El beso de Judas	R. Gil	ESP
1957	Los misterios del Rosario	J. Breen	USA-ESP
1961	Rey de Reyes	N. Ray	USA
1962	Whistle down the wind	Forbes	USA
1962	Barrabas	R. Fleischer	USA
1964	Ponzio Pilato	Rapper-Callegari	ITA-FRA
1964	El Evangelio según san Mateo	P. P. Passolini	ITA-FRA
1965	La historia m s grande jamás contada	G. Stevens	USA
1971	Johnny cogió su fusil	D. Trumbo	USA
1973	Proceso a Jesús	J. Sáenz de Heredia	ESP
1973	Godspell	D. Greene	USA
1975	Jesucristo Superstar	N. Jewison	USA
1977	Jesús de Nazaret	F. Zeffirelli	ITA-GBR
1979	Jesus	P. Sykes-J. Krisch	USA
1979	Monty Python's Vida de Brian	T. Jones	GBR
1985	El Mesías	R. Rossellini	ITA
1985	Una historia que comenzó hace dos mil años	D. Damiani	ITA
1988	La última tentación de Cristo	M. Scorsese	USA
1989	Un niño llamado Jesús	F. Rossi	ITA
1989	Jesús de Montreal	D. Arcand	CAN/FRA
1993	Por amor, solo por amor	G. Veronesi	ITA
1999	Jesús: La Biblia	R. Young	ITA-ALE
1999	El hombre que hacía milagros	S. Sokolov-D. Hayes	GBR
1999	María, madre de Jesús	F. Costa	ITA
2003	El Evangelio de San Juan	P. Saville	GBR-CAN
2004	La Pasión de Cristo	M. Gibson	USA
2005	Jesús Peregrino de la luz	J.C. Sánchez	ESP
2006	Natividad. La Historia	C. Hardwicke	USA

ESTUDIOS

II. MISCELÁNEA

**ANTONIO DE QUINTANADUEÑAS, S. J. (1599-1651).
APUNTES PARA LA SEMBLANZA DE UN CANONISTA
EXTREMEÑO**

JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO, S. J.
*Universidades Pontificias
Comillas de Madrid y Salamanca*

RESUMEN

Antonio de Quintanadueñas, S. J., nació en Alcántara (Cáceres), después de unos rasgos biográficos, se analizan sus obras, tanto hagiográficas como, sobre todo, canónico-morales sobre los sacramentos y mandamientos de la Iglesia. Se añaden unas notas personales sobre su valoración religiosa y científica.

Palabras clave: Extremadura, Compañía de Jesús, Derecho Canónico, Teología moral, Sistemas morales.

ABSTRACT

Antonio of Quintanadueñas, S. J., was born in Alcántara (Cáceres). After a few introductory notes on the author's life; we go on to analyze his works, both the hagiographical and the moral-canonical ones, about the Church's sacraments and commandments. We also add a few personal notes on Quintadueñas's scientific and religious evaluations.

Key words: Canon Law, Extremadura, Moral Systems, Moral Theology, the Society of Jesus.

I. DATOS BIOGRÁFICOS¹

Nació Antonio de Quintanadueñas (o Quintana-Dueñas) (=Q) en la ciudad de Alcántara (Cáceres) en 1599². Procedía de una familia sevillana, como él mismo nos dice en una Nota Previa que antepuso a su obra sobre los *Santos de la Ciudad de Sevilla*, en la que da como razón de su interés, en escribirla y publicarla, su “deseo de servir a esta Iglesia de Sevilla” y aporta el siguiente dato:

*“a quien por mi educación, larga habitación y nacimiento de mis mayores reconozco por madre, si bien, Alcántara, lugar célebre en Extremadura, es la patria de mi nacimiento”*³.

No sabemos si su familia se trasladó a Sevilla y con ella Q abandonó Alcántara. El hecho es que, muy joven, entró en contacto con los jesuitas, que habían llegado a esa ciudad en mayo de 1554, es decir a los quince años escasos de la fundación de la Compañía. En el establecimiento y consolidación de los jesuitas en Sevilla intervino otro jesuita cacereño, el P. Francisco Villanueva, natural de Villanueva de la Vera, y una de las figuras más relevantes de la primitiva Compañía⁴. En 1558 se inició la edificación de la que será Casa

1 Basamos estos datos fundamentalmente en NICOLÁS ANTONIO, *Biblioteca hispana nova*, Matriti, 1783, Tomus I, 156-157; C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Tome VI, Bruxelles-Paris, O. Schepens-A. Picard, 1895, 1345-1347 y, sobre todo, en F. DE BORJA MEDINA, S. J., en CH. O'NEILL, S. J. – J. M. DOMÍNGUEZ, S. J. (Dir.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús (=DHCJ)*, Tomo IV, Roma-Madrid, Institutum Historicum, S. I. 2001, 3269-3270. No debe confundirse este jesuita extremeño con un jurista y canonista contemporáneo suyo del mismo nombre. Me refiero a Antonio Quintanadueñas, natural de Burgos y murió en Madrid en 1628, Marqués de la Floresta y Conde de Quintana. Fue Rector de la Universidad de Oñate y Consejero Real en el Reino de Sicilia. Es autor de dos obras de cierta importancia en la literatura jurídico-canonica de ese tiempo: 1) *Ecclesiasticon Libri IV*, publicado en Salamanca en 1592 y que fundamentalmente es un largo tratado sobre los Beneficios Eclesiásticos y 2) *De Iurisdictione et imperio* (Matriti, 1598). Cf. NICOLÁS ANTONIO, “Biblioteca”, o. c., I, 156.

2 Nicolás Antonio describe así el lugar de nacimiento de Q: “*Antonius de Quintanadueñas, patria ex Norba Caesarea, quae nunc est in Extremadura regione, urbs Alcantara, nobilissimae huius equestris militiae sedes.*” (*ib.*, 156).

3 *Santos de la Ciudad de Sevilla, Razón del Asunto, Utilidad, Estilo y Disposición de esta obra*, ad finem, sin paginar. Más adelante me referiré a esta obra y a la edición que usamos.

4 Fue sacristán en Losar de la Vera (Cáceres) y, por encargo de su Párroco, viajó a Roma para solucionar unos asuntos que el párroco tenía en relación con unos derechos beneficiales, allí conoce a San Ignacio y éste, en 1541, le admite en la Compañía y es su maestro durante el noviciado. Superado, no sin graves dificultades, el noviciado, San Ignacio le envía al Colegio de Coimbra, pero, por motivos de salud, debe regresar a Roma. Por encargo de S. Ignacio, pasa por Alcalá y lo que iban a ser unos días de estancia, se convirtió en su lugar permanente de residencia. Allí estudia teología y se ordena sacerdote en Valladolid en 1549. Comienza a dar los Ejercicios con un éxito asombroso y los defiende de los ataques inmisericordes del Cardenal extremeño - nació en Villagarcía de la Torre, provincia de Badajoz - Martínez Siliceo, Arzobispo de Toledo. Villanueva, entre otros cargos, fue Adjunto (“Colateral”) del Provincial de Andalucía. Recorrió gran parte de la Península, fundando Residencias y Colegios de la Compañía, entre ellos el de Plasencia, tras un duro y valiente enfrentamiento con el célebre y poderoso

Profesa, Residencia principal de los jesuitas en el centro mismo de la Ciudad (entre La Campana y La Encarnación), con una Iglesia para sus ministerios (iglesia de la Anunciación) y allí mismo abrieron, de manera provisional, pero con notable éxito, un Colegio para la enseñanza de Gramática y Retórica y, más tarde, de Filosofía. Llegaron a tener más de mil estudiantes y esto les obligó a pensar en la fundación de un Colegio, independiente de la Casa Profesa. En 1590 se bendijo el nuevo Colegio, puesto bajo el patrocinio de San Hermenegildo, gracias al apoyo municipal y a los sevillanos de mayor poder económico que se apresuraron a mandar a sus hijos a estudiar Gramática y Artes. Desde el principio no faltaron dificultades, sobre todo por parte del Cabildo catedralicio, pero la fundación fue consolidándose, dado que la enseñanza era muy eficiente, pues como se asegura, en un documentos de la época, “*casi todos los otros estudiantes se habían venido a los de la Compañía, porque en los demás Estudios no había el orden de clases y distinción de maestros, e los demás medios que en la dicha Compañía se ponía.*”. A este Colegio se incorpora Q como alumno⁵.

A los 16 años ingresa en la Compañía de Jesús en el noviciado hispalense de San Luís y, finalizado éste y emitidos los primeros votos en 1618, vuelve al Colegio de San Hermenegildo para cursar artes y teología (1618-1625). Ordenado sacerdote, enseña latín en Jerez y Écija (1628) y hace la Tercera Probación en el Colegio de San Ignacio de Baeza (1629-1630). Los años siguientes es Director de la Congregación de Estudiantes en Osuna.

En 1633 reside ya como miembro de la Comunidad jesuítica de la Casa Profesa de Sevilla, dedicado a los ministerios apostólicos y es, además examinador sinodal de la Archidiócesis. Durante algún tiempo fue Rector del Cole-

Obispo de Plasencia, D. Gutierre Vargas de Carvajal. Cf. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, I, Madrid, Razón y Fe, 1913, 259-267; 342-347; 350-361; 402-404 y A. VERDOY, “El jesuita Francisco Villanueva, prototipo de un nuevo apóstol en la Castilla de la reforma católica”, en *Manresa*, 68 (1996), 405-428.

⁵ Los comienzos del Colegio de Sevilla pueden verse en ASTRAIN, “Historia”, o. c., I, 409 y 432-433; III, 45. Hay datos interesantes en D. ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Anales Eclesiásticos y Seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, Tomo IV, Madrid, 1796 (Edición facsimil, Edic. Guadalquivir, Sevilla 1988), 4 y 113-114 y Tomo V, 51-52. El Colegio de San Hermenegildo tuvo un final tormentoso. En la segunda mitad del siglo XVII, el Colegio se declaró en quiebra. Los historiadores no han llegado a conclusiones ciertas sobre las circunstancias que rodearon este penoso hecho y sobre si la única causa fue la aventurada administración del Hno. Andrés Villar, S. J. Cf. sobre este particular A. L. CORTÉS PEÑA, “La quiebra del Colegio de San Hermenegildo”, en *Actas del II Congreso de Metodología y Didáctica de la Historia*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1981; A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de Sevilla. La Sevilla del siglo XVII*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1984 y R. TORRES MUÑOZ, “La quiebra del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. Aproximación a un Concurso en la España del siglo XVII”, en *Estudios sobre la Ley Concursal. Libro Homenaje a Manuel Olivencia*, Madrid, Marcial Pons, 2005, 523-538. Sobre el Colegio de San Hermenegildo, tras la extinción de la Compañía, cf. L. FRÍAS, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en su moderna Asistencia de España*, Madrid, Razón y Fe, 1923, 240-243 y 452-454.

gio Irlandés de Sevilla⁶. En los informes que los Superiores dan de él, aparece como “*muy bien formado en letras, y muy especialmente en Teología moral e Historia, sobresaliente en su aptitud para todos los ministerios apostólicos e incansable en su labor asistencial a los enfermos, y moribundos*”⁷. De manera especial, se distinguió por su labor con los ajusticiados y con los presos en las cárceles. En los Catálogos de la Compañía, durante catorce años, aparece como “Prefecto de Cárcels”⁸. También se distinguió como impulsor y predicador de jubileos para ganar indulgencias. Estuvo a punto de morir, al contagiarse asistiendo a los apestados, en la terrible peste que asoló Andalucía en 1649 y que diezmó su población. Murieron cien jesuitas, veinticinco de ellos, compañeros de Q en la Casa Profesa.

El Cardenal Bartolomé de Moscoso y Sandoval, Arzobispo de Toledo, le llamó varias veces a Madrid, para encargarle escribir determinadas hagiografías. En el último viaje sufrió un ataque de apoplejía y murió en Sevilla el año 1651.

II. LA ERUDICIÓN CANÓNICA EN SUS OBRAS HAGIOGRÁFICA

Junto a su obra escrita sobre cuestiones canónico-morales, a las que vamos a referirnos y que motivan, de manera especial, estos Apuntes, no se puede olvidar su dedicación a la hagiografía. Entiendo que en esta vertiente de su personalidad y de su actividad, Q es un genuino hijo de su tiempo. En los siglos XVI-XVII el empeño hagiográfico católico es ciertamente notable. Este

6 El Colegio de la Concepción, de San Patricio o de los Irlandeses, estaba dedicado a la formación eclesiástica de jóvenes irlandeses y tuvo su origen en el hecho de que algunas familias piadosas sevillanas acogían en sus casas a jóvenes procedentes de Irlanda que huían de la persecución protestante. El Papa Paulo V, en 1617, les concedió poderse ordenar sacerdotes “sin patrimonio, ni beneficio eclesiástico”, pero con la obligación de volver a Irlanda para predicar la fe católica. En 1619, la Compañía de Jesús funda un Colegio para ellos, a imitación de los que ya dirigía en Salamanca, Santiago y Lisboa. Cf. D. ORTIZ DE ZÚÑIGA, “Anales”, o. c., IV, 280-281.

7 Nicolás Antonio resume de esta forma la labor pastoral de Q: “*Hispani ad Societatem admissus, fere semper ibi egit ac decessit tandem, amplissimae urbi valde proficiuus, quippe qui crebro ad populum sub dio, ut in more habent huius Instituti homines, pie et ardentem concionabatur; poenitentium confessiones domi forique frequentissime excipiebat, supplicio ultimo addictis, quasi ex munere sibi imposito, ad latus aderat et usque ad patibulum comitabatur.*” (*Ib.*, 156)

8 Sobre lo que significaba este ministerio apostólico y la dedicación de los jesuitas sevillanos al mismo, es de gran interés la aportación del Prof. P. HERRERA PUGA, S. J., *Sociedad y delincuencia en el siglo de oro*, Madrid, BAC, 1974; “La mala vida en tiempos de los Austrias”, en *Anuario de Historia Contemporánea*, 1 (1974), 5-32; “La Andalucía negra”, en *Anuario de Historia Contemporánea*, 6 (1979), 7-38 y, sobre todo, la edición, introducción y notas al impresionante manuscrito del P. PEDRO DE LEÓN, *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*, Granada, Facultad de Teología, 1981. Cf. también I. ARRANZ, *La atención a los pobres y menesterosos en la Provincia de Castilla (1550-1610)*, Tesis doctoral, de próxima publicación, en la Universidad Comillas.

empeño hay que situarlo en la reacción católica frente a la doctrina luterana que, no obstante las vacilaciones del mismo Lutero, atacó con virulencia el culto a los santos que constituía una tradición pacíficamente vivida en la Iglesia durante dieciséis siglos, aunque esa tradición no siempre estuviese exenta de exageraciones. El Concilio de Trento no creyó necesario, ni conveniente definir dogmáticamente la genuinidad cristiana del culto a los santos y se limitó, en la sesión 25, a promulgar un Decreto, de carácter disciplinar, en que se manda a los Obispos, y a quienes tienen “cargo y cuidado de enseñar,” que instruyan diligentemente a los fieles sobre la invocación, el culto y la veneración de imágenes y reliquias de los Santos⁹.

Ignoro si la dedicación de Q a la hagiografía se debió a su personal iniciativa y afición o, más bien, a encargos recibidos de determinadas jerarquías de la Iglesia. De algunos de sus escritos hagiográficos sí consta que fueron por encargo. Ya me he referido al recibido del Cardenal Arzobispo de Toledo poco tiempo antes de su muerte¹⁰.

De la obra hagiográfica de Q me fijo sólo en la única de estas obras que he podido leer y examinar detenidamente. Me refiero a los “*Santos de la ciudad de Sevilla y su Arzobispado*”, ya que contamos con una muy cuidada edición facsímil que facilita notablemente su lectura¹¹. En la interesante y erudita introducción de Javier Pérez- Embid a esta edición, se afirma que los procesos de beatificación y canonización eran de la competencia exclusiva de la Santa Sede desde la Baja Edad Media y que el culto a los Santos estaba controlado por los

9 Dz. 984-988. Cf. L. DE ECHEVERRÍA Y OTROS, *Año Cristiano*, 1, Madrid, BAC, 2002, LIV-LVIII; A. VIVES – Q. ALDEA, “Hagiografía”, en Q. ALDEA Y OTROS, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, T. II, Madrid, CSIC, 1972, 1072-1078. En el Código de Derecho Canónico, promulgado en 1917, el culto a los santos quedaba normatizado, en sus líneas generales, en los can. 1276-1289 y esta legislación, notablemente simplificada, pasa al Código vigente en los can. 1186-1190.

10 *Santos de la Imperial ciudad de Toledo y su Arzobispado, excelencia de que goza su Santa Iglesia, fiestas que celebra su ilustre clero*, Madrid 1651. A esta obra, editada el mismo año de su muerte, habían precedido las siguientes: 1) Vida de la Serenísima Infanta, gloriosa virgen Dña. Sancha Alfonso, hija del rey, D. Alonso el Nono, Rey de León, del hábito y orden de Santiago, hermana del Santo Rey D. Fernando. Su vida, sus virtudes, sus milagros, Madrid 1631. Creo que la última edición de esta obra de Q es la que se edita en Madrid en 1882, por iniciativa de Dña. Mariana Bazán y Mendoza, Comendadora del Convento de Santa Fe la Real, de la Imperial Ciudad de Toledo y reimpressa por la Junta General de la Asociación de Católicos en España; 2) Santos de la Ciudad de Sevilla y su arzobispado y fiestas que su Santa Iglesia metropolitana celebra, Sevilla 1637; 3) Gloriosos Santos de Osuna, Arcadio, León, (Donato), Nicéforo, Abundancia y nueve compañeros suyos, Sevilla 1632. 4) Nombre Santísimo de María. Su excelencia, significado, veneración y efectos, Sevilla 1643.

11 ANTONIO DE QUINTANADUEÑAS, *Santos de la ciudad de Sevilla y su arzobispado. Fiestas que su Santa Iglesia Metropolitana celebra. Estudio Introductorio de Javier Pérez- Embid Wamba*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla-Instituto de la Cultura y las Artes (ICAS), 2006. Esta obra fue duramente criticada por D. Martín de Anaya Maldonado en su *Discurso sobre el Tratado que de los santos pertenecientes a Sevilla ha estampado el P. A. de Quintanadueñas*, Sevilla 1637. Cf. PÉREZ-EMBED, *edic. cit.*, 43-45 y Medina, l. c.

Obispos. De esta forma, se intentó atajar el abuso de una cierta rivalidad entre monasterios y santuarios en crearse patronos que los convirtiesen en centros de peregrinaciones. Pero la hagiografía padeció una evidente esclerotización, al fundarse en Cronicones y Leyendas (“La Leyenda Dorada”) que ofrecían un material útil y fácil para frailes y predicadores. Se puede afirmar que, a partir del siglo VIII, el culto a los santos patronos llegó a dominar la liturgia y la práctica de los creyentes y fue una nota característica de la piedad cristiana. En los siglos XV-XVII son los Obispos los más interesados en añadir santos al culto local, como un medio de catequesis y de cultivo de la piedad de sus diocesanos. Para justificar y fundamentar este modo de fomentar la fe cristiana, los hagiógrafos acudían a fuentes históricas que, hoy lo sabemos, carecen de fiabilidad histórica¹².

Q, al menos en esta obra sobre los santos venerados en Sevilla, dedica especial atención a las fuentes canónicas (Decretos de los Obispos y de los Concilios Particulares) en las que apoyar la introducción de determinadas fiestas de santos en el Calendario diocesano hispalense. Esto queda patente, tanto en los prolegómenos de su libro, como a lo largo de su contenido. Lo cual parece obvio en quien, como veremos, es un excelente conocedor del Derecho de la Iglesia. Desde luego, esta obra de Q, aunque pertenece enteramente a su vertiente de hagiógrafo, permite *una lectura canónica* de la misma y son muchos los datos que nos ofrece de la legislación particular de la Archidiócesis de Sevilla, (Decretos de sus Arzobispos, Sínodos diocesanos y derecho consuetudinario). Bastaría aducir, como prueba de lo que afirmo, la lectura de la *Advertencia II* que precede a la obra, sobre la competencia para “declarar por naturales de este Arzobispado a sus Santos”. Aduce citas precisas de los Concilios de Lyon y Trento, del Decreto de Graciano y Decretales, del Hostiense, y de juristas y canonistas como Soto, Henríquez, Suárez, Barbosa, Tomás Sánchez, etc., etc. En la Advertencia III, sobre “*Qué Santos son y se han de tener según Derecho, por naturales de este Arzobispado de Sevilla*”, además de alegar textos canónicos y de canonistas y Concilios, aduce una larga cita de *Las Partidas del Rey Sabio* y del Comentario a las mismas del también extremeño Gregorio López¹³.

12 Éste es el caso del famoso Cronicón de Flavio Lucio que hoy sabemos no era sino una falsificación debida al problemático jesuita toledano Jerónimo (Román) de la Higuera (1538-1611), cf. J. MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, S. J. en DHCJ, Tomo II, 1923-1924. Una obra similar a la de Q la escribió el P. MARTÍN DE ROA (1559-1637), *Flos Sanctorum: fiestas y santos naturales de Córdoba*, Sevilla, 1615. cf. F. DELGADO-B. MEDINA en DHCJ, Tomo IV, 3377-3378.

13 Gregorio López de Tovar (Guadalupe, 1496 - 1560), humanista, jurista y abogado, fue miembro y presidente del Consejo de Indias, gobernador de los estados del Duque de Béjar, fiscal del Consejo de Castilla, abogado de la Real Chancillería de Granada. La obra de su vida fue la edición y comentario de las Siete Partidas (Salamanca, 1555).

La lectura canónico-jurídica de esta obra, sospecho que puede extenderse y aplicarse a otras obras hagiográficas de Q, pues su erudición en este terreno es admirable. Dejamos aquí esta sugerencia como posible tema de investigación en la historia del derecho español y específicamente sobre juristas y canonistas extremeños de los siglos XVI y XVII, hoy generalmente desconocidos.

Refiriéndonos ahora al aspecto puramente hagiográfico y como una muestra sólo del estilo y estructura de esta obra, me fijo en el tratamiento que da a una santa también extremeña, Santa Eulalia de Mérida. Aunque pueda parecer extraño, Q no duda en hacer a Santa Eulalia una Santa Sevillana, ya que su tesis es la siguiente:

“S. Eulalia Virgen y Mártir, X de Diciembre. Ennoblecio dos ciudades la generosa Santa Eulalia, a Sevilla con su temporal nacimiento, con el espiritual a Mérida, Metrópoli de la antigua Lusitania”¹⁴.

Afirma que se ignora el nombre de su madre, pero que su padre se llamaba Liberio. Ellos dieron a su hija una profunda educación religiosa, bajo la dirección de un Sacerdote, llamado Donato, que sería mártir. Siendo todavía muy joven consagró a Dios su virginidad¹⁵. Según Q, los padres de la Santa tenían una finca (“una heredad”) en los confines de Andalucía, “entre Sevilla y Mérida”. Allí le llega noticia de la persecución contra los cristianos iniciada por Calpurniano, “legado del Presidente Daciano”. Encendida en deseos de martirio, de noche, con su compañera Julia, marcha a pie hasta Mérida. Se presenta al perseguidor y le echa en cara su crueldad e injusticia. Se niega a sacrificar a los dioses y sufre el martirio, que es descrito con todo lujo de detalles. Como fecha del martirio, Q señala el año 303. Asegura que las reliquias de la Santa estuvieron en Mérida “hasta la pérdida de España” en que fueron trasladadas a Asturias. Como prueba de la veneración que toda España le tiene, aduce las numerosos iglesias y capillas dedicadas a su nombre y “*tantas mugeres que se honran con él, particularmente en Mérida y su tierra, llamándose Olallas*” y “*los lugares que con este nombre conocemos, uno en el Reino de Toledo, otro en el de Córdoba, intitulado Santa Ella; otro en el de Sevilla, y en su temporal y espiritual jurisdicción, llamado Ponciano y hoy Santa Olalla, mudando aquel nombre por éste, por la devoción a esta Santa que con su habitación y educación le ennoblecio*”¹⁶.

De esta forma, Q justifica que Santa Eulalia de Mérida sea celebrada en la Archidiócesis hispalense. Como fuentes, cita varios autores que aseguran el

14 *Santos de la Ciudad de Sevilla*, edic. cit., 89-90.

15 Tras esta afirmación añade el autor la siguiente reflexión: “*¡Que distintos cuidados solicitan hoy el pecho de tantas doncellas!*” (*ib.*, 90)

16 *Ib.*, 93-94.

nacimiento de Santa Eulalia en Sevilla y otros que, al menos, no afirman fuese natural de Mérida. Entre los antiguos cita a San Antonino, Pedro de Natales, Paulo Diácono, San Isidoro, etc. Y, entre los modernos, a Maldonado, Mariana y Baronio. Según Q, sólo afirman que Santa Eulalia nació en Mérida Villegas y el P. Pedro de Ribadeneyra, S. J., apoyándose en la primera estrofa del Himno que Prudencio dedica a la Santa en su Peristefanon. Q hace una curiosa y alambicada exégesis de los versos de Prudencio para demostrar que no afirma su nacimiento en Mérida.

Lo aducido creo que es suficiente y bastante como una muestra del perfil del jesuita extremeño, en su faceta de hagiógrafo. Insisto en la erudición canónica que demuestra a lo largo de su obra.

III. LA OBRA CANÓNICO-MORAL

1. PRENOTANDO

Generalmente los historiadores de la Compañía de Jesús, cuando se refieren a Q, suelen calificarlo como historiador, moralista o simplemente como teólogo¹⁷. Es verdad que, examinando sus obras, las facetas del teólogo moral y del canonista no son fácilmente distinguibles, ya que están perfectamente integradas en un mismo saber global. Esto no es ciertamente exclusivo de este autor. Puede apreciarse en otros contemporáneos suyos, como Suárez, Lugo, Soto, etc. Es una reflexión que siempre me hago cuando frecuentemente consulto la obra insuperable de Tomás Sánchez, S. J. sobre el matrimonio¹⁸. Teniendo esto en cuenta, creo sinceramente que Q puede ser calificado, con toda razón, como canonista. Así lo he hecho, al titular estos Apuntes.

2. OBRAS MENORES

Me refiero, en este apartado, a aquellas obras de Q que se refieren a determinadas cuestiones singulares y que sólo conozco por las referencias bibliográficas. Serían las siguientes, ordenadas por el año de edición:

1. Instrucción de ordenantes (y ordenados): Compendio de las cosas que deben guardar y saber en sus órdenes y se les pregunta en los exámenes [...] con un

17 Cf. A. ASTRAIN, S. J., "Historia", o. c., V, 89 y 102. En la obra póstuma de Q sobre los Mandamientos de la Iglesia, edición de Madrid 1652, es decir, al año siguiente de su muerte, se añade a su nombre el calificativo de Teólogo: "[...] auctore R. P. Antonio de Quintana-Dueñas, e Societate Jesu Theologo".

18 TH. SÁNCHEZ, S. J., *De Sancto matrimonii sacramento*, Genuae et Matriti, 1602.

*Appendix del examen de confesores y predicadores, Sevilla 1640, (1643), Madrid 1661 y 1702*¹⁹.

2. *Casos ocurrentes en los jubileos de dos semanas y en éste que N. S. P. Urbano VIII ha concedido por tres meses de este año 1641: doctrina propia a todos los jubileos, a las facultades de la Bula de la Cruzada, en orden a aprobación de confesores, absolución de casos, conmutación de votos, imposición de penitencias, Sevilla 1641*²⁰.

3. *Explicación de la Bula en que N.S.P. Urbano VIII prohíbe en Sevilla y su Arzobispado el abuso del tabaco en las Iglesias y sus patios y ámbito. Doctrina muy útil para la inteligencia de otras Bulas apostólicas, Sevilla 1642*.

4. *Retiro de las conversaciones profanas de monjas, Madrid 1631*²¹.

Sería interesante examinar detenidamente algunas de estas obras, aunque sólo fuera por la curiosidad que suscitan. Entre ellas sospecho tienen un singular interés, tanto su Comentario a la Bula que prohibía el uso del tabaco en las Iglesias de Sevilla, como las Instrucciones para el examen de los ordenandos. Estoy seguro que nos proporcionarían datos muy interesantes sobre la formación del clero en esos siglos. No renuncio a hacerlo en otra ocasión.

3. LOS CASOS PRÁCTICOS CANÓNICO-MORALES

3.1. Q da a su primera obra canónico-moral un título muy significativo y expresivo: *Singularia moralis theologiae ad septem Ecclesiae Sacramenta, accessit ad celebriora christiani orbis jubilaea appendix*²². En realidad, nos

19 Fue traducido al portugués por los PP. S. Estevan y A. Franco. Entiendo que Q escribe esta obra, como fruto de su experiencia como *Examinador Sinodal* del Arzobispado de Sevilla y como ayuda para los ordenandos y sacerdotes que debían dar los exámenes prescritos en el Derecho Canónico, vigente en su tiempo. Sobre este cargo eclesiástico puede verse para el Derecho Clásico, F. L. FERRARI, *Prompta Bibliotheca Canonica, iuridica, moralis, theologica*, III, Typis Monte Casini, 1847, 435-445; en el Código de 1917 este cargo aparecía como uno de los componentes de la Curia Diocesana (can. 385-390). cf. F. X. WERNZ, S. J.- P. VIDAL, S. J., *Ius Canonicum*, II, Romae, Gregoriana, 1943, nn. 650-653. En el Código vigente no se menciona el Examinador Sinodal, entre quienes integran la Curia diocesana (can. 469-491).

20 Dedicó esta obra su sobrino D. Sancho de Quintanadueñas Alvarado, Canónigo de la S. I. Catedral de Burgos.

21 No puedo precisar a qué se refiere en concreto esta obra de Q.

22 He tenido a la vista la edición de Madrid, ex typografía I. Fernández Buendía, del año 1670. En la actualidad forma parte del fondo antiguo de la Biblioteca de la Pontificia Universidad Comillas de Madrid, pero proviene del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús de Medina del Campo. Por las referencias bibliográficas, arriba señaladas, sabemos que esta obra de Q se editó también en Sevilla en 1645, en Venecia 1648 y Madrid en 1652. Tanto en la edición que usamos de 1670, como en las de 1648 y 1652 se especifica que se trata de un texto "*additus et emmendatus*". La varias ediciones demuestran su aceptación y la confirman las citas que podemos ver en la Teología Moral de S. Alfonso M^a de Ligorio. Cf. A. M. DE LIGORIO, *Theologia moralis*, Matriti, 1829, Liber IV, Tract. II de bautismo, nn. 102, 118, 134, 136, 137, etc., etc.

encontramos ante una notable Colección de *Casos prácticos* en torno a los siete Sacramentos. A estos casos añade un largo Apéndice, ciento veintiún folios, sobre las Indulgencias que pueden ganarse en diversos jubileos que Q va estudiando de forma detenida y exhaustiva, pero refiriéndose permanentemente a los confesores en relación con las respectivas competencias y facultades canónicas de las que pueden usar y pueden aplicar en cada uno de ellos²³.

Intentaré dar una visión sintética del contenido de este singular libro.

a) Comienza la edición que manejamos con una larga y emotiva dedicatoria a “*Cristo, bien nuestro crucificado*” que suscribe Lucía Muñoz, Vda. de Francisco Robles, mercader de libros, la cual dedica este libro “por su autor benemérito, por quien lo dedica indigna.”

b) La obra consta de nueve Tratados: el 1º sobre el bautismo, con 25 Casos prácticos; el 2º sobre la confirmación, con 29 Casos; el 3º a la Penitencia, con 29 casos; el 4º a la Eucaristía, con 16 casos, el 5º a la Extremaunción, con 10 casos; el 6º al Orden Sagrado, con 21 casos; el 7º a la celebración de la Misa, con 43 casos; el 8º al rezo de las Horas, con 20 casos y el 9º al matrimonio con 15 casos.

c) Como ejemplo, meramente indicativo, del método seguido por el autor en su exposición, escojo los *tres primeros casos* que presenta sobre el sacramento del bautismo:

1º) Qué se hace cuando se descubre que algunos párrocos y matronas han bautizado sin verdadera intención de bautizar, ellos por venir de judíos (“*ex haebreorum genere orti*”) y ellas por venir de musulmanes (“*ex sarracaenorum genere orti*”). Esta falta de intención, y aún la contraria de no bautizar, se conoce por haberlo declarado los falsos ministros del bautismo, unos movidos por remordimiento de conciencia y otros al encontrarse en peligro de muerte. El autor cae en la cuenta de la extrañeza que en sus lectores puede suscitar este tipo de casos y, por ello, aduce su testimonio personal y afirma que no se le ha presentado este caso una sola vez, sino varias y que sobre esta situación se le han hecho algunas consultas en Sevilla²⁴. Q cree que en estos casos obliga el bautismo bajo condición. La prueba de su parecer es extensa y se apoya en textos legales, en la doctrina de los autores y en un razonamiento de claro sentido

23 Este Apéndice está integrado por 9 tratados o capítulos que se refieren a los jubileos que se celebran, por especial privilegio, en las Iglesias de la Compañía de Jesús, al jubileo de las cuarenta horas, a los concedido en fiestas del Señor, de la Virgen y de los Santos, a los que se pueden ganar en las Iglesias de Regulares y al jubileo de la Porciúncula. En cada uno de ellos especifica las indulgencias que pueden ganarse y, de manera especial, trata de las indulgencias concedidas en la visita a las siete iglesias, en las misiones predicadas por los jesuitas, en el año santo y en la hora de la muerte.

24 “*Non semel aut iterum, sed aliquoties hoc accidisse cognovi [...] et hac de re ego olim Hispani sum consultus.*” (fol. 1)

teológico, en el que destaca el valor del bautismo como “sacramento de salvación” y la necesidad de la intención, en el ministro del mismo, para que sea válido el sacramento. No faltan sensatas indicaciones para llegar a la certeza moral de la realidad a que se refiere y sobre el valor de los testigos, aunque sea sólo uno, si es digno de fe.

2º) El segundo caso que nos ofrece (fol. 4-5) es, de alguna manera, complemento del primero y se refiere al valor moral de la opinión de aquellos que defienden que Dios suple, en los casos aducidos, la falta de intención del ministro del sacramento “*ne finis [sacramenti] qui est adeptio gratiae sanctificantis frustretur*” (fol. 4). Esta opinión –afirma Q– apenas tiene probabilidad alguna, más aún, algunos autores la rechazan totalmente y defienden la necesidad del bautismo bajo condición²⁵. También aplica esta doctrina a los casos de bautismos conferidos con agua de rosas (“*aqua rosacea*”) y a los infantes que provienen de la Isla de Santo Tomás y de otros lugares de Angola, donde se bautiza, por aspersion, a grupos de niños, mientras las madres los tienen en sus brazos, con dudas sobre si el agua les llegó en esa situación. Indica, muy oportunamente, que la administración del bautismo bajo condición no debe hacerse públicamente, para evitar el escándalo que puede originarse.

3º) Plantea el caso de la necesidad de “iterar el bautismo” bajo condición a aquellos que fueron bautizados por paganos judíos, sarracenos o herejes. De estos bautismos, afirma que son válidos si se aplicó debidamente la materia y la forma del sacramento y quien bautiza tiene la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Ésta es la doctrina común y, fundándose en ella, algunos autores afirman que el bautismo no debe iterarse bajo condición, ni tan siquiera en los casos en que haya fuertes dudas sobre si dieron esas dos condiciones. Q cree que, si existen dudas razonables, deben bautizarse bajo condición, no porque se dude de la validez del bautismo administrado por un no bautizado o por un hereje, sino porque puede presumirse (“*prudenter praesumi potest*”) que faltó alguno de esos elementos necesarios para la validez, v. gr. en los bautismos administrados a los hijos de los nobles anglicanos en los que suelen usar “agua de rosas” o “derraman el agua sólo sobre las vestiduras para evitar la molestia producida por la frialdad del agua”²⁶.

25 “[...]vix probabilitatem aliquam plures Doctores concedunt, immo illam merito reiciunt et oppositam omnino certam defendunt” (ib.) Como indicaré más adelante, este modo de razonar hay que contextualizarlo y valorarlo en la plena y total vigencia de los sistemas morales (probabilismo, probabiliorismo, tuicionismo, etc.)

26 “Accedit experientia qua compertum est aliquos haereticos, ex Praedicantibus in Anglia praecipue, aqua rosacea uti, dum baptizant nobilium proles, aut etiam aspergere solent solas vestes, ne eis molestia sit, aqua frigida corpus contingens.” (fol. 6)

Éste es el estilo que Q emplea en esta colección de Casos Prácticos. Es evidente que serían muy útiles en los exámenes de quienes se preparaban para recibir las órdenes sagradas y de los ya sacerdotes cuando se examinaban para lograr la *aprobación* para oír confesiones²⁷.

3.2. La otra obra canónico-moral de Q es del mismo estilo, solo que se refiere a los Mandamientos de la Iglesia, bajo el título de “*Singularia moralis theologiae ad quinque Ecclesiae praecepta, necnon ad eclesiásticas censuras et poenas*”²⁸. Se trata, por tanto, de otro libro de Casos Prácticos, canónico morales, en torno a los cinco mandamientos de la Iglesia, seguido de un Derecho Penal Canónico.

Con la finalidad de ofrecer una visión general de esta obra de Q, señalo, en cada uno de los 15 Tratados, o capítulos, en que la divide, algunas de las cuestiones que son expuestas y examinadas.

1. En el Tratado sobre el primer mandamiento (las fiestas de guardar) presenta, trece casos prácticos. Entre otras cuestiones, estos casos se refieren a las Fiestas abrogadas por el Papa Urbano VIII; a las fiestas de los Santos Inocentes y S. Sivestre; a la posibilidad que tienen las diócesis para elegir un Santo, como Patrono, además de Santiago Apóstol; a la forma de hacer esa elección; a la fiesta de la Inmaculada Concepción; al modo cómo deben actuar los confesores con *los barberos y otros artesanos* que trabajan en los días de fiesta y a la dispensa que existe en las diócesis de Sevilla y Córdoba, para que éstos puedan ejercer su oficio los domingos y fiestas.

2. El Tratado 2º está dedicado a la *celebración de la Misa*. Sobre esta materia expone 25 Casos Prácticos que van desde el problema concreto y puntual de si un sacerdote que es ordenado en la primera misa de la noche de navidad, puede él, luego, celebrar la de la aurora y la del día (*Singulare* III), hasta la

27 Sobre el instituto canónico de la aprobación para oír confesiones en este tiempo, cf. J. M. DÍAZ MORENO, S. J., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispánicos de los siglos XVI-XVII*, Granada, Facultad de Teología, 1972, 250-275.

28 *Opus Posthumum*, Matriti 1652. El ejemplar que he examinado pertenece también al fondo antiguo de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid y también procede de la Biblioteca del antiguo Colegio jesuítico de Medina del Campo. En este ejemplar hay una nota manuscrita que nos asegura que se trata de un ejemplar según el “*expurgado de 1707, por Comisión del Santo Oficio. Jhs. Juan Antonio de Francia*” (de difícil lectura). En esta obra se añade al nombre del autor el título de teólogo, detalle que no aparece en la obra sobre los Sacramentos. Dedicó esta obra al *Preclarísimo Príncipe y Eminentísimo Señor Don Baltasar Moscoso y Sandoval, Cardenal de la Santa Romana Iglesia, del Título de santa Cruz de Jerusalén, Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas, Canciller de Castilla, Consejero Real, etc.* El Cardenal Moscoso (1589-1665) era sobrino del también Cardenal Sandoval y Rojas. Fue Obispo de Jaén y, más tarde Arzobispo de Toledo. Cf. R. GONZÁLEZ EN Q. ALDEA- T. MARÍN- J. VIVES, “Diccionario”, *o. c.*, Tomo III, 1746. La extensa Dedicatoria inicial al Cardenal Moscoso, la firma Juan de Vilches. Desconozco de quién se trata. La licencia para imprimir esta obra la concede el P. Bernardino de Villegas, Vice Provincial de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús y la firma en el Colegio Imperial de Madrid el día 9 de junio de 1652.

obligación de celebrar siempre con “veste talar” o, al menos, con “una sotanilla” (*Singulare X*). Otros casos se refieren a la posibilidad de que, durante la celebración de la Misa, se apaguen las velas y a quiénes pueden lavar los purificadores y corporales (*Singulare XII*). Presenta una larga discusión sobre la obligación, en justicia, de devolver el estipendio cuando un beneficiado no celebra las Misas a que está obligado (*Singularia XVIII y XIX*).

3. En el Tratado 3º se estudia la casuística en relación con la confesión. Es uno de los más extensos, ya que consta de 33 Casos. En este capítulo aparece claramente reflejada su experiencia de asistencia a ajusticiados. Por ello, se plantea el problema de si los jueces están obligados a conceder a los reos el confesor aprobado que ellos elijan y pidan y si un juez puede obligar a un reo a que se confiese. En este capítulo sobre la confesión, podemos apreciar su sentido altamente pastoral, cuando trata de las preguntas que los confesores pueden y deben hacer a los penitentes y las que deben omitir. Resultan de especial interés los casos sobre los errores de los fieles acerca del sexto mandamiento²⁹. Cinco casos se refieren a las confesiones de los caballeros de órdenes militares, sobre todo en relación con los duelos (*Singularia XI-XV*). A la moralidad de los juramentos dedica cuatro casos (XVI-XIX), tres a la restitución por hurtos (XX-XXII), y cinco a la integridad de las confesiones (XXIII-XXVII). Un caso se refiere a la competencia del Tribunal de la Inquisición para juzgar a los confesores acusados de violar el sigilo sacramental (XXVIII) y dos al problema de uso que los Superiores (religiosos) hacen, en su gobierno, de algo que conocen por la confesión de sus súbditos, con especial referencia a la “cuenta de conciencia” establecida en el Derecho de la Compañía de Jesús (XXIX y XXX).

4. Los *casos reservados* los estudia en los Tratados 4º a 6º, con amplias exégesis y explicaciones de los privilegios de la Bula de la Cruzada, de los Regulares y de “los confesores en el Nuevo Mundo” para poder dar la absolución en determinados supuestos (Tratado VI).

5. El Tratado 7º lo dedica a las Indulgencias que pueden ganarse en los diversos jubileos establecidos o concedidos (31 casos); el 8º a la Comunión anual y en peligro de muerte (8 casos); el 9º está integrado por casos sobre la obligación del ayuno y abstinencia (34 casos), en el 10º encontramos la casuística que presenta la obligación de dar los “décimos y primicias” (13 casos) y, finalmente, el Derecho Penal de la Iglesia es la materia de los Tratados 11º al 15º.

Creo que con los datos señalados sobre estas dos obras de Q, la primera publicada en vida y la segunda póstuma, se puede tener una idea aproximada del contenido y estilo de las mismas. Es lo único que se pretende en estos

29 Anota Q que, no son pocos los casos en que los fieles se acusan de no “no haber pagado” a las prostitutas, pero omiten acusarse del pecado de fornicación (*Singulare VIII*).

Apuntes sobre este jesuita extremeño. Si con ello se suscita, en algún estudioso de la historia de la moral y el Derecho Canónico español (y extremeño) de los siglos XVI-XVII, el interés por ampliar y profundizar estos elementales apuntes, nuestro objetivo quedaría sobradamente alcanzado.

IV. NOTAS PERSONALES PARA UNA VALORACIÓN DE CONJUNTO

1ª) Se ha afirmado acertadamente que la obra, tanto hagiográfica, como canónico-moral de Q es “*muy interesante y curiosa, bajo el punto social y costumbrista*”³⁰. Desde este punto de vista, se podría escribir todo un largo capítulo sobre la vida religiosa cristiana de la España de los siglos XVI-XVII, tomando, como base principal, los numerosos datos que Q aporta en sus Casos Prácticos. Hoy –afortunadamente– estamos ya muy lejos de ese método de estudio y aplicación de la teología moral, y del Derecho Canónico, pero hay que afirmar que, al menos en el caso de nuestro autor extremeño, los Casos Prácticos que presenta no son fruto de su imaginación y de su capacidad de inventiva, ni son puras y duras elucubraciones académicas. La mayor parte de sus casos están sacados de la realidad que se vivía y de su propia experiencia pastoral. No resultaría difícil demostrar esta afirmación con sólo hojear estas dos obras de Q.

Hay que tener en cuenta, además, que Q *no es un profesor* dedicado a la enseñanza en una Facultad de Teología o/y Cánones. Es lo que, en terminología jesuítica, se ha entendido, y se sigue entendiendo, por un “operario”, es decir, un sacerdote dedicado a los ministerios apostólicos o cura de almas o, como diríamos hoy, a la pastoral³¹. Desde este punto de vista Q me resulta un jesuita modélico y una perfecta realización de lo que S. Ignacio pensaba que debía ser un jesuita.

2ª) La *erudición* de Q es sencillamente admirable, sobre todo si se tiene en cuenta el dato que acabo de anotar, que no se trata de un Profesor dedicado en exclusiva al estudio y a la enseñanza universitaria. Un análisis detallado de las fuentes que aduce en la exposición de la doctrina para la solución de los casos canónico-morales que plantea, nos llevaría a la conclusión de que se está ante una antología, extensa y completa, de textos legales (Concilios, Bulas, Decre-

30 Cf. MEDINA, *l. c.*, 3269. El Prof. Medina se refiere en particular al comentario de Q a la Bula que prohibía el uso del tabaco en las Iglesias de Sevilla, pero creo que esa afirmación sobre este interés de la obra de Q, puede justamente aplicarse a su obra principal, tanto sobre los Sacramentos, como sobre los Mandamientos de la Iglesia, como he intentado mostrar en el resumen del contenido de las mismas que he presentado.

31 Cf. J. CARLOS COUPEAU, S. J., “Operario”, en J. GARCÍA DE CASTRO (Dir.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, II, 1367-1369. Véanse supra los Informes que los Superiores dan sobre Q en 1649.

tales, etc.) y de los autores que, de algún modo, se habían planteado la cuestión que el caso plantea. Como mera prueba indicativa de su erudición, entre otros autores, encontramos citas frecuentes de clásicos como Graciano, Panormitano, Baldus, S. Antonino, Prierias, Azpilcueta y de sus contemporáneos Vera-Cruz, Suárez, Covarrubias, Diana, Castro Palao, Barbosa, Laymann, Vázquez, Tomás Sánchez, Ponce de León, Lugo, Miranda, etc., etc. Una auténtica antología de los representantes más sobresalientes en la teología moral y el Derecho Canónico de aquel tiempo.

3ª) Tampoco podemos olvidar que a Q hay que enmarcarlo en la turbulenta historia de los denominados sistemas morales que, en conjunto, significan un período de honda crisis de la teología moral en su misión de formación de la conciencia. Al establecerse, como un principio moral básico, la licitud de seguir en teología moral una opinión probable, aunque la contraria fuese igual o aún más probable, Q se ve obligado a tenerlas en cuenta y a exponerlas con objetividad. Así nacieron los “Manuales de Resoluciones”, con lista interminable de casos morales. Éste es el contexto en que hay que situar la obra canónico-moral de Q. Pero, teniendo siempre en cuenta la prevención que tenían que superar los autores jesuitas, injustamente acusados de “laxismo moral” por los rigoristas y jansenistas³². Creo que Q se mantiene en un justo equilibrio, siempre bien razonado, aunque con una cierta tendencia a un *moderado tuciorismo*, sobre todo cuando, con una innegable personalidad científica, expone su propio parecer y disiente de opiniones de autores cualificados³³.

4ª) Creo, finalmente, que Q es un válido ejemplar de lo que, en el campo del Derecho Canónico y de la Teología Moral, significó la reacción antiluterana, sobre todo en lo que se refiere al culto de los santos y en la doctrina sobre las indulgencias.

V. FINAL

Termino estos elementales Apuntes, reiterando mi deseo de que no se pierda la memoria histórica de este jesuita que creo merece una atención especial en lo que podría ser una historia de los teólogos y canonistas extremeños de los siglos XVI-XVII.

32 Una excelente síntesis de lo que significó este período en la historia de la moral cristiana en M. VIDAL, *Moral Fundamental (Moral de actitudes)*, I, Madrid, PS, 81990, 120-128.

33 Baste aducir, como ejemplos, tanto la posibilidad de administrar el bautismo en las casas particulares, (*Singularia in septem Ecclesiae Sacramenta*, Singulare XXI); la administración de la Extremaunción sin licencia del Párroco y su oposición a la opinión de Vázquez, quien niega puedan aplicarse a esta cuestión los privilegios de la Bula de la Cruzada (*ib.* Tract. V, Singulare III).

MANIPULACIÓN Y COSIFICACIÓN DEL HOMBRE: ¿QUÉ SE ESCONDE TRAS LA LEY DE REPRODUCCIÓN HUMANA ASISTIDA Y LA LEY DE INVESTIGACIÓN BIOMÉDICA?

MARÍA DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN
Universidad de Extremadura
Centro de Orientación Familiar de Cáceres

RESUMEN

Recientemente se ha aprobado en España una nueva ley de reproducción humana asistida que se ha completado poco después con una ley de investigación biomédica, ninguna de las dos cerrada y que, por tanto, dejan a nuevas resoluciones y decretos complementarios la posibilidad de seguir experimentando, según el devenir histórico y tecnológico, con algo tan delicado como la vida humana. Conocer el alcance de estas leyes es obligado dada la publicidad engañosa que a favor de estas nuevas técnicas continuamente bombardea a la opinión pública.

Palabras clave: Hombre, cigoto, embrión, fecundación humana, FIV, clon humano, células madre.

ABSTRACT

A new assisted human reproduction law has been passed recently in Spain, being completed with a law of biomedical investigation soon afterwards, being neither of them closed and therefore, they gave to new resolutions and complementary decrees the possibility to continue experimenting, according to the historical and technological development, with something so delicate as human life. We must know the extent of these laws in view of the deceptive advertising in favor of these new techniques continually bombarding public opinion.

Key words: Man, zygote, embryo, humane fecundation, FIV, human clone, stem cellule.

I. INTRODUCCIÓN

Asistimos a un proceso mundial de deconstrucción/reconstrucción del hombre. Las nuevas ideologías pretenden reducirlo sólo a su estatus de animal, despersonalizándolo, cuando no se le equipara incluso con una piedra. Esta reducción, recogida en los sistemas de educación para el siglo XXI, implica formar a las jóvenes generaciones en una idea equívoca, parcial e interesada de sí mismos, convertirlos en homúnculos manipulables cuya vida no vale nada y puede ser sacrificada no sólo por el bien de la humanidad sino ante el capricho egoísta de algunos. Por otro lado, ante los nuevos avances científico-tecnológicos que se están realizando en el campo de la reproducción asistida y de la práctica médica, es preciso señalar una serie de precisiones semánticas debido a que, aunque ciertos conceptos y términos siempre han estado muy claros en el ámbito de la ciencia, la moderna reconstrucción del lenguaje los ha pervertido. Palabras como “embrión” se han desgajado en diferentes términos desde el campo del derecho, el mercado o la política dando pie a nuevas palabras que permitan intuir a quien las maneja fuera del campo de la biología, o desde cualquier sector de la opinión pública, que la vida humana no comienza en el cigoto. Así, tristemente, ha aparecido el término “preembrión”, carente de connotación científica, para referirse al periodo de la vida humana que va desde el cigoto a la anidación uterina (los primeros catorce días de un ser humano), matización que no se hace para ningún otro ser vivo y que así permite una manipulación del hombre en sus primeros estadios. Llama la atención también cómo se discute, “sólo” en torno a nuestra especie, sobre el comienzo de la vida: si en tal o cual momento, cuando desde pequeños se nos enseñó en los libros de *Ciencias Naturales* (y la cuestión sigue en vigor) que el comienzo de todo ser vivo ocurría tras la unión de un óvulo y un espermatozoide de la misma especie. Un proceso que da nacimiento a un cigoto de dicha especie que ya es un nuevo individuo con su propio programa de desarrollo completo y con su propia dotación genética, distinta a la del padre y a la de la madre. ¿Por qué para cualquier ser vivo un hecho tan claro y evidente se acepta sin rechistar como un dogma de fe científica y se discute en el caso del ser humano? ¿Qué oscuros intereses pueden llevar a proteger los huevos de determinadas aves o las crías de ciertas especies, so multas de cuantía importante, mientras se deja totalmente desamparada a la cría de la especie *Homo sapiens* en su momento de mayor indefensión: cuando se encuentra en el inicio de su vida? Y sin embargo, no sólo se la deja desamparada sino que se arbitra legalmente que puede ser destruida, manipulada, sometida a todo tipo de experimentaciones y vejaciones, vendida e intercambiada como producto de mercado. Las leyes que permiten abortar a las madres, es decir, matar a las crías que llevan en su seno, junto a las diferentes leyes de reproducción humana asistida, que posibilitan la existencia

de embriones humanos “excedentes”, e incluso la “creación” de híbridos hombre-animal, han abierto la temporada de veda: para la especie humana todo está permitido. La reciente Ley de Investigación Biomédica de España completa la “Isla de los Horrores del Dr. Moreau” al extender la posibilidad de experimentación sobre ciertas personas adultas y sobre menores.

En el presente artículo vamos a hacer un estudio centrándonos en las últimas leyes aprobadas en España a este respecto: La Ley de Reproducción Humana Asistida y la Ley de Investigación Biomédica, ya que a pesar de que muchas de las cuestiones tratadas ya aparecían en la primera ley, de 1988, las novedades incluidas llenan de preocupación no sólo a las personas sensibilizadas o comprometidas con la defensa de la vida, sino a cualquiera relacionado con el campo de la antropología y con la verdad del hombre puesto que, para su justificación legal, *Homo sapiens* queda muy rebajado de su estatus personal: sólo así cabe su manipulación, estandarización y comercio. Hoy, más que nunca, se hace necesario reafirmar e insistir que el hombre, con todas sus potencialidades, nace en el instante en que un nuevo cigoto se forma, sea cual sea la técnica empleada para concebir ese cigoto, y que su dignidad es sagrada en base a su propia libertad: nada ni nadie puede decidir por él, menos aún para cosificarlo. Hoy, es una obligación moral recordar que la eticidad de un acto no se deriva de su consideración legal ni de su aceptación social, sino del tratamiento que le dé al hombre en cualquier etapa de su vida, desde el cigoto a la muerte natural, e indistintamente del estado físico o mental en que se encuentre. Los planteamientos en que se basan estas leyes son de carácter antropológico (como los de tantas otras: aborto, divorcio, matrimonio homosexual, supresión de las palabras marido-mujer y padre-madre por las de cónyuge A/B o progenitor A/B... así como el proyecto de ley de reconocimientos de derechos humanos a las grandes simios, equiparando al hombre con estos animales), de una mala percepción de lo que es el hombre (intencionada o por despiste) e, incluso, de lo que es la naturaleza y de cómo funciona/ha funcionado desde el origen del universo. Una verdadera concepción de *Homo sapiens* evitaría que, bajo el paraguas del “progreso” (¿verdaderamente a la destrucción del hombre se le puede llamar progreso?), se someta a la persona humana a unos fines utilitaristas y mercantilistas que la devalúan y que, en orden a éstos, se la asesine impunemente.

II. UNA CUESTIÓN PREVIA

Si hoy podemos comentar las leyes que dan pie a este artículo se debe, no sólo a que se hayan promulgado tanto en España como en otros países, sino a

la naturaleza de los avances científicos y de la tecnología derivada de ellos. En el estado actual de la investigación sobre la esencia íntima de la vida, hemos llegado a un punto en que es posible manipularla y, en función de la moralidad del investigador, llegar a extremos que pondrían el vello de punta a más de uno al conocerlo. Lo que hasta hace un tiempo era ficción hoy puede ser realidad y sólo es cuestión de tiempo llegar a planteamientos y experimentos más contundentes y más alienables con la naturaleza humana.

Todo el mundo sabe que el genoma humano está descifrado en más de un 99%, y todos los días salen noticias en las que se anuncia que a determinado gen se le adjudica no sólo tal o cual enfermedad sino la regulación de ciertas funciones anatómico-fisiológicas, como el habla o el crecimiento cerebral. También en estos momentos se ha secuenciado el genoma del chimpancé, confirmando su gran parecido con nosotros en cuanto a genes. La secuenciación de los genomas de otros animales igualmente arroja datos sobre el gran parecido genético entre todos los organismos, no sólo entre el hombre y el chimpancé; es decir, que casi todos los seres vivos somos, desde el punto de vista genético, muy similares. La naturaleza parece que ha innovado poco, más bien, que ha establecido sobre todo “variaciones sobre el mismo tema”: distribución, localización, activación, duplicación, misión... de genes, que al final nos dicen que no hay tanto parecido como nos quieren hacer creer, y que los simios de “primos hermanos” nada de nada. La activación de los genes en nuestro caso es inferior al 2% del total y no tiene por qué coincidir con la de esos mismos genes en otros organismos; los elementos repetitivos tampoco coinciden; ni los genomas de diferente origen que puedan estar insertados en ese genoma. El Proyecto Genoma Humano también ha puesto de manifiesto la presencia de genes de origen bacteriano y de origen vírico, que parecen tener un importante papel en evolución. Este hecho confirmaría que la evolución no es un proceso lineal, gradual y lento en el tiempo, sometido al azar ciego y a la selección natural que prima al “más fuerte” o al mejor adaptado, ni tampoco una cuestión de “diseño inteligente” que opera para cada nuevo organismo, sino que puede ser debida a una infección horizontal en la que otro organismo inserta su genoma en el primero. Así, podría afectar a sus gametos o al recién formado embrión, cambiando su programa de desarrollo al manifestarse parcial o totalmente. Además, los genes de cada organismo no tienen por qué agruparse formando los mismos cromosomas, ni siquiera el mismo número de cromosomas (algo privativo y característico de cada especie). La nueva genética nos muestra también que las disposiciones espaciales de nuestros cuerpos obedecen a los mismos genes en muchos organismos (aunque se manifiesten de distinta manera); y que parece que, desde el principio de la vida, toda la información referente a diseño orgánico ya estaba escrita en los genes, algo que casa con una informa-

ción de siempre sabida entre los que nos dedicamos al campo de la evolución: que la naturaleza es muy conservadora y muy tacaña, y que la evolución prima la conservación genética y el ahorro energético. Es decir, los últimos descubrimientos nos muestran que la vida no está sometida a un darwinismo feroz entre el azar y la necesidad, sino que es una manifestación de estructuras combinadas por activación y desactivación de genes que ya estaban, en su mayoría, presentes en el principio, y que sólo necesitaban para hacerse realidad las adecuadas condiciones ambientales.

Sin embargo, todavía se nos quiere hacer creer que el hombre es sólo producto de la ciega y azarosa evolución darwinista (o neodarwinista, que es más de lo mismo pero reinterpretado a la luz del nacimiento de la genética, hace más de cien años, y desde la dinámica de poblaciones), y, por tanto, un animal más. Un animal que ni siquiera es el más importante sino sólo uno más, controlable si se reproduce demasiado y sometible a experimentación si las “necesidades” lo requieren. Un animal más que un día desaparecerá para siempre no dejando más huella que un fósil... y la evolución seguirá, y el universo continuará su viaje en el espacio-tiempo sin él, sin el hombre. Un animal más, tal vez sólo mero eslabón de una cadena evolutiva que lleve hacia una prodigiosa mente futura capaz de dominar el universo y que, curiosamente, pudiere estar asentada en un superordenador cuyos primeros chips fueron consecuencia del ingenio humano (Carbonell & Sala, 2002). Si durante casi quince mil millones de años, nos dicen, el universo estuvo sin la presencia del hombre, y desde que apareció su especie sólo hay disturbación de la naturaleza, quizás éste deba desaparecer una vez cumpla su función, como cualquier otro organismo, y, mientras, debe ser controlado para que no altere más el planeta, la sagrada “madre-tierra” (se resucita, en la era del ateísmo generalizado, el viejo paganismo de la Pachamama).

Y es que, desde este planteamiento, no hay barreras hombre-animal, y cualquier experimentación que se haga con el animal se puede hacer con el hombre, como defienden el animalismo, el naturalismo, el ecologismo radical o el transhumanismo, por citar sólo algunas de las ideologías, hijas del relativismo, que nos acechan en la actualidad. Unas ideologías que bendicen que “*todo lo que se pueda hacer ha de hacerse*” y que tratan al hombre como a un ente más del universo (igualitarismo), sin estatus especial, que ha de reconstruirse a sí mismo en cada época de su vida según sus apetencias y al margen de su condición natural (perspectiva de género) para liberarse de estas ataduras. Unas ideologías que, por tanto, destruyen al hombre para convertirlo en “no-sabemos-qué”; que al animalizarlo (aun con la posibilidad de que se desvincule de la naturaleza y se reconstruya a su antojo) le despojan de las cualidades que le hacen verdaderamente humano y que se encuentran representadas en

el estrato superior de la persona (cuya existencia niegan insistentemente), en el núcleo de nuestro yo, en ese estrato que es exclusivamente humano, que ya reconoció Aristóteles y que la moderna psicología nos ha puesto de manifiesto (Lerch, 1966, y otros). Inteligencia (conciencia reflexiva), libertad y voluntad no se tienen en cuenta hoy cuando se habla de educación, investigación, mercado o política. No interesa la realidad del hombre, se niega sistemáticamente su verdad, y se legisla con arreglo a esta visión reduccionista. Reducción que es necesaria para poder manipularlo y para que se deje manipular. La referencia a una libertad mal entendida, a un progreso suicida y a la solicitud del sacrificio propio en aras de la Madre-Tierra (después de todo, el planeta está superpoblado por hombres) son los “valores” que justifican las nuevas legislaciones atentatorias contra la dignidad humana, y que están provocando que el hombre, en los estadios de mayor debilidad e indefensión de su vida, sea la “especie en extinción” por antonomasia.

¿Hasta dónde llega el poder del hombre en estos momentos, hasta dónde es capaz de manipular la vida? Hoy ya es posible obtener genes aislados de un genoma, modificar genes, insertar genes de unas especies en otras, alterar los genomas, seleccionar determinados genes sobre otros, o determinados embriones sobre otros (eugenesia), crear quimeras intraespecíficas e interespecíficas, crear híbridos, crear combinaciones de planta-animal-humano, combinaciones de animal-humano y de animal-animal, alterar especies, obtener especies nuevas, crear clones, crear vida biodiseñada, crear transgenes, crear “humanoides”... reescribir la historia de la evolución al traer a la vida especies extintas, recreadas a partir de genoma fósil (mamut, neanderthal), porque, aunque las técnicas, en algunos de los casos citados, no estén del todo perfeccionadas ya se han realizado los primeros intentos en ese sentido, todo es cuestión de tiempo. En definitiva, el hombre tiene en la actualidad un poder incalculable en sus manos, que es de esperar se incremente en un futuro con los nuevos descubrimientos científicos y tecnológicos, un poder capaz de diseñar el universo a su antojo, un poder que nos puede llevar mucho más allá de lo éticamente deseable. Si hasta ahora ciertos experimentos no han pasado de la fase de laboratorio no ha sido sólo por los, todavía hoy, impedimentos técnicos sino por reservas morales (gracias a Dios, la mayoría vemos al hombre todavía como el ser especial que es, y no por ataduras morales de determinado signo sino porque así nos lo demuestra la ciencia). Pero, ¿y el día en que las ataduras morales caigan en brazos del relativismo, en que la utilitariedad (o incluso el capricho egoísta) se imponga, y en que la ciencia-tecnología sean capaces de llegar más lejos superando las barreras actuales?, ¿qué ocurrirá? Si las leyes aprobadas ya nos dejan la puerta abierta a lo por venir, si a las nuevas generaciones se les educa, y se está legislando para ello, en que el hombre, un animal más cuya dignidad sólo

se la otorga el Estado, puede ser rehecho a su antojo porque todo es construcción cultural, ¿de qué podemos sorprendernos?

III. INTERROGANTES ANTE UNA RESPUESTA CIERTA: EL COMIENZO DE LA VIDA HUMANA

Otra de las razones esgrimidas para justificar la experimentación con la vida humana, a parte de la ya señalada más arriba, nuestra exclusiva animalidad, es la referente al comienzo de la vida, un planteamiento con el que no se especula cuando nos referimos a otra especie. Un planteamiento que va más allá del campo de la ciencia. El debate abierto a la filosofía o la jurisprudencia positivistas parece querer que creamos algo tan absurdo y tan sin fundamento científico como que el embrión de *Homo sapiens* no es un hombre. Pero, si no es hombre, entonces, ¿qué es?: El embrión de *Canis lupus* es un perro, el de *Ailuropoda melanoleuca* un oso panda, por cierto, muy protegido; ¡se llega a considerar al huevo de *Ciconia ciconia* una verdadera cigüeña!, y sin embargo... se discute con respecto al embrión de *H.sapiens*, el verdadero hombre, para justificar así su manipulación y asesinato. No puedo evitar que me venga a la mente el lamento de Segismundo, príncipe de Polonia:

“¿No nacieron los demás?
pues si los demás nacieron,
¿qué privilegios tuvieron
que yo no gocé jamás?
(...)
¿y teniendo yo más alma,
tengo menos libertad?
(...)
¿qué ley, justicia o razón
negar a los hombres sabe
privilegio tan sùave,
excepción tan principal,
que Dios le ha dado a un cristal,
a un pez, a un bruto y a un ave?”

(*La vida es sueño*, Pedro Calderón de la Barca, 1635)

¿No es un contrasentido? ¿No son absurdas muchas de las preguntas que a continuación enumero y que constituyen el ardid de políticos, sociólogos, economistas, juristas y de los medios de comunicación social para convencernos de que el aborto no es el más horrendo de los crímenes que se pueden perpetrar contra el hombre o de que es deseable la experimentación humana? ¿Qué nos planteamos de verdad cuando nos preguntamos por el inicio de la vida? ¿Por

qué dudamos ante el comienzo de la vida humana y no tenemos ninguna duda sobre el inicio de la vida animal? Seguramente alguna vez se nos ha planteado una o más de las siguientes preguntas:

- ¿En la etapa de cigoto-mórula-blástula podemos hablar de embrión?
- ¿Es un ser humano el embrión inicial o es un cúmulo de células?
- ¿Cuándo se convierte un embrión en ser humano:
 - a) En la fecundación?
 - b) Al implantarse en el útero (día 14)?
 - c) Cuando tiene aspecto reconocible (8ª semana)?
 - d) Cuando es capaz de sobrevivir fuera del útero (5º mes)?
 - e) Tras el nacimiento?
- ¿Cuándo es un ser humano persona:
 - a) En la fecundación?
 - b) ...?
 - c) Al año de vida?
 - d) Cuando tiene plena conciencia de sí?
- ¿Se puede tomar al cigoto-mórula-blástula como “fábrica” de células-madre?
- ¿Se puede crear un embrión humano para ser objeto de investigación médica en beneficio de la humanidad?
- ¿Son iguales los derechos de un embrión a los de un niño-adulto-anciano-enfermo a los que pudiere curar donándoles sus células-madre?
- ¿Debería utilizarse los embriones “sobrantes” de la FIV (fertilización *in vitro*) para la investigación con células-madre?
- ¿Deberían utilizarse preferentemente para investigación clínica los embriones humanos a los simios ya nacidos?
- ¿Qué diferencias hay entre clonación terapéutica y clonación reproductiva?

Como podemos observar existe gran confusión, a la que se añade además el concepto de persona, y particularmente el de persona jurídica. Pero no voy a entrar en estos conceptos fuera del campo de la ciencia. Las matizaciones desde el campo del derecho me pueden afectar como mujer, pero ni añaden ni quitan claridad a la definición que sobre el ser humano da la ciencia, una definición muy clara y muy precisa, conocida desde antiguo, y que, por muchas matizaciones que se le quieran hacer, no le pueden nunca restar su valor. En cuanto al concepto de persona, emanado del humanismo cristiano, es totalmente compatible con el concepto de ser humano que da la ciencia moderna al reconocer en el hombre unas cualidades superiores a las del resto de los organismos: La persona humana se basa en la persona divina, en la creación del hombre por Dios expuesta en el Génesis: “Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra”,

es decir, a imagen y semejanza de Dios. El concepto de persona de la fe judeo-cristiana ensalza y enriquece al hombre al igualarle a Dios, y ese ensalzamiento se extiende a lo largo de la vida de todo hombre, de toda persona. La ciencia actual dice que la vida de un hombre, la de un ser perteneciente a la especie *Homo sapiens*, se produce cada vez que se forma un cigoto de la especie *H. sapiens* y, la Iglesia Católica hoy, a la luz de estos conocimientos científicos, defiende lo mismo, y por tanto la inviolabilidad del embrión.

“...El amor de Dios no hace distinción entre el recién concebido que está aún en el seno de su madre y el niño, el joven, el hombre maduro o el anciano [...] Este amor sin límites de Dios para con el hombre, revela hasta qué punto el ser humano es digno de ser amado en sí mismo, independientemente de cualquier otra consideración: inteligencia, belleza, salud, juventud, integridad...”

Benedicto XVI, *Discurso a la Academia Pontificia Pro Vita*, 27 de febrero de 2006)

En definitiva, parece que las dudas sobre la persona provienen sólo del campo jurídico, pero todos sabemos que este es un campo especial, muy lejos de la verdadera ciencia, y/o de algunas filosofías de corte materialista.

Ciertos autores, en determinados momentos, han utilizado argumentos ya superados y contestados, pero que han formado parte del debate científico, como contrapuntos a la admisión de que la vida humana comienza en el cigoto¹:

1) La posibilidad de formación de gemelos (individuos procedentes de la división asexual de un mismo cigoto) o quimeras (fusión de dos embriones distintos para formar un único individuo) antes de la implantación en el útero. Este no es un problema ni un argumento para negar que la vida de un ser comienza en el cigoto, puesto que la reproducción asexual es frecuente en la naturaleza en mayor o menor grado y siempre da lugar a individuos de la misma especie. Digamos, en el caso de la gemelaridad, que el *H. sapiens* procedente del cigoto inicial se divide asexualmente antes de su edad adulta en varios individuos, cada uno de ellos tan *H. sapiens* como el cigoto inicial o cualquiera de nosotros. De hecho, estoy obviando adrede, desde el principio del artículo, el que un ser vivo tenga forzosamente que ser producto de la fecundación intersexual porque la naturaleza, en general, ofrece un amplio campo de posibilidades de reproducciones asexuales, y porque el requisito para considerar a un ser vivo como perteneciente a una especie determinada es que tenga un genoma con los cromosomas propios de esa especie: que si es de la especie oveja tenga el genoma y los cromosomas de la oveja, como en el caso de la famosa y clonada

1 Todo organismo comienza su vida a partir de una sola célula, el cigoto, resultado de la unión de los llamados gametos (óvulo y espermatozoide), en la que está inscrita el plan de desarrollo completo que será esa vida, y que tiene su propio genoma, distinto al de su padre y al de su madre.

oveja Dolly. De esta manera hay que considerar como “zigotos” humanos no sólo a los obtenidos mediante fecundación in vitro de un óvulo humano por un espermatozoide humano, sino también a los obtenidos por clonación de células procedentes de hombres/mujeres o por retroprogramación de células humanas adultas, ya que cumplen el requisito genómico y, por tanto, son seres humanos plenamente, seres de la especie *H.sapiens*.

2) La dificultad del proceso de implantación: muchos embriones, por fallos naturales, no se implantan. Pero eso no obvia para admitir que aquellos *H.sapiens* que ven abortada su existencia natural antes del parto son hombres desde que aparecieron sus respectivos zigotos hasta el momento de su muerte, por corta que haya sido su vida.

3) El hecho de que se aduzca que las células del embrión preimplantatorio (no anidado en el útero) sean totipotentes² y necesiten de información externa para desarrollarse como células fetales o como células extrafetales (placenta...) tampoco es argumento serio, sino que denota falta de actualización científica. En estos momentos sabemos que todo cigoto nace con un programa de desarrollo propio hasta el final de su vida; incluso que el lugar de penetración del espermatozoide en el óvulo para fecundarlo marca el destino (fetal o extrafetal) de las células totipotentes resultado de sus primeras divisiones; incluso si ese cigoto proviene de un óvulo manipulado, por la técnica que sea, hasta un estado diploide³ con capacidad de desarrollarse (lo que no se ha comprobado todavía) ya que la información masculina necesaria para ello provendría del espermatozoide que aportó generaciones antes la carga cromosómica que se ha utilizado para hacer diploide a ese óvulo transformándolo en un cigoto.

Por ello, y en relación a todo lo dicho, conviene recordar una serie de hechos reales, comprobados científicamente, con respecto al inicio de la vida de un organismo (y el hombre lo es):

2 Se llama células totipotentes a las primeras células embrionarias procedentes de la división del cigoto, capaces de originar todos los tejidos del nuevo ser conforme se desarrolle, incluidas las estructuras extrafetales como la placenta. Sin embargo los nuevos descubrimientos van reduciendo el periodo de totipotencia cada vez más, a medida que se va conociendo con más detalle la vida embrionaria. En estos momentos se acepta que en el embrión de cuatro células (unas 40 horas después de la fecundación) ya están decididas las funciones que van a realizar cada una de ellas (fetales/extrafetales) en el futuro.

3 Una célula diploide es aquella que contienen el número de cromosomas típico de la especie (46 en el hombre), agrupados formando pares de cromosomas homólogos (23 en nuestro caso, al proceder cada cromosoma de los que forman un mismo par uno del padre y otro de la madre). Los gametocitos, o células reproductoras (el óvulo y el espermatozoide), son células haploides (con la mitad del número de cromosomas propio de la especie, en los humanos 23). Las células haploides proceden de una compleja división celular que, en términos muy sencillos de explicar, se caracteriza por el entrecruzamiento de la carga genética materno-paterna previamente a la separación de los cromosomas que forman cada par y que caracterizarán a cada célula reproductora. Por eso, al unirse el óvulo y el espermatozoide en el proceso de fecundación, el cigoto puede recuperar la carga cromosómica específica (46).

a) Toda vida de cualquier ser viviente parte de una sola célula (en los animales esa célula se llama cigoto). La célula es la unidad funcional de vida.

b) El cigoto (la célula primigenia) es más que su ADN cromosómico, y en su totalidad contiene suficiente información para desarrollarse en interacción con el ambiente materno (el ecosistema mujer). Lo sustancial es la célula, el cigoto, para que se dé un ser humano, no el genoma.

c) La influencia en el útero entre el embrión y la madre es recíproca, es la realidad del carácter relacional de la vida. La realidad muestra que el embrión es el que interviene en la formación de la placenta gracias a la información suministrada por el espermatozoide. El embrión no pertenece a la sustantividad de la madre (algo de lo que, curiosamente, no se duda en el caso de la maternidad sustitutiva o respecto a una mujer cuyo útero se alquila), es un nuevo ser vivo desde que se constituyó como cigoto, e influye en la madre hasta tal extremo de que ésta no le reconoce como algo extraño a sí misma, a pesar de la diferencia genómica, y no le rechaza.

d) La posibilidad de formación de gemelos no niega la individualidad del cigoto ni su categoría de ser vivo, como hemos comentado más arriba. A pesar de ello, las células totipotentes constituyentes del embrión preimplantatorio (un embrión de menos de catorce días) no constituyen por sí solas formas independientes de vida. Para que un embrión forme gemelos ha de dividirse asexualmente, es decir, las células han de separarse (parece ser que la presencia o ausencia de la proteína F9 en esta fase es una de las causas determinantes de este proceso). El carácter de individualidad de un ser vivo no reside en que no se pueda dividir (la reproducción es un requisito de la vida y la reproducción asexual una forma de reproducción) sino en la unicidad de su ciclo de vida, vida humana, que se establece en el momento de la formación del cigoto.

e) Un ser no altera su esencia a lo largo de su vida por metamorfosis que pueda sufrir, sea una mariposa o una rana, ¡cuánto más el hombre que ni siquiera llega a sufrirlas! De hecho, todo niño sabe que lo que guarda celosamente en una caja de cartón agujereada como gusado de seda, lo es dentro del minúsculo huevo, en forma de gusanito pequeño, de gruesa oruga, de ninfa escondida dentro del capullo de seda o de voladora mariposa de frágiles alas.

¿Cuándo empieza, pues, una vida humana?: Hemos de entender ese momento como el de la aparición de un cigoto de la especie humana, de *Homo sapiens*. De forma natural este proceso sólo tiene lugar como consecuencia de un proceso de fecundación en el interior del cuerpo de la madre, en donde se unen óvulo y espermatozoide para dar lugar al cigoto (con el número de cromosomas típico de la especie), que, tras recorrer las trompas del Falopio, completa su desarrollo natural en el útero materno, hasta el momento del parto si nada lo

impide. El avance de las ciencias y de la tecnología ha trastocado este esquema tan simple permitiendo que la fecundación óvulo-espermatozoide pueda tener lugar en un frío laboratorio, y que el cigoto obtenido pase ahí algunos días, mientras cubre las primeras etapas de su vida, e incluso que se le manipule, o destruya, antes de ser implantado en el útero de una mujer para que culmine su desarrollo hasta el momento del parto. También cabe la posibilidad de que a ese embrión se le congele, y pasado un tiempo se le implante o se le utilice para experimentación (así se encuentran millones a día de hoy). Pero en cualquier caso, nos estamos refiriendo a un nuevo ser humano, con un genoma humano, con el número de cromosomas típico de la especie humana, a un *Homo sapiens*, a un nuevo hombre, a una persona humana.

Imitando el proceso de gemelación natural, se pueden obtener ya clones humanos en el laboratorio (los gemelos monocigóticos son clones naturales de un cigoto que se divide asexualmente, como ya hemos comentado). La fabricación de estos clones se justifica por su supuesta utilidad terapéutica, como fuente de células madre embrionarias, y, de momento, no con fines reproductores, pero, en cualquier caso estamos hablando también de seres humanos. Lo de menos es la técnica por la que se producen, la realidad es que son hombres, que un cigoto-clon es un ser de la especie *Homo sapiens*. Desde el momento en que la ciencia y la tecnología permiten procrear hombres artificialmente, en el laboratorio, hay que suponer que unas técnicas irán sustituyendo a otras a medida que aumenten los descubrimientos y se consiga imitar todas las posibilidades y formas de reproducción que existen en la naturaleza, tanto propiamente humanas como características de otras especies. Por ejemplo, se han conseguido artificialmente crías de ratón mediante partenogénesis (una modalidad que no necesita concurso de machos para que los óvulos se activen y se conviertan en cigotos) imitando el proceso natural que ocurre en otros organismos, y que no es característico de los mamíferos. ¿Quién nos asegura que un día no se intentará en humanos?, y el resultado, de ocurrir, será también una “cría” *Homo sapiens* hembra. El que ciertos experimentos no sean viables hoy no impide que no se realicen. La puerta está abierta.

Finalmente, debemos preguntarnos por el resultado de la fabricación de híbridos y quimeras, puesto que desde hace tiempo, en el laboratorio, para los *test* de fertilidad humana, se han fecundado óvulos de animales con espermatozoide de hombre. En este caso el cigoto no sería humano, sino “híbrido”, y el animal resultante, caso de que algún día llegare a ser viable, nunca sería un hombre sino otra especie, de la misma manera que un mulo, un híbrido de asno y yegua, no pertenece a ninguna de las dos especies de sus progenitores. De todas formas, el asunto es delicadísimo si fuere posible obtenerlos: un hombre tendría por hijo a un animal. Los comentarios sobran. Como hoy también existe la posibilidad de

insertar genes humanos en los genomas de otros organismos, cabe el que se formen quimeras y organismos transgénicos, que jamás serán tampoco humanos, ¿o sí?, por mucha carga genética nuestra que puedan llevar, pero que en algún caso si plantearán tremendos problemas éticos. Resumiendo, sólo nace un hombre cuando aparece un cigoto totalmente humano, de la especie *Homo sapiens*, y ese cigoto humano es ya plenamente un hombre.

IV. NACIMIENTO Y DESARROLLO DEL ZIGOTO HUMANO: LA VIDA INCIPIENTE DEL HOMBRE

De forma muy sencilla, para tener una visión exacta de cómo afectan las nuevas leyes a la dignidad humana, es preciso recordar, muy someramente, cómo tiene lugar de forma natural la gestación de un nuevo ser humano desde el momento de la cópula hombre-mujer o desde que la moderna tecnología permite que un óvulo tenga dotación diploide y se convierta en un cigoto, en el nuevo ser vivo.

Hay que partir de que, en cada momento de ovulación, la mujer expulsa un óvulo en estado de división celular (concretamente en la metafase II) que sólo puede ser activada y completada en unión con un espermatozoide. Al mismo tiempo, la mucosa uterina se prepara para formar un “nido de acogida” al nuevo ser vivo caso de producirse la fecundación del óvulo; de no ser así el óvulo se destruirá pasado un tiempo a la par que la mucosa uterina, que ya no cumple función, en la fase menstrual de la mujer. Durante la cópula hombre-mujer, en cada eyaculado producido, los espermatozoides llegan a la vagina de la mujer en un número que ronda los trescientos millones; el paso de la vagina al útero, y de éste a las trompas de Falopio, constituye un proceso de filtrado y selección de los más competentes por lo que al final sólo llegan unos doscientos al encuentro del óvulo, que son activados para que se produzca la atracción, el contacto, la reacción acrosómica y el engullido de la cabeza de un espermatozoide por éste (y el núcleo y el centriolo del espermatozoide penetran en el óvulo activándolo). Es decir, al final de esta gran carrera dentro del cuerpo de la mujer, sólo penetra en el óvulo uno de aquellos millones de espermatozoides procedentes del eyaculado. A partir de este momento (unión óvulo-espermatozoide) tenemos un nuevo ser vivo, un nuevo *Homo sapiens* con todas sus potencialidades, que empieza a desarrollarse siguiendo las instrucciones de su propio programa embrionario y de su propio genoma, diferente al de sus progenitores. Para ello es preciso que se disuelva la membrana del núcleo espermático y se sintetice el nuevo ADN, y que se reactive la división ovocítica para que se

concluya la segunda división meiótica⁴ del núcleo y la expulsión del corpúsculo polar. De esta manera se formarán los llamados “pronúcleos” masculino y femenino del nuevo ser vivo, del cigoto recién formado (sin que, en el caso del hombre, llegue a producirse la fusión de los mismos), y las cromátidas de los cromosomas procedentes del padre y de la madre se reunirán y emparejarán en la placa basal del huso acromático del nuevo ser. Al mismo tiempo se produce una activación cortical del cigoto recién nacido, con formación de una barrera anti-esperma que impide la penetración de otros espermatozoides. Es decir, el cigoto, el nuevo ser, desde el instante de su nacimiento da las órdenes pertinentes para su supervivencia, órdenes que afectan incluso a la madre en un diálogo que ya no parará hasta el momento del parto (diálogo que no es posible cuando el embrión es producto de la ingeniería genética y pasa sus primeros días en un laboratorio). Este pequeño embrión, el nuevo ser que es el cigoto, inicialmente es una célula especial: sin un núcleo concreto y aislado y en estado de división inmediata, mediante el que desarrolla las características propias del nuevo ser que es (según su programa y su propio genoma). Un estado de división celular que sólo la muerte para, sea cual sea nuestra fase de desarrollo. Este recién nacido *Homo sapiens* tiene ya, desde el primer momento, marcados los ejes y los planos para su desarrollo, está dotado de un proyecto que se realiza conforme a un plan determinado, plan que también sigue su activación bioquímica y génica, como demuestran las modernas técnicas de observación. Y si el hombre es un ser de la especie *H. sapiens* con todas sus potencialidades desde el primer instante en que se forma un cigoto de esta especie, y si consideramos que una persona es un *Homo sapiens*, el embrión de un *H.sapiens* es necesariamente y sin ningún género de dudas una persona.

Queda por tanto muy claro que es totalmente racional el admitir que cada ser humano se forma cuando un espermatozoide y un óvulo de la especie *Homo sapiens* se reconocen y el espermatozoide penetra en el óvulo activándole, cuando la carga genética procedente del padre y de la madre se hacen “una” en un genoma propio con un programa genético propio, que empieza a actuar desde ese momento desarrollando su ciclo vital como un todo hasta el momento de su muerte natural, como revelan las técnicas de imagen avanzada. O cuando se forme un cigoto *H.sapiens* mediante cualquier técnica de reproducción artificial. ¿Cabe, pues, hablar de “preembrión”, como pretende el derecho positivo, como de algo que no es un hombre, para referirnos al embrión no anidado en el útero?, ¿acaso cabe hablar de un antes y de un después para un proceso unitario, continuo e ininterrumpido?

4 La meiosis es una división celular por la que se reduce a la mitad el número de cromosomas característico de la especie. Tiene lugar sólo para que se formen células reproductoras haploides, los gametos (óvulos y espermatozoides).

El cigoto recién formado, no me cansaré de repetirlo: un embrión de la especie *Homo sapiens* sin ningún tipo de duda, al nacer en estado de división celular, pasa por varias fases a lo largo de su vida. Inicialmente se constituye en embrión de dos, tres, cuatro, ocho... células hasta llegar al llamado estado de mórula (por recordar su forma al fruto de una morera), al de blástula (en el que tiene lugar la implantación uterina, aproximadamente a los catorce días de vida), al de gástrula, o el de feto (cuando va teniendo una apariencia reconocible a la del estado adulto); a la de niño (tras el parto), adolescente (tras la fase pubertad), adulto (una vez que se ha producido la maduración física, mental y espiritual, que no tienen por qué ocurrir al mismo tiempo) y a anciano (a partir del comienzo de la fase de senectud o de degeneración, en la que todavía sigue la división celular) previamente a la muerte (en la que cesaría todo signo de actividad biológica). Este proceso ininterrumpido desde el cigoto a la muerte natural constituye la esencia de cualquier organismo perteneciente a la especie *Homo sapiens*, y es equiparable a la de cualquier mamífero. Las diferencias con otros mamíferos son debidas a la existencia del estrato superior de la persona (Encinas, 2007b), del núcleo de nuestro yo, un estrato específicamente humano que saca al hombre de la animalidad pura mediante la inteligencia reflexiva (no sólo saber sino saber que sabe), la libertad (los animales son esclavos de sus instintos, no eligen) y la voluntad (pueden ejecutar, o no, lo que han elegido), y que le confiere una dignidad que nos hace únicos e irrepetibles, capaces de amar (en el sentido agápico) y de discernir la bondad, la belleza y la justicia. Si consideramos sagrada la vida de cualquier ser vivo, ¡cuánto más lo será la vida humana en cualquiera de sus fases!

Y... dada la especificidad y singularidad del hombre frente a cualquier organismo, su capacidad de amar, su necesidad de amar con todo su ser (cuerpo, mente y espíritu), la cópula no es meramente un acto sexual ni reproductivo sometido a los instintos, es trascendente y libre, y por eso cada *Homo sapiens* es, o debería ser, fruto del amor. Por supuesto, si nos atenemos a un proceso natural. Porque el desarrollo tecnológico, sin embargo, ha trastocado este mensaje de amor trascendido en vida humana, y hoy es posible “producir” hombres a través de un proceso de fabricación artificial mediante fertilización in vitro (FIV) o mediante clonación.

Estos mecanismos de producción artificial de hombres no reproducen exactamente el proceso de fecundación natural, no hay filtrado ni selección de espermatozoides, no hay carrera de fondo, y la penetración en el óvulo se hace de forma totalmente forzada. Tampoco el lugar, el “frío” laboratorio, donde comienza el desarrollo del cigoto recién nacido, tiene nada que ver con el seguro, oscuro, tranquilo, húmedo y cálido vientre de la madre en el que tiene lugar la fecundación natural. Y, durante los primeros días de desarrollo

del nuevo ser: ¿cómo van a ser iguales las condiciones ambientales por bien que traten de imitarse en el laboratorio?, ¿dónde está el sonido del corazón que acompasa a esos primeros momentos del ser hombre? Esta situación artificiosa se puede mantener los primeros catorce días, y, a partir de este tiempo, si ya no se ha implantado en el útero de una mujer, se almacena congelado para su posterior uso (en el que cabe la implantación en el útero de un animal o la experimentación y comercialización). Durante esos catorce días que pasa en el laboratorio, es cuando se le somete a todo tipo de experimentos e investigaciones, cuando se le selecciona o no para su implantación en un útero humano, y cuando se le desecha, a pesar de que estamos hablando de un hombre total más allá de la frialdad y de la asepsia que acompañen a su nacimiento, si no cumple los requisitos exigidos.

Otras formas artificiales de producir cigotos humanos, hombres, como se ha indicado ya, es mediante clonación. En estos momentos se hace preferentemente a través de la técnica denominada de “transferencia nuclear”, por la que se sustituye el núcleo de un óvulo por el de una célula no reproductiva procedente de un donante (da igual que sea hombre o mujer; lo importante es que tenga el número de cromosomas de la especie, 46 en el caso del hombre, ya que las células reproductivas tienen la mitad, 23, para que en la fecundación se restituya el número de cromosomas). El resultado es un nuevo ser que porta un citoplasma celular que procede del óvulo, y una dotación genética idéntica a la del donante del núcleo celular. Es decir, de alguna manera tendría dos madres: la donante del óvulo y la que suministró la carga genética femenina del núcleo a transferir. En cuanto al padre, sería el que suministró la carga genética masculina de ese núcleo que se transfiere al óvulo y que sustituye al suyo propio. Como hoy por hoy esta técnica sólo se emplea para investigación clínica (aunque no hay resultados aplicables), se suele utilizar el término “clonación terapéutica”, y por eso el “circo” de madres y padres no va más allá. Pero, si un día la técnica se perfecciona hasta el extremo de permitir la supervivencia de un clon-embrión, le otorgare viabilidad para ser implantado en una mujer y viere la luz tras un parto exitoso, y la legislación de turno lo permitiere así, habría una madre más que añadir, la que lo lleve en su seno y le para. Recientemente se ha hablado de la posibilidad de reprogramar células adultas (el experimento nos habla de células de la piel) hasta revertirlas en su estado embrionario totipotente ¿significa esto la posibilidad de conseguir clones, con la finalidad que sea, en un futuro? Miedo da pensarlo, pero de ser posible el hombre lo hará. De hecho, entre las reivindicaciones de las feministas más radicales se encuentra el “*liberar a la mujer del hijo y de la esclavitud del embarazo y parto*”; se propone así la reproducción artificial completa y... se está investigando desde hace tiempo en la posibilidad de conseguir úteros artificiales que liberen a la

mujer de la carga que le impone la naturaleza⁵. Si la revolución feminista ha liberado el sexo del amor, del afecto y de la reproducción, ahora pretende liberar a la madre de los hijos, no sólo enviándoles a una guardería nada más nacer o entregándoles al Estado para su educación, no sólo privándoles de un padre o de una madre en muchos casos, sino dejándoles al ¿quizás? del frío laboratorio. El maravilloso “mundo feliz” de Aldous Huxley ya está aquí.

Pero todavía no ha llegado, algo muy importante que no se nos puede olvidar, por lo que, a pesar de los adelantos tecnológicos, no se puede gestar una vida humana sin una mujer que la acoja en su seno y la haga viable hasta el momento del parto. La independencia del embrión respecto a la mujer, hoy, sólo es posible durante los catorce primeros días, en los se desarrolla en un laboratorio en vez de en las trompas de Falopio. Antes del día decimocuarto se produce de forma natural la anidación del embrión en el útero, y de la misma manera, el embrión resultante de la producción artificial de un cigoto ha de anidar en un útero antes de ese día. Como las posibilidades de éxito son escasas, generalmente se producen en el laboratorio varios embriones, para que algunos sean viables, y de éstos, se seleccionan tres para que sean implantados a la par y alguno de ellos anide. Cuando los tres lo hacen se desarrolla un embarazo múltiple, y, muchas veces, desgraciadamente, se hace una segunda selección in útero, un “aborto selectivo”, para eliminar a alguno/s de los hermanos, y “aliviar” así a la madre y a los fetos de tanta vida comprimida, para que el embarazo sea menos complejo y tenga más posibilidades de llegar a término.

Estos abortos, debemos llamarlos así aunque ocurran en un laboratorio, nos invitan a recordar que, en el proceso de reproducción animal, a lo largo de la historia de la vida, ha primado el defender a la cría de los depredadores, aportarle el alimento necesario y prestarle afecto, abrigo, calor y cobijo en un nido perpetuamente acompañado por los padres, un nido que en los mamíferos placentarios se encuentra en el interior de la propia madre para mayor seguridad de la cría, al abrigo de su corazón. Este proceso natural, fruto de casi cuatro mil millones de años de evolución, ha sido subvertido y alterado por la moderna investigación científica y por los avances tecnológicos, que tratan de liberar a la mujer de la maternidad y a la cría de la influencia de los padres. Hoy todo se estandariza y se convierte en eslabón de una cadena de producción con valor mercantil. Por eso, desde que donan óvulos, las mujeres se han convertido en fábricas productoras de elementos reproductibles y manipulables. Y, consecuentemente, los hijos engendrados mediante sus óvulos en el frío laboratorio, son meros útiles de investigación y experimentación, de repuestos clínicos, o

5 A fecha de hoy se ha solicitado al Parlamento Británico la permisividad para implantar embriones humanos en úteros animales.

de productos farmacéuticos, cosméticos o de otras industrias, de “bienes” de mercado que tal vez un día lleguen a cotizar en bolsa; son los nuevos esclavos a los que se les niega sistemáticamente su dignidad humana en nombre del “progreso” y en “bien” de la humanidad. Y cuando hay “producto” excedente, se congela y se almacena en los llamados “bancos de embriones” y el futuro de estos niños se vuelve más aciago. No tiene nada de extraño que lo mismo que se habla de “síndrome post-aborto”, con profundas secuelas físicas, psíquicas y espirituales para los implicados, se esté empezando a hablar de “síndrome de los donantes de óvulos y espermatozoides”, de mujeres y de hombres que caen en profundas depresiones cuando conocen el alcance de sus actuaciones y el destino de sus hijos.

V. ¿HASTA DONDE ES CAPAZ DE LLEGAR HOY LA EXPERIMENTACIÓN EMBRIONARIA?

El hombre tiene en sus manos un increíble poder para manipular la vida, incluida la vida humana, y sin embargo, esto sólo es el principio de algo que ni siquiera nos atrevemos a soñar. Las cortinas del nuevo escenario no han hecho sino abrirse, el drama que a continuación se va a desarrollar ha dado comienzo. Los actores empiezan a perfilarse, y... el protagonista principal es el hombre en manos del hombre hasta el extremo de que peligra su/la humanidad, o al menos una gran parte de ella. Y, por supuesto, el concepto de hombre, si no la obra no sería posible.

“Esta revolución verdaderamente revolucionaria deberá lograrse, no en el mundo externo, sino en las almas y en la carne de los seres humanos. (...) Grande es la verdad, pero es más grande todavía, desde un punto de vista práctico, el silencio sobre la verdad. (...) Pero el silencio no basta. (...) Es preciso que los aspectos positivos de la propaganda sean tan eficaces como los negativos” (Aldous Huxley, Prólogo a la 2ª edición de *Un Mundo Feliz*, 1946)

1. REPRODUCCIÓN ARTIFICIAL

Desde hace años es posible la reproducción humana artificial. Desde que en 1977 nació Louise Brown, la primera “niña probeta”, como se le llamaba entonces, muchos niños han llegado al mundo de esta manera, lo que se ha considerado un hito histórico que ha paliado el drama de la esterilidad de muchos matrimonios. Hasta aquí el aspecto positivo de la cuestión. Lo que no se dice es, que el nacimiento de un niño “vía laboratorio” implica el que otros hermanos (en su fase embrionaria) sean sometidos a la tortura y a la muerte, y muchos

congelados en bancos en espera de un incierto final, la mayoría olvidados por sus padres.

1.1. Fecundación *in vitro* (FIV)

Se trata de cualquier técnica en la que la unión del espermatozoide y el óvulo ocurren en el laboratorio. Existen diferentes versiones de modalidad reproductiva, según las necesidades médicas, pero las dimensiones de este artículo sólo nos permiten comentar brevemente en qué consiste: Es un proceso por el cual se extraen los óvulos maduros del ovario y se incuban con espermatozoides. La mujer debe tomar, además, varias medicinas para incentivar la liberación de varios óvulos maduros, que se sacan con una aguja convexa que atraviesa la pared vaginal hacia los ovarios. Los óvulos, una vez fertilizados (es decir, en forma de embrión: son hombres), son transferidos al útero (FIVET), pero los embriones “sobrantes” son congelados. Esto se debe a que las técnicas de fertilización *in vitro* no garantizan a los padres el encuentro viable entre un óvulo y un espermatozoide, y por eso se le extraen a la madre (o a la donante) varios óvulos, a fin de asegurar un resultado más exitoso, que se fecundan a la par con la esperanza de obtener algún cigoto: ¡ojo, estamos hablando ya de un ser humano! Entre los cigotos resultantes, generalmente, se hace una selección (eugenesia), muchas veces pedida por los padres de antemano para evitar ciertas enfermedades o elegir el sexo, desechándose el resto de los embriones no transferidos a un útero, incluso sanos, que o son congelados o destinados a investigación, etc. De los cigotos seleccionados, se implantan tres en el útero de la propia madre, o de otra mujer si en ésta no es posible (lo que se conoce como maternidad sustitutiva y como alquiler de útero), y los demás se almacenan congelados por si el embarazo no se produce y hay que volver a implantar más. Pero si las ansias de hijo quedan satisfechas, el resto de los hermanos nunca verán la luz.

1.2. Congelación (crioconservación) de embriones

Los embriones sobrantes de las diferentes técnicas de fertilización *in vitro* son congelados 24 horas después de la formación del cigoto. Después de quedar completamente congelados se sumergen en nitrógeno líquido a 196° C bajo cero para su uso futuro: una nueva implantación; donarles con fines reproductivos a otras parejas infértiles; permitir su descongelación para ser empleados como material de laboratorio con fines de investigación y experimentación, para la obtención de células madres (lo que les lleva a la muerte), o, sencillamente, para dejarles morir. La congelación siempre es un riesgo. La del óvulo humano hace que, por su tamaño y complejidad, sea más susceptible de daño

que la del espermatozoide. Igualmente le ocurre al embrión, por lo que muchos mueren cuando son descongelados

1.3. Clonación

Los progresos del conocimiento y los consiguientes avances de la técnica en el campo de la biología celular, la genética y la fecundación artificial han hecho posible desde hace tiempo la experimentación y la realización de clonaciones en el ámbito de la vida vegetal y animal. Por lo que atañe al reino animal se ha tratado, desde los años treinta, de experimentos de producción de individuos idénticos, obtenidos por escisión gemelar artificial, que se probó en humanos durante la década de los noventa. Esta correspondencia genética fundamental con el donante de la célula cuyo núcleo permite la formación del embrión, hace que el nuevo ser sea una copia exacta del donante, tienen el mismo ADN nuclear, en sus aspectos físicos (no olvidemos la influencia del ambiente desde el instante mismo en que un nuevo ser aparece). Por eso hay muchas incertidumbres científicas sobre numerosos aspectos de la clonación, por ejemplo: que algunas de las células del nuevo embrión se vuelvan totipotentes (con el riesgo de desarrollar tumores), que reaccione el ADN mitocondrial residente en el citoplasma del óvulo provocando mutaciones, etc. Además están las implicaciones éticas y morales. Por eso, de momento, sólo se permite la mal llamada “clonación terapéutica”, es decir, limitada a la fase embrionaria con fines clínicos o industriales, lo que no salva ni la eticidad ni la moralidad del acto puesto que una clonación conduce, sea cual sea su fin, a la formación de un cigoto y, por tanto, al nacimiento de un ser humano. En cuanto a las técnicas pueden ser variadas, aunque limitadas en este momento.

Como consecuencia de la abundancia de embriones procedentes de la reproducción artificial, se utilizan cigotos obtenidos por FIV una vez que han empezado a dividirse. Si separamos las células del embrión, puesto que son totipotentes, capaces por separado de convertirse cada una de ellas en nuevos cigotos de la misma especie, estamos reproduciendo el proceso natural de división asexual capaz de dar lugar a nuevos seres vivos, a nuevos hombres, tal como ocurre cuando se forman gemelos espontáneamente.

En otras formas de clonación no hay que recurrir al proceso de fecundación previa (me refiero a una FIV), ya que se parte directamente de núcleos diploides procedentes de células adultas no reproductivas, somáticas. Con esta técnica zoológica aplicada al hombre se obtiene un nuevo ser vivo sin la aportación de los dos gametos (óvulo y espermatozoide). La fecundación propiamente dicha es reemplazada por la sustitución del núcleo de un óvulo (haploide) por el núcleo de una célula somática (diploide), procedente del mismo individuo o de

un donante. Inmediatamente este óvulo ha de activarse a un estado de división, tal y como si estuviese recién fecundado, para que se convierta en un embrión-clon. Dado que el núcleo del cigoto resultante es el de la célula somática, contiene todo el patrimonio genético, y el individuo que se obtiene posee (salvo posibles alteraciones) la misma identidad genética del donante. Esta forma de clonación, denominada “transferencia nuclear”, provee al nuevo embrión, por tanto, de la carga genética masculina perteneciente al espermatozoide fecundador que dio origen al embrión que desarrolló la célula somática de donde se ha extraído el núcleo, y de la carga femenina procedente del óvulo al que ese espermatozoide fecundó; es decir, los genes maternos no proceden de los cromosomas del núcleo del óvulo utilizado para la clonación, que es desechado. Sin embargo, puede haber interacciones entre el ADN del núcleo donado, con el ADN mitocondrial⁶ del propio óvulo (ya convertido en cigoto-clon), que nos hablaría de la verdadera línea femenina de la que desciende dicho óvulo, cuyo alcance no conocemos. Es decir, biológicamente hablando, el nuevo ser-clon tendría dos madres si el núcleo transferido al óvulo que lo originó, para sustituir el suyo propio, fuera de diferente persona.

Algo similar ocurre cuando una célula somática adulta (diploide) se reprograma para convertirla en célula embrionaria totipotente, y que, en un futuro, cuando se superen las actuales dificultades técnicas, podrían ser implantables en un útero y dar así lugar a seres clonados cuyos genes serían los del donador de esa célula (recordemos que recientemente se han reprogramados células de la piel hasta un estado embrionario totipotente).

Finalmente, conviene aclarar que aunque se hable de clonación con fines terapéuticos, no se ha alcanzado ningún logro en este campo. En cuanto a la eticidad de la clonación, es tan reprobable o más la clonación terapéutica que la reproductiva, puesto que estamos trabajando con seres humanos como si fueran material de laboratorio, en experimentos en los que, hasta ahora, todos mueren. Al menos, si un día esos clones fueran viables para ser implantados en

6 Las mitocondrias son unos orgánulos que se encuentran en el citoplasma de todas las células (somáticas o reproductoras) caracterizadas por la presencia ADN. Este ADN mitocondrial (no nuclear), sólo se transmite por línea femenina. De hecho, prácticamente se conserva idéntico de generación en generación, salvo posibles mutaciones. Esta conservación del ADN nuclear de madres a hijas ha permitido conocer la existencia de una “eva mitocondrial”, ancestro de la especie *H.sapiens*, en torno a unos 150.000 años atrás, de origen africano.

En un proceso de clonación por transferencia nuclear sólo se sustituye el núcleo (y el ADN nuclear) de un óvulo, luego el citoplasma de dicho óvulo se mantiene con sus mitocondrias y su propio ADN mitocondrial intactos en el nuevo ser, recordando la historia de ese óvulo. Si la transferencia nuclear se hiciera de hombre a animal, el ADN mitocondrial sería la memoria animal del nuevo ser, aunque la manifestación genética final fuera humana.

un útero, algunos tendrían derecho a la vida ¡pero cuántos serían sacrificados a este capricho como ocurre hoy con la FIV!

2. UTILIZACIÓN DE CÉLULAS MADRE

Una de las aplicaciones más controvertidas, y más falaces, es la de las llamadas células madre embrionarias, hasta el extremo de que se ha llegado a creer que enfermedades incurables hoy, no lo serán en cuanto caigan las barreras éticas que las refrenan: “*¡Las células madres curan!*”, se nos dice por doquier... ¡Hasta qué punto esta frase se repite entre la opinión pública sin saber de qué se está hablando (o bajo la bandera del confusionismo premeditado)! ¡Cuántas personas ponen su esperanza en la cura de enfermedades, como el Parkinson o la diabetes, simplemente, mediante la manipulación de ese “amasijo de células” que nos dicen que es el embrión! Y lo más grave de todo no es el engaño sino el asesinato impune y hasta “justificado” de millones de seres humanos ante esta pretendida ilusión. ¡Terrible, el genocidio del aborto es amplísimamente superado por este crimen camuflado, no bajo los “derechos de la madre” sino de la bandera del progreso y del “bien” de la humanidad, de los “nuevos derechos humanos”! Una urdimbre de la mentira que llega, incluso, a acuñar el término “pre-embrión” para referirse a la fase del desarrollo embrionario previa a la anidación uterina, y poder someterle así a todo tipo de experimentos aunque impliquen su destrucción. El que las células del embrión preimplantado sean totipotentes, es decir, capaces de convertirse en cualquier tipo de célula de nuestro organismo en el futuro, fomenta la codicia de ciertos investigadores, que necesitan el marco legal que avale sus experimentos. La manipulación de la opinión pública bajo la promesa de unos logros clínicos, no demostrados, para los que han perdido toda esperanza de sanación es vital en este negocio.

¿Cuál es el estado de la cuestión a día de hoy? Hay que empezar por aclarar que por “célula madre” se entiende una célula progenitora capaz de regenerar uno o más tipos celulares diferenciados y con la capacidad de autorrenovarse. Con esta función se distinguen dos tipos de células madres, las embrionarias y las adultas. Las primeras, las células madre embrionarias, como ya se ha dicho, pueden ser totipotentes si derivan del embrión incipiente hasta la base de blástula (los catorce primeros días), y cada una de ellas por separado es capaz de regenerar un individuo completo (simulan así el proceso de gemelaridad natural), o pluripotentes si derivan de un embrión más desarrollado (a partir de la fase de gástrula) y, por tanto, implantado en la mucosa uterina. La utilización de estas células, pues, lleva implícito la destrucción del embrión, el asesinato de un hombre al comienzo de su vida. Las codiciadas células madre embrionarias totipotentes no han demostrado eficacia alguna, es más, debido a su rápida

reproducción y crecimiento incontrolado, son causa de tumores, muchos de ellos de carácter cancerígeno. Lógicamente, estas células procederían de procesos de reproducción artificial, por FIV o por clonación.

Existe otra fuente de células madre, de las llamadas células madres adultas, con función pluripotente, que provienen de tejidos adultos (piel, grasa, corazón, esqueleto, cerebro, retina, páncreas...) o del cordón umbilical (lo que exige conservarlo tras el parto), cuya eficacia se ha probado en múltiples enfermedades, cada vez con más aplicaciones y mayor éxito, y de las que se habla muy poco en los medios de comunicación masiva a pesar de que su uso ni implica riesgos ni destrucción de vidas humanas. Entre las terapias con respuesta a estas células podemos citar, entre otras: linfoma de Hodking, leucemia, cáncer de páncreas, de ovario, de testículo, de células renales, retinoblastoma, neuroblastoma, tumores de cerebro, enfermedades autoinmunes (como la esclerosis múltiple, el lupus eritromatosos o la artritis reumatoide), e incluso la regeneración cardíaca tras infarto de miocardio. El escaso eco que producen estas investigaciones y la poca ayuda oficial, evitan que estos adelantos lleguen a la mayor parte de la población, de ahí que su uso sea todavía muy restringido a pesar de haberse comprobado que son una vía exitosa.

Hay una tercera forma de obtener células madre: reprogramando células adultas hacia su estado embrionario, con función totipotente (recientemente se han conseguido a partir de células epiteliales). De esta forma se dice, no habría que destruir embriones, pero, a mi juicio, sí se plantea un problema ético ya que, de ser cierto, esas células reconvertidas en embrionarias son un embrión en potencia, capaz de desarrollarse para dar un clon de la persona de quien proceda la célula adulta en cuanto la tecnología lo permita. Es decir, plantearía el mismo problema ético que el de las células madre embrionarias procedentes de un proceso de clonación humana.

3. SELECCIÓN DE EMBRIONES O EUGENESIA

Basadas en el mismo argumento terapéutico están las selecciones eugénicas. La reproducción asistida da lugar a la preselección de los embriones basándose en las características genéticas, lo que permite elegir un “niño a la carta”. El fin, de momento, es impedir que ciertas enfermedades se manifiesten en el nasciturus, como las de tipo congénito o las ligadas al sexo, u otros tipos de anomalías. Para ello es necesario recurrir a una FIV, aunque los padres no sean estériles, ya que toda la manipulación se hace en el laboratorio. Una vez que se han fecundado varios óvulos entre los que poder hacer la selección, se espera hasta que los embriones tengan un desarrollo de ocho células y se les hace una biopsia por la que se le extraen dos células a cada uno. En esas células

extraídas de cada embrión se analizan los cromosomas o el ADN del núcleo de cada una de ellas, se seleccionan las que están libres de la enfermedad (o las histocompatibles, o las del sexo buscado) y, se implantan tres de los embriones a los que pertenecen las células seleccionadas. De esta manera, se realiza un cribado de los embriones no acordes con las características exigidas aunque sean sanos, que son desechados y no se congelan, lo que daría lugar a casos de eugenesia. A este problema ético, se añade el del resto de embriones seleccionados “sobrantes”, de futuro incierto. Sin embargo, el embarazo no está garantizado de antemano.

4. PRODUCCIÓN DE NIÑOS-MEDICAMENTO

Otra aplicación clínica de embriones concierne a lo que se ha dado en llamar el “niño medicamento”, lógicamente bajo un disfraz altruista: para curar a terceros. La técnica utilizada hasta hoy consiste en una FIV para poder seleccionar (es otra forma de eugenesia encubierta) sólo aquellos embriones sanos, que además son perfectamente histocompatibles (tejidos u órganos que no provoquen rechazo si son transplantados de una persona a otra) con un receptor que posea algún tipo de enfermedad (al que donarán sus órganos o ciertas sustancias desde el momento de su nacimiento), ya que dichos cigotos (hombres) son llamados a la vida únicamente con ese fin. El resto de los embriones obtenidos, aunque estén totalmente sanos, se desechan (congelados o utilizados en experimentos hasta su muerte). Traspasando los límites de lo puramente científico, legal o ético, este asunto se ha colado con cierta superficialidad y sensiblería en los diferentes medios de comunicación social, sobre todo en programas de opinión pública televisiva, “de propaganda”. Programas en los que una madre llorosa nos habla de su pobre hijito, condenado a sufrir eternamente o a vivir pocos años y con escasa calidad de vida: “*sólo* bastaría con *“fabricar un hermanito”* cuyos órganos fuesen compatibles con él”, sin que nadie comente el horror de vida que le esperaría al tal hermanito. Y si alguna vez se ha osado preguntar a las madres por los embriones excedentes de la selección, todos hijos suyos, éstas contestan sin el menor rubor que sólo les importa el hijo al que conocen y con el que ya se han encariñado, al que ven sufrir: el futuro receptor: “*¿Tú dejarías que tu hijo muriera sin hacer nada?*”, preguntan compungidas y con el rostro bañado de lágrimas. Es ficción, pero basado en hechos reales, el episodio “*Recolección*”, de la serie de televisión “*CSI-Las Vegas*”, emitido por *Telecinco* en marzo de 2006, pone ante los ojos el drama que viven los niños-medicamento (¿alguien piensa en ellos cuando se fabrican?) a raíz del problema que se plantea por el secuestro de una niña-medicamento que poco después es encontrada muerta. La investigación reveló

que la niña fue concebida “*in vitro*” como donante para su hermano enfermo; que desde los 4 años era sometida periódicamente a extracciones de sangre, para transfusiones y para obtención de células madre; y que desde los 7 años, y por dos veces, fue intervenida para la extracción de médula ósea (entre litro y litro y medio para una colecta adecuada). La autopsia mostraba los huesos del esternón y la cadera, de una niña de corta edad, perforados por doce punciones que debieron de ser terriblemente dolorosas. El paso siguiente, que la muerte truncó, era donar un riñón. Para que esto fuera posible la niña carecía de vida normal, tanto por la incidencia de hospitalizaciones como para evitar catarros, caídas, o cualquier otra cosa que mermara su salud y acabara con la fábrica de repuestos. No desvelo el final. Los comentarios sobran. Mientras... otros hermanos perfectamente sanos se dejan en la cuneta del laboratorio sólo por no ser histocompatibles con el enfermo.

5. PRODUCCIÓN DE HÍBRIDOS Y QUIMERAS

Pero el colmo del listado de aberraciones terapéuticas son los híbridos y quimeras artificiales, en los que la carga genética humana se mezcla con la de animales y/o plantas para producir seres novedosos. Desde hace tiempo, en numerosos laboratorios, la especie humana se ha mezclado con otras diferentes: hay células humanas en ratones, en ovejas, en cerdos, en simios... e incluso en vegetales. La justificación a estos experimentos es conseguir hígados, corazones u otros órganos, determinadas hormonas, etc. que sirvan de repuesto a los hombres en caso de necesidad; de obtener “*manimals*” (palabra compuesta de *man*, hombre en inglés, y *animal*) en los que poder desarrollar ciertas enfermedades y sobre los que ensayar nuevas medicinas; es decir, fabricarlos con un fin terapéutico o clínico. Pero también se ha hablado de la posibilidad de conseguir seres de aspecto humano pero con cerebro de chimpancé (un “*humanzee*”, del inglés *human* y *chimpanzee*) que no plantee problemas de tipo reivindicativo en el trabajo sea cual sea éste. Entonces me acuerdo de aquella ingenua señorita que le propuso a A. Einstein unir su belleza con el genio del eminente físico para así tener hijos inteligentes y guapos, y de la respuesta del premio nobel: “Figúrese usted si salieran con mi físico y su cerebro”. Y se me viene a la memoria también el “Planeta de los Simios”.

Un híbrido es el resultado de fecundar un óvulo de una especie con espermatozoide de otra. De todos es conocido el híbrido mulo, resultado del cruce asno/a con yegua/caballo, estéril por naturaleza. En la actualidad se consiguen numerosos híbridos mediante FIV, incluidos los procedentes de fecundar óvulos de animal con espermatozoide humano, o viceversa, especialmente en las pruebas de fertilidad humana, donde se mantienen con vida hasta el estadio bicelular.

Las quimeras surgen de mezclar genes, núcleos, órganos o embriones de una especie con los de otro/s individuos de la misma o de diferente especie de forma tal que el ser resultante tenga características mixtas; es decir: es un único individuo constituido por células de diferente carga genética, entre los están aquellos en las que el material utilizado es de naturaleza humana. Existen quimeras por transmisión de órgano animal a órgano de hombre, o de material genético animal/vegetal a material genético humano y viceversa. Sea de hombre a hombre; de hombre a animal o de hombre a vegetal y viceversa; y de hombre a animal y a vegetal al mismo tiempo; y por supuesto, de animal a animal o de animal a vegetal. Incluso estas mezclas permiten alterar el patrón corporal de diseño, así se han obtenido moscas del vinagre con alas en la cabeza y monos fluorescentes. El caso más familiar es el de una persona que posee un órgano proveniente de otra que le ha sido transplantado, o de animales (corazones de cerdos, monos...), contra lo que no hay nada que objetar puesto que supone salvar vidas humanas sin que a cambio otros hombres sean destruidos o sea menospreciada su dignidad. En resumen, la quimera es un ser compuesto por fragmentos procedentes de otro/s ser/es distinto/s, de la misma o diferente especie, que asimilan e incorporan a sí mismos como si fueran propios (si hablamos de genes, el organismo sería “transgénico”). La técnica para obtener quimeras “en-parte-humanas” puede ser variada: transferir núcleos de células somáticas humanas a óvulos animales (una técnica parecida a la de la clonación por transferencia nuclear); insertar genes específicos de un hombre en un embrión de otra especie; y, sobre todo, fusionar células madres humanas totipotentes (embriones en potencia) con un embrión animal. Es decir, puede haber quimeras que son resultado de la unión de embriones (de los que al menos uno es humano) en una conjunción celular con informaciones genéticas distintas para obtener un único embrión de carga genética doble. Sin embargo, a pesar de los avances experimentados en lo que va de siglo en cuanto a conocimiento del genoma, todavía es mucho más lo que desconocemos, y por tanto, no sabemos realmente qué reacciones va a producir esta mezcla de genes de diferentes especies. De hecho, sí sabemos del problema que provocan los transplantes de órganos.

Al margen de los problemas técnicos, los problemas éticos son mucho mayores. Aunque un híbrido hombre-animal no es un hombre, no es un ser de la especie *Homo sapiens*, el hecho de que para su formación hayan intervenido gametos humanos le hace “hijo” de un hombre, con todo lo que implica. En el caso de las quimeras, si ese “material humano” que se emplea para fusionarlo a un embrión de animal es un embrión de hombre, una persona, ¿cuál es el resultado final: un hombre con parte de animal o un animal con parte de hombre?, ¿tendría cuatro progenitores, dos humanos y dos animales? Y el problema ético

es también terrible si la quimera se produce por transferencia nuclear desde una célula humana a un óvulo animal, cuyo embrión se desarrollaría, caso de ser viable, desde un cigoto con núcleo humano (con ADN humano) y citoplasma animal (en cuyas mitocondrias habría ADN animal): ¿de qué/quién estaríamos hablando?, ¿tendría una madre animal y otra humana junto con un padre humano? El que todavía no haya nacido este ser o no sea viable hoy no evita que la idea repugne, asuste y preocupe, después de todo ya se han conseguido híbridos y quimeras de otras especies animales. Por otro lado, si actualmente se están pidiendo derechos humanos para ciertos animales (la “comunidad de los iguales” según el *Proyecto Gran Simio*) ¿en qué escala colocaríamos a los “posibles” híbridos/quimeras humanos si de recibir derechos se tratare? No olvidemos que se está produciendo una profunda remodelación en el concepto de “derecho humano”, como algo no absoluto y no acabado sino como producto-consenso de una determinada época o mentalidad, algo en construcción-deconstrucción continua al estilo de la tela de Penélope.

La ley española sobre reproducción humana asistida de 1988 ya permitía la llamada “prueba del hámster” para el estudio de la fertilidad masculina, por la que se fertilizan óvulos de este animal con esperma humano. La nueva ley de 2006 permite utilizar cualquier tipo de animales, aunque en cualquier caso el embrión obtenido, una vez que ha empezado a desarrollarse dividiéndose, ha de destruirse. Pero no olvidemos que es una ley muy abierta a toda novedad, de tal manera que se puede remodelar constantemente mediante nuevas leyes y decretos complementarios. Recientemente, en Inglaterra, se ha autorizado obtener híbridos de hombre-vaca; y, allí también, algo a mi juicio preocupante: un grupo de diputados de la Cámara de los Comunes ha solicitado que se apruebe la posibilidad de que embriones humanos sean transferidos (¿y gestados?) a úteros de animales, así como el fabricar “bebés de diseño” humanos simplemente por razones sociales.

6. RESUMIENDO

Las técnicas de reproducción humana asistida cosifican a la persona humana, la comercializan, la esclavizan, la someten a tortura y mutilación, le niegan el derecho a la vida, le niegan el derecho a su integridad física, la someten a tratos inhumanos y degradantes, la integran físicamente en animales despojándole de la condición humana que tenía en su nacimiento, le niegan el hábitat natural prenatal... y el derecho al respeto de su dignidad, justo cuando se encuentra en la fase más vulnerable e indefensa de su vida. Este nuevo Holocausto, el provocado por el negocio de los embriones humanos, también se ceba en las madres donantes, a las que empresas sin escrúpulos buscan con halagüe-

ños beneficios, sobre todo entre universitarias, sin advertirles de los riesgos de la sobreestimulación ovárica y de la extracción masiva de óvulos. Es más, hoy existe una modalidad nueva de hacer turismo: “el turismo reproductivo” consistente en viajar a otro país para conseguir “úteros de alquiler” o donar óvulos con mayor remuneración económica. El defender “ciertos derechos humanos” para algunos, a costa de conculcar los de otros, no debiere ser moralmente aceptado. Todavía está vigente la *Declaración Universal* de 1948 donde el “derecho a la vida” es el primer derecho de todo ser humano, así como el derecho a su integridad física, a no recibir torturas y a ser un ser libre.

Decía el Papa Benedicto XVI, con toda la razón, en el *Discurso* a los participantes en el Congreso Internacional “*El embrión humano antes de la implantación*” (febrero de 2006):

“La vida comienza en el momento de la concepción [incluso por FIV o por clonación]. Los embriones son sagrados e inviolables aun antes de ser implantados en el útero de una madre.”

VI. LEY 14/2006, DE 26 MAYO, SOBRE TÉCNICAS DE REPRODUCCIÓN HUMANA ASISTIDA

A mediados del año 2006 fue aprobada la nueva *Ley sobre Técnicas de Reproducción Humana Asistida*. Esta ley, según sus promotores, coloca a España a la cabeza del progresismo en materia de investigación, comercialización y explotación de embriones humanos. Los argumentos utilizados para su justificación son:

- La disponibilidad de óvulos procedentes de la FIV
- La investigación científica y tecnológica deben continuar su expansión y progreso sin trabas.
- La imposición, por consenso, de una ética civil que responda al pluralismo social y a la divergencia de opiniones.
- La adaptación del derecho a los avances científicos.
- La aceptación del término “pre-embrión”, y su exclusión como ser humano durante los catorce primeros días del desarrollo embrionario.
- La colaboración de donantes de gametos ajenos a las personas receptoras.
- La distinción entre “maternidad plena” y “maternidad no plena”.
- El reconocimiento del derecho a la procreación.
- La apertura a nuevas técnicas de reproducción.

- La respuesta parcial de la anterior Ley 45/2003 a las nuevas exigencias.
- La apertura a nuevas investigaciones científicas para evitar que se queden estancadas.
- La necesidad de diagnósticos genéticos para evitar ciertas enfermedades, y para permitir la selección preimplantatoria

Permite, por tanto:

- La producción masiva de embriones por FIV cuyo destino final no tiene por qué ser la implantación uterina o la congelación sino otros usos.
- La utilización de embriones vivos, sanos y viables para la investigación-experimentación antes de la congelación (crioconservación)
- La comercialización de embriones y gametos
- El uso de embriones en cosmética, farmacia y otras industrias
- La selección de embriones como niños-medicamento en función de su histocompatibilidad con el familiar enfermo para el que se fabrican
- La eugenesia: diagnóstico genético preimplantatorio para seleccionar “niños a la carta”
- La donación y congelación de gametos
- La fabricación de “híbridos” en los test de fertilidad masculina

Y por ello no se ponen límites a la experimentación y se deja la puerta abierta a la “clonación humana”, eufemísticamente “terapéutica” y no reproductiva. Además, al considerar al hijo como un derecho de cualquier persona, prima la maternidad en ausencia de una verdadera familia natural (Encinas, 2007a), con el consecuente perjuicio para el desarrollo íntegro y personal de ese niño. Por otro lado, niegan a los hijos la posibilidad de conocer a sus padres biológicos.

Por no extenderme demasiado, me limitaré a transcribir algunos de los puntos de ciertos artículos, para mí, los más polémicos en cuanto que socavan la dignidad de la persona humana:

Art. 5 *Donantes y contratos de donación*

Los hijos nacidos (de donante) tienen derecho por sí, o por sus representantes legales a obtener información de los donantes que no incluya su identidad...

Art. 11 *Crioconservación de gametos y preembriones*

Los preembriones sobrantes de la aplicación de las técnicas de fecundación *in vitro* que no sean transferidos a la mujer en un ciclo reproductivo podrán ser crioconservados en los bancos autorizados para ello. La crioconservación de

los ovocitos del tejido ovárico y de los preembriones sobrantes se podrá prolongar hasta el momento en que se considere por los responsables médicos, con el dictamen favorable de especialistas independientes y ajenos al centro correspondiente, que la receptora no reúne los requisitos clásicamente adecuados para la práctica de la técnica de la reproducción asistida.

Los diferentes destinos posibles que podrán darse a los preembriones crioconservados, así como, en los que proceda, al semen, ovocitos y tejido ovárico crioconservados, son:

Su utilización por la propia mujer o su cónyuge

Su donación a otras parejas con fines reproductivos

La donación con fines de investigación

Art. 12 *Diagnóstico preimplantacional*

Los centros debidamente autorizados podrán practicar técnicas de diagnóstico preimplantatorio para:

a) La detección de enfermedades hereditarias graves, de aparición precoz y no susceptibles de tratamiento curativo postnatal con arreglo a los conocimientos científicos actuales, con objeto de llevar a cabo la selección embrionaria de los preembriones no afectos para su transferencia.

Art. 14 *Utilización de gametos con fines de investigación*

[...]

3. Se podrán practicar pruebas dirigidas a evaluar la capacidad de fecundación de los espermatozoides humanos consistentes en la fecundación de ovocitos animales hasta la fase de división del óvulo animal fecundado en dos células, momento a partir del cual se deberá interrumpir la prueba.

VII. LEY 14/2007, DE 3 DE JULIO, DE INVESTIGACIÓN BIOMÉDICA

El anteproyecto de esta ley fue adelantado hasta casi coincidir con el momento en que se aprobaba la de reproducción asistida, a la que complementa, *para rechazar que los “frenos artificiales” procedentes del ámbito de la conciencia personal se impongan colectivamente para impedir el “progreso”*. La exposición de motivos que justifican la Ley de Investigación Biomédica es:

- La enorme relevancia que en pocos años ha cobrado la obtención, utilización, almacenaje y cesión de muestras biológicas con fines diagnósticos y de investigación (...) que implican procedimientos invasivos en seres humanos y la investigación con gametos, embriones o células embrionarias.

- Responder a los retos que plantea la investigación biomédica y aprovechar los resultados para la salud y el bienestar colectivos.
- Disponer del marco normativo adecuado que dé respuesta a los nuevos retos científicos al mismo tiempo que garantice la protección de los derechos de las personas que pudieren resultar afectadas por la acción investigadora.
- Regular los criterios de calidad, eficacia e igualdad a los que debe responder la investigación biomédica
- Recoger un amplio catálogo de definiciones que, apoyadas en conocimientos científicos, técnicos, jurídicos, pretenden delimitar algunos conceptos relevantes de la Ley.

El contenido de la Ley se centra así en: 1) La utilización de células y tejidos embrionarios humanos; 2) Procedimientos invasivos; 3) Análisis genéticos; y 4) Muestras biológicas y biobancos. Por ello establece, entre otros, los requisitos de donación y utilización de embriones y fetos humanos para investigación, amplía los supuestos para investigar con células troncales (totipotentes) embrionarias humanas, y autoriza la transferencia nuclear (una de las modalidades de clonación humana). En cuanto a las investigaciones que implican procedimientos invasivos en seres humanos (obviamente no se refiere a embriones, a los que no considera como tales), es la primera legislación europea en la que se transponen aspectos del “*Protocolo Adicional a la Convención de Derechos Humanos y Biomedicina*” del Consejo de Europa, al establecer un marco de seguridad jurídica, tanto para el investigador como para el sujeto de estudio, amparado en criterios éticos y de calidad ya que se regula la compensación por daños y la investigación en situaciones especiales (embarazo, lactancia) o en personas sin capacidad para expresar consentimiento (incapaces y menores), lo que, personalmente, me pone los pelos de punta, francamente no quisiera ser de los que se encuentran/en algún día en esa situación. Y es que esta Ley:

- Se caracteriza por las ambigüedades del lenguaje (defiende el término preembrión y le niega el estatus de persona), y es contradictoria en muchos puntos: no se puede hablar tanto de dignidad personal y negarla tan rotundamente.
- Permite cualquier técnica que tenga por fin la obtención de células madres embrionarias aunque se destruya al embrión.
- Legaliza la clonación humana (transferencia nuclear)
- Permite la investigación con embriones no viables cuando todavía están vivos

- Permite la investigación con fetos procedentes de abortos (no extraña así que la siguiente ley prevista sea la de ampliación de plazos y supuestos del aborto provocado).
- Equipara los embriones preimplantados (seres humanos) con los óvulos (células reproductoras)
- Permite la investigación y comercialización de embriones vivos sobrantes de la FIV.
- Permite la investigación con incapaces, aunque no sea en su propio beneficio, casi en cualquier circunstancia.

En cuanto a los artículos que considero más polémicos, y que a continuación transcribo, hablan por sí solos y obvian cualquier comentario:

Art. 1 Objeto y ámbito de aplicación

“La presente ley tiene por objeto regular [...]

b) La donación y utilización de ovocitos, embriones y fetos humanos o de sus células, tejidos u órganos con fines de investigación biomédica y sus posibles aplicaciones clínicas”.

Art. 20. 2

“Cuando sea previsible que la investigación no vaya a producir resultados en beneficio directo para la salud de los sujetos referidos en el apartado 1 [incapaces y menores] de este artículo, la investigación podrá ser autorizada de forma excepcional si [...] tenga el objeto de contribuir a un resultado beneficioso para otras personas de la misma edad o con la misma enfermedad o condición, en un plazo razonable”

Art. 21.1

“Para la realización de una investigación en situaciones clínicas de emergencia [personas incapaces en situación crítica] en las que la persona implicada no pueda prestar su consentimiento, deberán cumplirse las siguientes condiciones específicas:

Que no sea posible realizar investigaciones de eficacia equiparable en personas que no se encuentren en situación de emergencia.

Que en el caso de que no sea previsible que la investigación vaya a producir resultados beneficiosos para la salud del paciente, tenga el propósito de contribuir a reparar de forma significativa la comprensión de la enfermedad o condición del paciente, con el objetivo de beneficiar a otras personas con la misma enfermedad o condición siempre que conlleve el mínimo riesgo o incomodidad para aquel”.

Art. 21.2

“Se consideran investigaciones en situaciones de emergencia, aquellas en las que la persona no se encuentra en condiciones de otorgar su consentimiento

a causa de su estado y de la urgencia de la situación, sea imposible obtener a tiempo la autorización de los representantes legales del paciente o, de carecer de ellos, de las personas que convivan con aquel”.

Art. 28.1

“Los embriones humanos que hayan perdido su capacidad de desarrollo biológico, así como los embriones o fetos humanos muertos [¿abortados?], podrán ser donados con fines de investigación biomédica u otros fines diagnósticos, terapéuticos, farmacológicos, clínicos o quirúrgicos”.

Art. 29.1

“Además de lo establecido en el artículo anterior, la donación de embriones o fetos humanos o de sus estructuras biológicas para las finalidades previstas en esta ley deberá cumplir los siguientes requisitos:

Que el donante o donantes o, en su caso sus representantes legales, hayan sido informados por escrito, previamente a que otorguen su consentimiento, de los fines a que puede servir la donación, de las consecuencias de la misma, así como de las intervenciones que se vayan a realizar para extraer las células o estructuras embriológicas o fetales, de la placenta o de las envolturas y de los riesgos que pueden derivarse de dichas intervenciones.

Que se haya producido la expulsión, espontánea o inducida, en la mujer gestante de dichos embriones o fetos y no haya sido posible mantener su autonomía vital”.

Art. 34.1 c

“Se autoriza la activación de ovocitos mediante transferencia nuclear [clonación humana] para su uso con fines terapéuticos o de investigación”.

VIII. UNAS REFLEXIONES

Si lo legal no implica lo moral, lo legal tampoco implica lo científico, por muy posible de realizar que sea. No nos olvidemos que la base de la legalidad actual descansa, o pretende descansar, en el consenso de la mayoría; que previamente suele haber una campaña de concienciación pública a través de los medios de comunicación social; y, cuando hay una aceptación social tácita, se justifica con un: *es lo moderno, es lo progresista, ¿por qué no?, si todo el mundo lo dice...* Cuando no se utilizan, además, argumentos de una supuesta ciencia que nadie ha demostrado. Pero incluso si la ciencia avalara un descubrimiento, lo que nunca avalará es lo moral de dicho descubrimiento, ni la moralidad de las posibles aplicaciones del mismo. Lo moral escapa tanto al campo de la ciencia y de la tecnología como al del derecho, ni tampoco se puede regir

por patrones políticos, ideológicos o económicos, que, desgraciadamente, son los que más priman en el mundo actual. La manipulación derivada de estos factores es tan amplia que han dejado sentir su influencia hasta en los planes de educación.

España no es una excepción en este sentido, la LOE (Ley Orgánica de Educación) se enmarca en las directrices de los organismos internacionales al respecto; y la voluntad de rehacer al hombre ha quedado plasmada en múltiples asignaturas, de las que las más conocidas son *Educación para la Ciudadanía* y *Ciencia para el Mundo Contemporáneo*, ambas obligatorias y evaluables, aunque esta última sólo para los alumnos del Bachillerato científico. Ya he comentado ciertos programas de televisión (¡cuánto educa la televisión!), de la “propaganda”, que diría Huxley, en los que frívolamente se opina y se “juega” con la vida; en los que no se da valor a la vida incipiente o a la que existe en ciertos estados de aminoramiento; en los que sólo prima la vida de los ya conocidos sobre las de los por conocer; donde sólo tiene sentido la vida con “calidad de vida”, la vida sana de la sociedad del “bienestar”. No extraña, pues, que de cualquier enfermedad que nos haga menos “guapos” o menos “sanos” de lo que se entiende comúnmente, se haga un drama a debatir por el público en el que cabe el elegir la muerte para tal persona. La realidad del hombre no interesa, no vende. Por eso, realmente, la muerte nos acecha por doquier hoy. La sociedad actual, que no se atreve a nombrar la palabra muerte, se recrea en la muerte y prima una cultura de la muerte que cada vez reduce más al hombre, hasta llegarlo a considerar el cáncer que mina la salud del planeta, y que ha de ser eliminado si se reproduce excesivamente (La *Carta de la Tierra* iguala a hombres con animales, plantas e incluso seres inanimados, a los que da un valor similar). La defensa de los animales llega al absurdo de otorgarles derechos humanos (*Proyecto Gran Simio*) cuando al propio hombre se los niegan, particularmente el derecho a la vida en determinados momentos de su existencia, sobre todo si en esos momentos no es útil o no produce o incluso es una carga económica, o su muerte o la experimentación sobre él aporta sustanciosos beneficios económicos. Pues bien, los nuevos planes de educación se hacen eco de este sentir, recogiénolo como objetivos de ciertas asignaturas, adoctrinando a los estudiantes, a las nuevas generaciones, en esta reducción del hombre por la que no caben escrúpulos para que sea manipulado, sometido a investigación y experimentación, o eliminado.

Entre los objetivos de *Ciencia para el Mundo Contemporáneo* se citan planteamientos bioéticos elásticos y acordes con la nueva mentalidad y con las leyes de reproducción humana asistida y de investigación biomédica, y con la puerta abierta a nuevas posibilidades de manipulación humana a medida que avance la ciencia y la tecnología. Por eso ciertos objetivos-contenidos están

relacionados con la visión darwinista-materialista de la evolución que proclama nuestra animalidad y el privarnos de nuestra singularidad, que niega que somos seres espirituales y el resultado de una verdadera revolución biológica que no tiene, aún, explicación. La forma de evaluación es un debate que trata de dilucidar sobre la necesidad de tal o cual investigación; sobre si los posibles efectos “positivos” o “negativos” de la cuestión (habría que preguntarse para quién) justifican los derivados “daños colaterales”; sobre la utilidad social de ciertos experimentos; sobre cuando empieza la vida humana; sobre si se puede considerar hombre, o embrión humano, al nuevo ser desde que se forma el cigoto hasta la fase de blástula (el tiempo preimplantatorio); sobre el destino del hombre naciente y su derecho a vivir y con qué finalidad; sobre la necesidad de realizar selecciones eugenésicas; sobre la de que nazcan niños medicamento; sobre las clonaciones humanas, sobre las hibridaciones hombre-animal... y en un futuro próximo, sobre la eutanasia, la ampliación del periodo y de las causas para abortar, etc. Sólo hace falta que se vayan planteando-aceptando socialmente estas cuestiones. Y todo ello juzgado por unos estudiantes resultado de un sistema educativo que rehúye la formación de la conciencia y que se caracteriza por su bajo nivel científico y cultural, donde es posible pasar de curso ¡hasta con gran parte de las asignaturas suspensas!

En *Educación para la Ciudadanía*, desde 5º de Primaria, se “enseña”, e insiste, que el hombre se construye a sí mismo y que la naturaleza no otorga nada, por lo que, bajo el paraguas de la “ideología de género”, se puede elegir lo que cada cual quiere ser, o lo eligen nuestros padres por nosotros antes de nuestro nacimiento (el hijo es un derecho y puedo decidir cómo “lo” quiero), o ¿será el Estado en un futuro quien decida nuestro destino antes de que se forme nuestro cigoto? Asimismo, que los “nuevos derechos humanos” exigen “calidad de vida” sin coartar nuestra libertad (entendida como satisfacción de nuestros caprichos, deseos o instintos). La *Educación para la Ciudadanía* es una herramienta educativa que no desarrolla integralmente a las personas, a pesar de repetir la ley este extremo constantemente, porque sólo está basada en sentimientos, emociones y en nuestros más básicos instintos. El sistema de evaluación, basado en la observación de las conductas que deben mostrar los que hayan alcanzado los objetivos propuestos, va más allá de la simple memorización de contenidos y habla por sí solo. ¿Qué esperar de los nuevos ciudadanos, de los futuros responsables de la humanidad, cuándo se les está adoctrinando hoy en que “los derechos humanos son producto de un momento concreto de la historia, abiertos e inacabados, mutables y fruto del consenso”?, ¿qué esperar de los hombres del mañana cuándo se han “educado” en la idea de que la dignidad humana no es consecuencia del ser persona sino que la otorga el Estado a los ciudadanos?, ¿qué esperar de quien asume que el propio concepto de hom-

bre no difiere del de cualquier otro animal?, ¿cómo puede respetar la libertad quién no ha sido educado en la verdadera libertad?, ¿cómo podrían enseñar a amar aquellos a los que se ha negado que el amor existe?

Para terminar, un fragmento del discurso que A. Camus dio en la Universidad de Columbia en 1946:

“Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y no logramos encontrar un valor en nada, entonces todo está permitido y nada importa. Y en tal caso, no hay ni bien ni mal e Hitler no tenía razón ni culpa. Hay quien envía millones de inocentes a los hornos crematorios y hay quien se dedica a cuidar a los enfermos. Quien con una mano reduce a andrajos y con la otra mitiga el dolor. Quien puede ordenar la casa en presencia de torturados (...) Todos estos comportamientos son de igual valor. Y dado que hemos pensado que nada tiene sentido, hemos de concluir que tiene razón quien tiene éxito... Si nada es verdadero o falso, bueno o malo, si el único valor es la eficacia (...) el mundo ya no está dividido en justos e injustos, sino en amos y esclavos. Tiene razón quien domina.”

IX. CONCLUSIONES

La ciencia ha demostrado que la vida de un nuevo ser comienza en el cigoto, la primera fase de su desarrollo embrionario, un proceso continuo y único que sólo puede interrumpir la muerte. El hombre no es una excepción. Cualquier intervención en su estado embrionario que le niegue el derecho a la vida es un asesinato.

En estos momentos es un hecho la investigación, experimentación, manipulación, mercado e industria con seres humanos en las primeras fases de su vida.

El hecho de que técnicamente sea posible cierto grado de intervención en la vida en general, y en el hombre en particular, no legitima el hacerlo. Por otra parte, muchos de estos experimentos todavía no han demostrado su eficacia, y a cambio significan el asesinato de millones de personas humanas.

La inmoralidad de estos experimentos no se justifica ni por un fin altruista ni por el hecho de que tengan carta jurídica de legalidad.

El que las nuevas leyes aprobadas recientemente en España, de reproducción humana asistida y de investigación biomédica, autoricen la investigación, además de con embriones humanos, con niños y con personas adultas, en un estado mayor o menor de conciencia, no coloca a nuestro país a la cabeza del progreso sino que le iguala al régimen nazi. Estas leyes promueven la existencia de un holocausto encubierto y socialmente admitido.

No podemos jugar con el hombre a ser Dios, como hizo Hitler. No podemos cosificarle ni modificarle a nuestro antojo y voluntad, ni erigirnos en jueces que decidan su derecho a la vida, su destino o la hora de su muerte. La dignidad humana exige un respeto absoluto con *Homo sapiens* y el reconocimiento de su singularidad única, de su “yo”, en el conjunto del universo.

Urge una antropología clara de lo que es la realidad de *Homo sapiens*, que mitigue y anule las actuales corrientes suicidas. Hay que rescatar la verdad para salvar al hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2004).- “La nueva genética”, *Investigación y ciencia*, Temas 38.
- AA.VV. (2005).- “Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome”, *Nature* 437: 68-87.
- CALDERÓN DE LA BARCA (1635).- *La vida es sueño*, (edición de 1985), Clásicos Fraile, Madrid.
- CAMUS, A. (1946).- “La crise de l’homme”, *La Nouvelle Revue Française*, 516: 6-29 (texte d’une conference faite aux Etats Unis en 1946)
- CARBONELL, E. & SALA, R. (2002).- *Aún no somos humanos. Propuestas de humanización para el tercer milenio*. Empuries, Barcelona.
- COLLINS, F.S.; MORGAN, M. & PATRINOS, A. (2003).- “The Human Genome Project: Lessons from Large-Scale Biology”, *Science*, 286
- COLLINS, F.S.; GREEN, E.D.; GUTTMACHER, A. & GUYER, M (2003).- “A Vision for the Future of Genomics Research. (A blueprint for the genomic era)”. *Nature*, 835
- DISCURSO DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI A UN CONGRESO ORGANIZADO POR LA ACADEMIA PONTIFICIA PARA LA VIDA (27 de febrero de 2007), Librería Editrice Vaticana (Discurso a los participantes en la Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida y el Congreso Internacional sobre “*El embrión humano en la fase de preimplantación*”).
- ENCINAS GUZMÁN, M. R. (2007 a).- “Hombre, familia y amor: una visión evolucionista”, *Cauriensia*, 2, 389-415, Universidad de Extremadura.
- (2007 b).- “Evolución humana, educación y familia”, *Carthaginensia*, 44, 331-358.
- HUXLEY, A. (1931).- *Un Mundo Feliz* (traducción de la 2ª Ed. de 1946), Plaza y Janés, Barcelona, 1969.
- LE PICHON (2000).- *Las raíces del hombre. De la muerte al amor*, Sal Terrae, Santander.
- LERCH, P. (1966).- *Estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona.
- LEY ÓRGANICA 2/2006, DE 3 DE MAYO, DE EDUCACIÓN.- *Boletín Oficial de Estado* (BOE) nº 106, de 4 de mayo de 2006.

- LEY 14/2006, DE 26 DE MAYO, SOBRE TÉCNICAS DE REPRODUCCIÓN HUMANA ASISTIDA, *boletín Oficial del Estado* (B.O.E.) de 27 de mayo de 2006, nº 126, Madrid.
- LEY 14/2007, DE 3 DE JULIO, DE INVESTIGACIÓN BIOMÉDICA. *Boletín Oficial del Estado* (B.O.E) de 04 de julio de 2007, nº 159.
- POLITICA EDUCATIVA (ÁREA DE EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA).- *Borrador del MEC*, http://www.concejoeducativo.org/artele.php?id_article=116
- SANDIN, M.; AGUDELO, G. & ALCALÁ J.G. (2003) *Evolución: un nuevo paradigma*. Instituto Invest. Evol. Humana, Madrid.
- SECRETARÍA INTERNACIONAL DE LA CARTA DE LA TIERRA, c/o Consejo de la Tierra, <http://www.erthcarter.org>
- SINGER, P. & CAVALIERI, P., coord. (1998).- *El Proyecto Gran Simio: La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid.
- TATTERSALL, I. (2005).- “Los sucesos saltacionistas en evolución humana”, (in: T.J.CROW, ed.: *La especiación de Homo sapiens moderno*), Triacastela, Madrid.
- UNESCO .- *Década de las Naciones Unidas de la Educación con miras al Desarrollo Sostenible*, www.unesco

PRESENTACIÓN DE JUAN DUNS ESCOTO

ISIDORO GUZMÁN MANZANO

Pontificia Universidad Antonianum de Roma

RESUMEN

El autor, conocido internacionalmente como especialista en Escoto, expone en este artículo de modo breve los momentos culminantes de la vida de Escoto (1266-1308) reseñando la obra escrita del mismo y señalando las ediciones críticas que se han publicado y de las que se creen, pueden fiarse. En la segunda parte, después de tocar la importancia que tiene encontrarse con la intuición fundamental de un sistema en vistas a su comprensión profunda y coherente, propone la idea de libertad trascendental, en cuanto principio de iniciar algo por modo de libertad contra el principio de iniciar algo por modo de naturaleza. Después de señalar la diferencia radical, esto es, trascendental, que existe entre estos dos modos de iniciar principiar algo y mencionar algunas características de uno y otro obrar, el autor se eleva a la determinación del Primero de que todo toma origen. Este Primero, contra todos los modos de pensarlo los filósofos “naturalistas” de la antigüedad s un Trascendente, estructurado internamente como Trino en Personas que, a una, producen lo creado por modo de libertad y no por modo de naturaleza. Y desde esta comprensión del Primero, el autor destaca los caracteres del creado: tener carácter personal que, por amor libre recíproco, esté llamado a constituir un estado de Superamistad con el Primero libre y personal.

Palabras clave: Escoto, Intuición, Modo de libertad Primer Principio, Principio libre, Principio natural.

ABSTRACT

The author, internationally recognized like specialist in Scotus, exposes in this article of brief way the culminating moments of the life of Scotus (1266-1308) reviewing the work written of he himself and indicating to the editions critics that have been

published and of that they read to him, they can be sure. In the second part, after touching the importance that it has to be with the fundamental intuition of a visa system to its deep and coherent comprehension, it proposes the idea of transcendental freedom, as soon as principle to initiate something by way of freedom against the principle to initiate something by nature way. After indicating the difference, this radical he is, transcendental, that exists between these two ways to initiate to begin something and to mention some characteristics of one and another one to build, the author one rises to the determination of the First that all taking origin. This First, against all the ways to think it the philosophers "naturalists" of antiquity is an Important one, structured internally like Trinity in Persons who, to one, produce the created thing by way of freedom and not by nature way. And from this comprehension of First, the author emphasizes the characters of the created one: to have personal character that, by reciprocal free love, is called to constitute a state of free Super-friendship with the First and personal one.

Key words: Freedom way, Intuition, Natural principle, Prime Principle or First, Principle frees, Scotus.

El director de la revista *Cauriensia* Prof. Manuel Lázaro me pide que le escriba un trabajo sobre Juan Duns Escoto para la revista, que él tan sabiamente dirige, con ocasión de la celebración del séptimo centenario de la muerte de éste.

Es posible que sea esta la primera vez que muchos de los lectores de la revista se encuentren con el nombre de este personaje. Y, sin embargo, en este año centenario de su muerte, se le recordará y se le celebrará en todo el mundo por la academia de expertos dedicada al estudio de la filosofía y de la teología, de la filosofía teología orientación escolástica en concreto, como a uno de los autores del medioevo que hizo época. Hay, en efecto, organizados unos cuatro congresos internacionales cuando menos, amén de otras muchas manifestaciones de menor alcance que tratarán de escudriñar su rica y original doctrina para hacérsela presente. En este ambiente, el Prof. Manuel Lázaro, experto en cosas del medioevo, no ha querido privar a los lectores de su revista de una participación informativa de este autor tan original.

Mi trabajo comprenderá dos parte principales. La primera la dedicaré a decir algo sobre su vida sus obras. La segunda tratará de resaltar los puntos más originales que caracterizan su pensamiento filosófico-teológico.

I. VIDA DE ESCOTO Y ESCRITOS.

De los autores del medioevo se tienen más bien pocos datos ciertos y exactos. El único que de Escoto tenemos es el día de su ordenación sacerdotal por el obispo de Lincoln, Olivier Sutton, que aconteció el 17 de marzo de 1291, como

lo atestigua el documento original encontrado por el estudioso Efrén Longpré y publicado en *Archivum Franciscanum historicum*¹. Este dato central ejerce con respecto a Escoto lo mismo que el “*floruit*” o “*acmé*” de los antiguos filósofos griegos: dato central desde el que se computa los demás datos de la vida. A partir de este dato, podemos concluir que Escoto nació el año de 1266 como fecha la más cierta.

Según los expertos, Escoto nació en un humilde castillo, llamado Duns y perteneciente a la pequeña nobleza de los Duns, y sito en los términos de Maxton, pueblecito innominado y sin importancia (como lo es Valdeobispo, pueblecito en el que nació el autor de este trabajo) y muy próximo a Edimburgo, capital de la actual Escocia.

Con ocasión del Congreso internacional organizado por la Comisión Escotista y bajo la dirección del inolvidable e infatigable P. Carlos Baliç para celebrar el séptimo centenario de su nacimiento (1266-1966) en los lugares en los que se desarrolló la vida de Escoto, se colocaron placas, estatuas etc. conmemorativas con los correspondientes textos que hacen referencia a la circunstancia concreta de la vida de Escoto. Si el visitante interesado visitara estos lugares, encontrará, en el castillo de Duns en el que nació Escoto, una columna en honor de él con el texto: “Juan Duns Escoto, el Doctor Sutil, miembro de la orden franciscana y nacido aquí en 1266 etc.” Y un poco más allá, en el parque público de la pequeña ciudad de Duns, encontrará una efigie de bronce con el moto: “Juan Duns Escoto, Franciscano y Doctor Sutil, que nació en esta ciudad en 1266 etc.”².

Los niños de entonces vivieron en un entorno vital completamente diferente al entorno en el que viven nuestros niños de hoy en países occidentales. El niño del medioevo vivía una vida tremendamente monocorde. Tenían mucho tiempo para aburrirse o para concentrarse. Los niños del norte, con esas noches interminables y unos días oscuros y con nieblas espesas y nieves perpetuas, ni siquiera tenían la posibilidad de los niños del sur de salir a la calle para encontrarse a jugar juntos con otros niños. Lo cual hacía que vivieran en su casa vivida estrictamente como su “hogar”. El hogar era como el lugar en el que se constituían las tradiciones orales que les formaban educaban modelando su estilo de vida. En ese tipo de vida, fuera de los actos vitales cotidianos, acontecían muy pocas cosas pertenecientes a los hechos culturales. Los Duns tuvieron la suerte de encontrar a frailes mendicantes (franciscanos, en concreto) que ellos acogieron en su hogar con sumo respeto. De hecho, un tío del niño Juan

1 Publicado en *Archivum Franciscanu historicum*, 22 (1929), 231ss.

2 Para quien no viaje a esos lugares, puede encontrar la reseña en las actas de ese congreso, vol. I, 8.

fue franciscano y superior de la vicaría franciscana recién fundada en Escocia. Y de ellos y de él, como toda su familia, aprenderían tantas cosas concernientes a la figura de San Francisco de Asís. En un momento determinado, Escoto se decidió a hacerse franciscano que fue la casi única oferta de Orden o institución religiosa etc. que se le presentara para optar. Hasta en esto ha cambiado la situación hoy día, con respecto a entonces.

De hecho, fue recibido en la Orden franciscana por su tío, fray Elías de Duns en el año de 1280 aproximadamente.

Si a los niños del Medioevo se les ofrecía pocas posibilidades, éstas no se aumentaban mucho con la entrada en la juventud. Para los jóvenes nobles casi las dos únicas posibilidades para realizarse que se les ofrecían eran los torneos y justas palaciegas y, para aquellos que se sentían llamados a los estudios, las escuelas palatinas, catedralicias conventuales. Escoto se educó en los rudimentos del saber (nuestro “catón” y enciclopedia) en algún convento franciscano, posiblemente en el que había en su pueblo natal. Y crecidos y si se sentían con vocación al estudio, se les enviaba a estudiar a alguna Universidad para cursar las Artes (*trivium* y *quatrivium*, los libros de lógica y los libros sobre la Naturaleza y Metafísica de Aristóteles) para continuar, si eran religiosos o del clero, con los estudios teológicos hasta conseguir los grados para la enseñanza respectiva. A estos fines, Escoto fue enviado a Oxford en donde estudió hasta 1300 o 1301, fecha en la que pasó a la Sorbona de París, la Universidad por excelencia del Medioevo en el mundo cristiano del Occidente.

Todo parece que Escoto concluyó todos los estudios requeridos para poder enseñar e Oxford desde 1297 al 1299. Durante estos años parece que Escoto comenzó a preparar en Oxford el primer comentario al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, llamado *Lectura Completa* (comentarios a los dos primeros libros de las Sentencias de Pedro Lombardo) completados por el comentario al tercer libro, escrito también en Oxford, pero más tarde, a saber, cuando fue desterrado de París por decreto del rey francés Felipe IV el Hermoso. Este destierro aconteció en 1303, pero fue un destierro que duró poco tiempo, ya que volvió a París en 1304, una vez que el rey y el Papa hicieron las paces.

En París comenzó su enseñanza en 1302, interrumpida, como dijimos, por el destierro decretado por el rey francés, hasta 1307. En París, Escoto dictó la así llamada *Reportata Parisiensia examinata*, especie de comentarios abreviados al libro de las Sentencias, para ser enviado en este año a enseñar al Estudio de Colonia donde murió en 1308. Sus restos mortales se veneran en la iglesia de los franciscanos Conventuales, sita cerca de la elegante catedral gótica que adorna la ciudad de Colonia.

Durante su segunda estancia en París (1304), Escoto comenzó a escribir su *Ordinatio* que no era obra para ser leída propiamente en la Universidad. Se la conocía antiguamente con el título de *Opus Oxoniensis*, como si fuera un simple comentario al Libro de las Sentencias de Lombardo, escrito en Oxford en vistas a la enseñanza universitaria y ello no es así, como aún diremos.

En París, Escoto ejerció como lector bachiller “*respondens*” o con derecho a responder, derecho concedido al que enseñaba, como una especie de profesor adjunto en la nomenclatura actual, en dependencia del Maestro o del catedrático.

En 1304, vuelto del exilio, fue presentado por el ministro general de la Orden franciscana, Fr. Gonzalo Hispano como su sucesor como maestro con las siguientes palabras: “estoy plenamente informado sobre el amado en Cristo P. Juan Escoto, de cuya vida laudable, ciencia excelente, ingenio sutilísimo y otras insignes dotes me consta por propia y prolongada experiencia, así como por la fama que de él corre en todas partes”³. Exacto. Y es lo que muestran las obras de Escoto, menos la fama que de él corría de boca en boca. Ésta la constatarían sus discípulos.

Escoto, pues, fue presentado, en efecto, como maestro en 1304 y comenzó a enseñar como tal en 1305.

La vida del estudiante en las universidades del medioevo era también monótona y con mucho tiempo. Apenas acontecían en las universidades otras cosas más que los actos académicos y alguna que otra juerga picaresca de los estudiantes.

No menos monótona era la vida del que enseñaba. Ni aquéllos, los estudiantes, tenían que aprender tantas cosas como hay que aprender hoy en nuestras carreras ni éstos, los que enseñaban, aprendían o leían otras cosas más que las recibidas durante el discipulado. De aquí que su cultura fuera muy escasa. Por poner un ejemplo de esto con respecto al conocimiento de lenguas. Ni los estudiantes ni los que enseñaban aprendían otra lengua más que el latín del tiempo, lengua que, por otra parte, era para ellos casi el lenguaje materno.

Debido a ello, los estudiantes memorizaban fácilmente lo que oían de los profesores y tomaban apuntes de las lecciones del maestro que ellos reproducían (reportaban, la así llamada *reportatio*) casi al pie de la letra y con asombrosa fidelidad. El que era inteligente se dedicaba a rumiar lo aprendido para profundizarlo y expresarlo con suma precisión conceptual. En definitiva, sabían cuantitativamente poco, pero lo sabían bien. De ellos se podría decir que eran temibles

3 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. II, ed. H. Denifle et E. Châtelain, Paris, Delalain, 1891, n. 652, 117.

en la dialéctica confirmándose en ellos el dicho de “*timeo hominem unius libri*”, temo al hombre que sabe muy bien y solamente un solo libro. Y temo al hombre de un solo libro, comento yo, porque sabe mucho cuando el libro es bueno, como suelen ser los manuales, pero son terribles por el peligro de o saber cernir al manual por una crítica que supone conocimientos más amplios.

II. LAS OBRAS DE ESCOTO⁴

En 1639 se publicó la primera edición de la “*opera omnia*” las obras completas, que se reconocían por entonces ser obras de Escoto. Las publicó en 12 volúmenes el irlandés Lucas Wadingo, educado en Salamanca, en Lyon (Francia). Esta obra se volvió a editar en 26 volúmenes en París, desde el año 1891 al 95. Esta edición se la conoce como la edición de Vivès.

La crítica moderna, debida, sobre todo, al trabajo decisivo del P. Baliç y su equipo, ha discernido qué obras de las contenidas en las ediciones mencionadas son auténticas, cuáles dudosas y cuáles son espurias o no auténticas.

Desde 1950 se han comenzado a publicar las obras auténticas en ediciones críticas del texto por la Comisión Escotista, con sede en Roma, dirigida al principio por Carlos Baliç y continuada por su equipo. Es una edición crítica y se la conoce como edición *Vaticana*.

Ante el ingente trabajo a realizar, se decidió dividirlo encomendando al Instituto de San Buenaventura, perteneciente a la Universidad “San Buenaventura” de N.Y., la publicación de las obras estrictamente filosóficas y reservándose la Comisión Escotista la publicación de las obras teológicas.

1. OBRAS FILOSÓFICAS

Se trata de obras que Escoto compuso siendo aún joven bachiller así como de obras que tienen el aspecto de ser “opúsculos”. Están previstos seis volúmenes.

Hasta el presente se han publicado, en el primer volumen, las *cuestiones sobre la Isagogé de Porfirio y las cuestiones sobre los Predicamentos de Aristóteles* (1999).

El segundo contiene las *cuestiones sobre el primero y segundo libro de la Interpretación (Perihermeneia)* de Aristóteles, *cuestiones sobre los libros de los Elencos* de Aristóteles así como los *theoremata* (2004).

4 Cf. Sobre todo esto la introducción general a la *opera omnia* vaticana, p. 140*ss.

El tercero y cuarto volumen recoge las *Cuestiones sobre los libros metafísicos de Aristóteles*. En el primero de estos, los libros I-V y en el segundo los libros VI-IX (1997).

En el quinto volumen se recogen las *cuestiones sobre el segundo y tercer libro “de anima”* de Aristóteles (2006).

Según la tradición, a la que siguen y se unen los editores de la Vaticana, las *Cuestiones sobre los libros metafísicos* serían una obra juvenil de Escoto al igual que lo son los *parva logicalia* y como parece ser lógico en conformidad con el iter de la enseñanza de entonces y que quiere que se enseñara, primero, la filosofía y, después, la teología. Los editores del Instituto, con otros creen, por el contrario, que la obra estuvo siempre bajo la mirada atenta del Sutil durante toda su vida y la estuvo corrigiendo conforme avanzaba la evolución de su pensamiento⁵. Esto último está más en conformidad con la idiosincrasia del Sutil que nunca se contentaba con lo por él escrito ni nunca tuvo un pensamiento definitivo y cerrado sobre cuestiones difíciles y que él consideraba fundamentales.

2. OBRAS TEOLÓGICAS

Este carácter de ser un pensamiento que se precisa y aquilata continuamente se manifiesta también en su obra teológica.

Cronológicamente, la primera obra teológica que Escoto compuso fue la así denominada *Lectura* que son como notas abreviadas que Escoto compuso en vistas a una reacción más aquilatada y extensa. Las compuso en Oxford en el orden siguiente: la *Lectura* sobre el primer libro y segundo del Libro de las Sentencias (I y II) las escribió en su primer ejercicio de lector antes de ir a París, antes de 1301 pues. La *Lectura* al tercer libro la compuso estando en Oxford en el destierro. Esta *Lectura* no se extendió al libro cuarto de Pedro Lombardo.

Está ella totalmente ya publicada críticamente por la Comisión Escotista desde 1960 hasta 2004 y ocupan los volúmenes XVI-XXI.

La *Lectura* le sirvió a Escoto como fuente principal de su obra fundamental, la *Ordinatio*, mal llamada *Opus oxoniensis*, compuesta con la intención de ser publicada. Está siendo publicada críticamente por la Comisión Escotista. Han salido ya los textos de la *Ordinatio* I al III (volúmenes I-X), y comenzaron a publicarse en 1950 para terminar en 2007.

La cronología y por cuanto tiempo se extendió la redacción de esta obra suma de Escoto son secretos que la crítica no ha podido decidir. Parece cierto

5 Cf. la discusión del tema en la introducción a la edición crítica en la página XLII ss.

que Escoto la escribió en París, al mismo tiempo en el que él enseñaba como Maestro. Esta enseñanza está recogida en varias versiones de reportaciones, entre las que descuella la *Reportatio examinata*.

Esta *Reportatio*, por su parte, parece ser la que, en puntos muy determinados y muy concretos, contiene los últimos desarrollos del último pensamiento de Escoto indicando una cierta novedad incluso con respecto a la *Ordinatio*⁶.

Existen otras muchas *reportationes* de las lecciones dictadas por Escoto que son eso: *reportationes* tomadas como apuntes por los discípulos oyentes de Escoto, pero que no fueron convalidadas por el examen directo de Escoto.

En resumen: Escoto escribió o dictó inmediatamente la *Ordinatio*, como obra mayor y dispuesta para su publicación oficial, la *Lectura* de Oxford como obra primeriza y de la que se sirvió para la composición de la *Ordinario* así como la *Reportatio* parisina que él corrigió, por lo que se la llama *Reportatio examinata*, o bien, en la terminología adoptada por el P. Baliç, *Reportatio AI*.

3. OPÚSCULOS TEOLÓGICOS

Escoto escribió también las *collationes*, unas escritas en Oxford y otras en París. Ellas parecen contener también ciertos desarrollos últimos del pensamiento de Escoto⁷. No están publicadas críticamente.

A Escoto se le deben también otras dos obras de suma importancia, a saber, el tratado *De Primo Principio* y *Questiones quodlibetales*. Estas dos obras pertenecen a los últimos días de la vida de Escoto. El primero, el *De Primo Principio* parece que fue escrito por algún amanuense en directa e inmediata dependencia de Escoto y en el que se recoge lo que nos dice Escoto en la *Ordinatio* I, distinción 2^a, parte primera.

La segunda ya el nombre lo indica: se trata de una discusión en la que, en sede y oficio de maestro, defendió Escoto sobre temas de teología no previamente establecidos, sino de modo general e indeterminado. De aquí su nombre de “*Quodlibet*”: discutir de lo que se proponga libremente.

Ambas obras han sido publicadas en español por el P. Félix Alluntis en la BAC (1960 y 1968 respectivamente).

6 Sobre esta y otras cuestiones interesantes cf. la introducción general a la *opera omnia* vaticana, p. 140*ss. y los estudios de ALLAN B WOLTER, “Reflections about Scotus’s aerly Works”, en M. DREYER, R. WOOD y L. HONNEFELDER, *John Duns Scotus: Metaphysics an Ethics*, Leiden, Brill, 1996, 37-57.

7 Cf. sobre ellas el estudio de ST. DUMONT: “William of Ware , Richard of Conington ad the collationes oxonienses of J. D. Scotus”, en *Ib.*, 59-85.

Nos queda por hacer mención de los *Theoremata*. Se trata de una obra extraña en su nombre y en su contenido; mas es una obra verdaderamente muy original. Se discute mucho sobre su adscripción a Escoto, como creen la mayoría y los mejores conocedores del pensamiento de Escoto o si se debe asignar su autoría a algún discípulo del Sutil. De momento ha sido publicada críticamente como obra de Escoto entre las obras filosóficas.

III. ORIGINALIDAD DE ESCOTO

Daremos, en primer lugar, algunas características, más bien externas y secundarias del Doctor Sutil para, luego, exponer las líneas Fundamentales que hacen del Sutil un pensador original.

1. CARACTERÍSTICAS EXTERNAS DE ESCOTO

“¡Qué descansada vida la del que huye el mundanal ruido y sigue la escondida senda por donde han ido los pocos sabios que en el mundo han sido!”, escribía nuestro Fr. Luís de León.

Si comparamos la vida de Escoto con la de otros grandes Escolásticos que le precedieron o contemporáneos suyos es que él ha seguido la escondida senda. Los demás grandes Escolásticos optaron por una vida pública como obispos, cardenales ministros generales de su Orden, canónigos etc. Escoto no ostentó ningún cargo público y de relevancia dentro o fuera de la Orden franciscana. Que sepamos, ni siquiera él ostentó el cargo de guardián o superior de un convento. El mismo Santo Tomás, quien se encontró en la misma condición, fue, sin embargo, un personaje muy relevante e influyente en el ámbito público de la sociedad eclesial de su tiempo debido a su condición de pertenencia a una nobleza de alto rango. El Angélico se trataba con cardenales, papas etc. sobre los que ejercía de autoridad doctrinal enorme. Baste señalar el hecho de su nominación para asistir al Concilio de Lyon en pie de igualdad con el cardenal San Buenaventura.

Escoto, por el contrario, quedó ignorado en su escondida senda y en ella se realizó hasta llegar a ser Maestro en la Universidad, que era máximo grado en ella. Debido a esto, su fama, de la que nos hablaba el P. General Gonzalo de España, no saltó más allá del ámbito universitario y más allá del círculo de sus discípulos. Los títulos honoríficos con los que le calificaron sus discípulos más inmediatos nos hablan de esta fama y lo expresan claramente. Éstos le honraron con los títulos de *magíster*, de doctor *subtilis*, de doctor *magnus*, de doctor *excellentissimus* etc... Son muy posteriores los títulos con los que también se le

conoce de ser el doctor *marianus* o el de ser el *defensor immaculatae conceptionis*⁸.

Pero, su vida no fue una descansada vida. Por el contrario, se entregó en espíritu y alma a la investigación y reflexión teológica. Así, pues, Escoto siguió la escondida senda del hombre entregado exclusivamente a su oficio de profesor, vida en la que, como apuntábamos anteriormente, acontecen pocas cosas, disponiendo, por lo mismo, de mucho tiempo humano para la reflexión sosegada de los problemas.

Escoto como teólogo tuvo la suerte o desdicha (suerte y desdicha se unen a veces íntimamente entre sí) de pertenecer a una Orden, la franciscana, cuya idiosincrasia no implicaba grande estima por los estudios. A pesar de haber albergado un ramillete no exiguo de grandes teólogos en sus comienzos (Alejandro de Hales etc.), pronto se declaró que París no podía agotar ni acaparar la riqueza del carisma de Asís y hasta se llegó a declarar la incompatibilidad de esos dos espíritus en amplios ambientes franciscanos. Los dominicos, nacidos en circunstancias parecidas a la de los franciscanos, se caracterizaron fundacionalmente por un tinte marcadamente dedicado al estudio. Por lo que adoptaron muy pronto y oficialmente el maestrazgo de Santo Tomás dentro de la Orden (1282). Algo así no aconteció nunca ni pudo acontecer dentro de la Orden franciscana. Y si algo así se legisló entre los franciscanos no fue tomado por ellos seriamente.

Escoto, según el testimonio citado de Gonzalo Hispano, le era conocido por su ciencia excelente, ingenio sutilísimo y otras insignes dotes, se dedica en cuerpo y alma a la investigación reflexiva de los asuntos teológicos y de los filosóficos conexos con aquellos.

Escoto tiene un modo muy original de abordar los temas de la teología o de la filosofía. Manteniendo fundamentalmente el método del “*sic et non*” escolástico lo supera de alguna manera. En los grandes Escolásticos, se proponía la cuestión, se la añadía los “pro” y los “contra”, se la daba una solución redonda y conclusiva haciendo, todo a lo más una referencia opiniones y rechazadas por los antiguos y, en conformidad con lo establecido en la solución o lo respondido en el cuerpo e la cuestión, se solucionaban las objeciones que lo negaban. Escoto, como apunta, sigue fundamentalmente este método. Pero da cabida largamente a los autores contemporáneos. En la cuestión del conocimiento, por ejemplo, cita no menos de seis opiniones diversas de contemporáneos, en primer lugar. Segundo, él mismo se objeta continuamente contra su propia explicación en

8 Sobre estos títulos dados a Escoto por sus discípulos, cf. el trabajo de L. AMORÓS, “La significación de J. D. Escoto en la historia del Dogma de la Inmaculada Concepción”, en *Verdad y vida*, 14 (1956), 265 ss.

vistas a una precisión y en vistas a no dejar nada por responder. Tercero, en la respuesta a las objeciones generales entabla con frecuencia una discusión minuciosa de cada una de ellas que le abren a veces a entrever y suscitar cuestiones importantes. Todo lo cual hace que los comentarios de Escoto a una cuestión determinada constituyan un tratadito sobre el tema separado y con valor en sí con independencia de ser un simple comentario. Baste citar las muchas páginas que Escoto dedica a la teoría del conocimiento, antes mencionada, las muchas páginas que Escoto dedica a determinar qué es la “persona” o bien las largas discusiones dedicadas a determinar lo que es “libertad”, etc. En la discusión de estos y otros temas, todo parece como si Escoto no se sintiera satisfecho ni siquiera con su propia explicación: vuelve y revuelve sobre el tema dejando abierto el camino a una ulterior precisión. De aquí la dificultad enorme que tiene el estudioso de apresar su pensamiento preciso sobre algo determinado. Leer y estudiar a Escoto no es cosa fácil y, menos, en las urgencias en las que vivimos hoy. No tenemos “tiempo” para ello.

A esta dificultad en la exposición enrevesada de su pensamiento, se une la dificultad del lenguaje, del latín que Escoto escribe. Escoto es todo menos literato que escriba para producir efectos estéticos; la sensación que su lectura produce es, más bien, la contraria.

2. TIPOLOGÍA DEL PENSAMIENTO DE ESCOTO⁹

En la carta papal de Pablo VI sobre Escoto se nos dice que el sistema de pensamiento de Escoto se diferencia del de Santo Tomás por estar el de aquel construido sobre fundamentos que manifiestan estructuras diversas permitiéndole llegar así a afirmaciones atrevidas que, como pináculos de catedral gótica, apuntan hasta el cielo.

⁹ Escoto ha sido estudiado desde muchos puntos de vistas, todos ellos interesantes. Pero se le ha estudiado muy poco como un sistema fundado en el principio trascendental y Trascendente de la libertad. Este resumen de su pensamiento se hace bajo este principio. Debido a ello, casi toda la literatura señalada son escritos míos. Citemos, sin embargo, J. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München, Hueber, 1938. W. HOERES, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, Pustet, 1962; W. Kluxen: “Die Originalität der skotischen Metaphysik. Eine typologische Betrachtung”, en C BÉRUBÉ (ed.), *Regnum Hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis. Patavii, 24-29 septembris 1976*, vol. 1, Roma, Societas internationalis scotistica, 1978, 303-313. [1] G. MANZANO, “El humanismo implicado en la comprensión escotista de la Visión Beatífica”, en *ib.*, 85-94; [2] “El principio de causalidad parcial en Escoto”, en *Antonianum*, 65 (1990), 290-311; [3] “Reflexiones sobre «ser principio»”, en *Isidorianum*, 2 (1992), 103-132; [4] “El principio «libertad» según Escoto”, en *Carthaginensia*, 9 (1993), 229-232; [5] “Sobre la «contingencia». Determinación de la misma por N. Hartmann, problemática que suscita y respuesta escotista”, en *Antonianum*, 67 (1992), 91-122; [6] “La óptica del acto beatífico según Escoto”, en *Antonianum*, 68 (1993), 526-562; [7] “Tipología del pensamiento filosófico-teológico de Escoto”, en *Isidorianum* 6(1994), 101-122; [8] “In Via Scoti: La via «libertatis»”, en L. SILEO

Se indica, pues, en la *Alma Parens* que el pensamiento de Escoto está construido sobre fundamentos distintos del sistema tomista y que él se estructure diversamente a como está estructurado el sistema tomista, así como que, en el sistema escotista, aparezcan vistosas y excelsas cumbres que en el tomismo no pueden aparecer.

Ello nos da la división de nuestro trabajo: estudiaremos, en primer lugar, estos fundamentos diversos sobre los que se apoya el pensar escotista y que le estructura diversamente y, en segundo lugar, consideraremos brevemente estos promontorios atrevidos que surgen en su sistema.

2.1. Fundamentos y estructura del pensar escotista

2.1.1. Idea de intuición fundamental de un sistema

“Los pensadores de raza piensan lo Mismo, pero lo piensan de diversa manera”, nos dejó dicho Heidegger. Se indica con ello que todos los filósofos que piensen profundamente llegan a pensar el mismo repertorio de problemas fundamentales, común a todo profundo pensar, pero se acercan a ese centro pensándolo desde su punto de vista, dando así origen a la diversidad de los sistemas y a la originalidad de cada uno. Leída la historia del pensamiento bajo estos principios, aparece ésta como una diversidad de pensares, unidos, sin embargo, por lo Mismo que pretenden explicitar. Se expresa de esta manera el problema del “uno y diverso”, como tema permanente de la filosofía, visto esta vez en función epistémica y gnoseológica.

Esta diversa manera de pensar a fondo lo Mismo acontece porque cada pensador piensa lo Mismo en función de una intuición fundamental que hace como de madre y tierra originaria implícita que nutre, guía y organiza todo lo que un pensador ha pensado. Se trata de algo así como de un implícito vital que alargara su sombra a toda la obra de un autor determinado sin constituir, por lo mismo un “*a priori*” lógico u ontológico del que, como de axiomas, se dedujeran conclusiones correctas. La intuición fundamental tiene, más bien, el carácter de ser una convicción profunda vital que está a la base el sistema como

(ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Roma, PAA – Ed. Antonianum, 1995, 245-259; [9] “El Primado Absoluto de Cristo. Fundamentos y valoración de la posición de Escoto”, en *Carthaginensia*, 30 (2000), 230-296; [10] “Das ‘An sich Sein der Freiheit nach J. D. Skotus (Ansätze zur Freiheitslehre des J.D.Skotus)”, en H.SCHNEIDER (ed.), *Fons Salutis Trinitas- Quell des Heils Dreifaltigkeit*, Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker, 2002, 79-100; [11] “El Primado de Cristo en el orden de la redención”, en *Carthaginensia*, 22 (2006), 1-40; [12] “Ontología de la persona humana según Escoto”, en *Antonianum*, 78 (2003), 321-356; [13] “Obrar natural y obrar libre. Doctrina de Kant sobre la libertad trascendental (Reflexiones sobre la Tercera Antinomia)”, en *Antonianum*, 81 (2006), 285-322; [14] “Eros y caridad en Duns Escoto”, en *Cauriensia*, 2 (2007), 211-235. Cuando nos refiramos a mis trabajos en el cuerpo el artículo, citaremos solo el número que les preceden en corchete.

su ambiente y aire, que todo lo colorea de una manera propia y singular. De este modo y por poner un ejemplo claro, quien lee a Kant en profundidad, le aparece el kantismo no siendo, ya desde la introducción, más que un desarrollo de lo que se expresara en las famosas frases que resumen su pensamiento, a saber, que “tuve que destruir el saber teórico para dar cabida a la fe”.

2.1.2. La intuición fundamental de sistema de Escoto

Si, ahora, quisiéramos indicar cuál es la intuición fundamental que está a la base del pensamiento de Escoto como su fundamento y que le estructure radicalmente coloreándole contra otros modos de pensar del Medioevo no dudaríamos poner otra sino la importancia que en su sistema adquiere y ejerce la idea de libertad como principio. La comprensión de libertad, pues, comprendida como modo de principiar y realzar algo, contra el modo natural de principiar y realizar, nos parece ser la intuición madre del sistema de Escoto.

Cuando estamos señalando a este principio de libertad como intuición fundamental del escotismo no nos estamos refiriendo obviamente al así calificado “voluntarismo” del Sutil, comprendido más o menos dentro del dominio antropológico¹⁰. Este voluntarismo que se le impone, sin que entremos a justificarlo como falso o verdadero (no lo discutiremos ahora). Lo cierto es que en el pensamiento de Escoto bulle una idea más profunda y radical, esto es, la idea de ser la libertad un modo original de principiar algo. La libertad, pues, como aquel principio de donde algo surge y algo adviene a la existencia¹¹.

Escoto se sitúa dentro de un modo de pensar escolástico general en el que la Teología se proyecta como el saber superior y dominante sobre los demás saberes. Sabemos cómo interpretó San Buenaventura esta superioridad de la teología sobre la filosofía, expuesta en la “Reducción de las Artes (saberes humanos) a la Teología” o la solución que nos legó Santo Tomás fundado en la subalternación de unos saberes con respecto a otros, siendo la Teología el saber “súper metafísico”, fundante de todo otro saber. Para Escoto, ni la Teología es un saber al que tengan que servir los demás modos de saber, ni ella es un saber que los subordine. Saber teológico y saber filosófico se mueven en ámbitos diversos: el ámbito del saber natural y el ámbito el saber fundado en la fe teológica y en la Revelación, que son libres acciones de Dios.

Escoto se encuentra, dentro del ambiente cultural escolástico en general, en un ambiente en donde ha habido intervenciones concretas de la autoridad

¹⁰ Cf. Los números 1 y 5.

¹¹ Para una determinación de ser principio y ser principio libre, cf los números 3 y 4 para una determinación de qué es libertad cf. el número 9.

eclesiástica contra los filósofos, custodios de la razón y del iniciar natural de la Primera Causa de lo “naturado” dependiente. Ante esas intervenciones magisteriales se pueden tener posiciones muy variadas. Escoto toma una posición ejemplar y, diríamos en lenguaje actual, productiva. Tan productiva que va a dar origen a un nuevo modo de pensar.

En los cortos días y largas noches del norte de Europa, a la luz de la candelabro, Escoto medita, reflexiona y sobrepesa tanto la intención de las condenaciones como lo que dicen los filósofos “naturalistas”.

En primer lugar, él piensa a fondo el modo filosófico aceptado que era, en el fondo, un pensar “cosmológico” para superarlo en una metafísica verdaderamente trascendental. Este saber es un saber abstracto, más aún, abstractísimo que, por su propia naturaleza, capta lo abstracto real de las cosas, pero que, por una parte, deja fuera la índole más genuina del entendimiento humano que es la de intuir; y, aún más radicalmente, este pensar deja fuera la libertad cuyo acto más genuino es el de fruir o amar con amor de amistad, siendo su acto supremo la Fruición o Superamistad con Dios.

Además, el pensar filosófico deja fuera también la captación de lo más genuino del real existente, lo singular y concreto, que es en lo que se da la densidad ontológica por excelencia de cada ser; todo esto se oculta a este saber racional por muy metafísico que él sea y por muy irremplazable que le consideremos “*pro statu isto*”.

Por lo cual, si el teólogo se sirve de este saber metafísico en función de esclarecer la Revelación ha de tener en cuenta que él se sirve de un saber “extraño” al saber teológico, el cual se mueve en lo concreto y singular. La teología se mueve en lo factual y contingente, esto es, en lo dependiente de un “principio libre”, de Dios obrando libremente “*ad extra*”.

2.1.3. Determinación del principiar algo por modo de libertad contra el principiar por modo natural

Teóricamente, Escoto ha desarrollado toda una larga y minuciosa especulación para determinar el contenido del “principio libertad” o del principiar libremente algo, como distinto del “principio natural” o de principiar algo por naturaleza.

La teoría escotista de la libertad la podemos resumir en las afirmaciones siguientes que recogen lo esencial sobre el particular¹².

Primero, tanto la actividad natural (obrar por modo de naturaleza) como la actividad libre (obrar por modo de libertad) son realidades pertenecientes a la

12 Cf. más sobre el particular el número 7.

actividad y no tienen carácter óntico alguno. La actividad es actividad y nada más. Otra cosa es que presuponga un ente determinado del que la actividad es actividad cónsona.

Segundo, tanto la una como la otra son “perfecciones puras”; en consecuencia, ninguna es, de sí, superior a la otra. A este nivel, todo “voluntarismo” como afirmación de la superioridad del obrar libre sobre el obrar natural ha de ser negado.

Tercero, la distinción que rige entre ellas es una distinción “trascendental”; la una no es la otra, porque se excluyen trascendentalmente, igual a como, en ontología pura, el modo “finito” se distingue trascendentalmente del “infinito”. En consecuencia, no pueden reducirse ni deducirse la una de la otra como, tampoco, pueden ser deducidas de un género superior de actividad que las precontuviera.

N.B. El entendimiento en cuanto actividad (entender) es actividad natural y él obra por modo de naturaleza.

¿Cuáles son las características de una y otra actividad, del modo natural de obrar y del modo libre de obrar?

Primera, en el obrar por modo de naturaleza o natural, puestas las condiciones que han de realizarse para obrar, la actividad natural o el obrar por modo de naturaleza producirá su acción (su acto, efecto etc.) necesaria e inevitablemente. No así, la actividad libre o el obrar por modo de libertad. La actividad natural, puestas estas condiciones, se determinará desde sí (“*ex se*”, dice Escoto), mientras que la actividad libre se pondrá “*ex se*”, pero será un “*se determinat*”, esto es, es una autoposición y autodeterminación.

Segunda, la actividad natural, puestas las condiciones de su realización, se pondrá necesaria e inevitablemente con todo el poder de que es capaz. La actividad libre por el contrario, no. Ella se pone y se realiza más o menos intensamente a voluntad.

Tercera, el sujeto de la actividad natural es un individuo “natural”, mientras que el sujeto del obrar libre ha de ser siempre una “persona”. Es la distinción que pone Escoto y aflora de continuo en sus escritos entre “*agens naturale*” y “*agens per se*”.

No en vano, por otra parte, es Escoto al autor del Medioevo que más páginas a dedicado a estudiar lo que es ser “persona”¹³. En consecuencia, la actividad libre supone siempre un “*agens per se*”, una persona.

Cuarta, el acto propio de la actividad cognoscitiva es “*pro nunc*” la intelección abstracta y, “*ex natura sua*”, es la intuición. Toda actividad natural,

13 Cf. el número 11

también el conocer, se pone en un acto “egoísta”: obrar en vistas al bien del agente que obra. El acto más propio de la libertad es, por el contrario, el acto del amor en la forma de amor de amistad: amar libremente (*diligere*, prefiere decir Escoto) al otro por el bien que es para el otro ser amado. A este amor de amistad, le llama Escoto “*affectio iustitiae*”, “*amor amicitiae*” o simplemente “*caritas*”. Al obrar por naturaleza le llama Escoto “*amor naturalis*”, “*affectio commodi*” o “*amor concupiscentiae*”¹⁴.

N.B.1: antes de decidirse apresuradamente por el voluntarismo o no, tén-gase en cuenta lo que decíamos más arriba, a saber, ambas actividades son “actividades puras”.

N.B.2: como consecuencia de que la libertad se ponga y realice más o menos intensamente nos hace comprender la así llamada ahora “libertad sin-crónica”, esto es, “mientras se está poniendo, mantener el poder (la actividad es «potencia» o poder) de cancelar lo que se está haciendo, hacerlo de otra manera o hacer lo contrario”.

*N.B.3: el correlato del obrar eficaz del obrar libre es la “contingencia existencial”, equivalente metafísico del “rumor de fondo” que caracteriza a la microfísica actual*¹⁵.

2.1.4. El Primer Principio de los seres es “Tripersonal” y Principia algo “*ad extra*” por modo de libertad

Teniendo presente lo que antecede, vengamos a una consideración más concreta.

En la reyerta tan bien llevada por Escoto contra los filósofos, ésta se concluye con una afirmación de importancia capital, a saber, que el Dios de los filósofos, por muy Primero y por muy Inmaterial que él sea, calificándole incluso como “pensamiento que se piensa” etc. él no es el Dios verdadero. El Dios verdadero es, interna e intrínsecamente, tripersonal y, además, obra “*ad extra*” libremente (*contingenter*) y “*ex maxima charitate*”. Argumentar a la existencia de Dios por los efectos y concluir a un Dios Primera Naturaleza inmaterial y espiritual es algo, sin duda, grandioso y sumamente importante para la razón, para los filósofos. Sabemos que Escoto ha purificado estos argumentos “cosmológicos” de los filósofos para elevarlos a una argumentación estrictamente metafísica dentro de su metafísica trascendental. Ese Dios así determinado, incluso como “*ens infinitum*”, es un Dios al que la razón, conociendo naturalmente “*pro nunc*”, puede, sin duda, llegar, y él tiene su dignidad. Mas, tanto

14 Cf. los números 1, 5 y 12.

15 Cf. el número 5.

este camino como el término al que se llega por este camino es algo que marra en lo esencial. Los cristianos lo tienen fácil contra ellos, puesto que confiesan simplemente que Dios obra “*ad extra*” y crea “*contingenter*” o libremente y, además confiesan que ese Primer Principio es ser “tres Personas”¹⁶.

Esta íntima pertenencia del obrar libre de Dios (Omnipotencia) con el carácter tripersonal de Dios lo profundiza y concretiza aun más Escoto cuando en la cuestión primera de la distinción primera de la *Ordinario* II trata de esclarecer el fenómeno de la creación. Nos dice: sólo ya constituido “orden intratrinitario” de Dios es posible justificar la creación libre de lo que hay distinto y que no es Dios. El Principio que crea no es uno, sino tres Personas. Y, además, ellas son el Principio conjunto de la acción libre del crear.

2.1.5. Algunas consecuencias mayores

El “creado”, pues, es efecto de un obrar libre de un Dios tripersonal. Y esto repercute profundamente en la caracterización de lo “creado”.

En primer lugar, lo que el principio libertad pone en la existencia no supone semejanza alguna entre lo creado o efectuado y el principio que crea. El principio libre, antes que nada, pone la “distinción” entre el principio creativo y lo que está creado. “*principium liberum primo est distinctivum quam assimilativum*”, escribe Escoto para justificar que la tercera Persona no se asemeja al principio que la engendra porque engendrada por modo de libertad; la segunda Persona, por el contrario, engendrada por modo de naturaleza (por vía de entendimiento), sí que pone semejanza entre el Hijo y el Padre.

De un golpe, Escoto se carga toda esa filosofía, de origen platónica, de “imagen”, “vestigio” del creado en expresión bonaventuriana o la “participación” de tipo tomista. Ambas interpretaciones son interpretaciones naturalistas que suponen que el primer principio obra por modo de naturaleza o fundadas en el principio platónico y naturalista del “*bonum diffusivum sui*”.

Lo que el principio libre pone es lo totalmente distinto de modo que haya semejanza absoluta y radical entre lo creado y el principio que crea: ellos son entre sí “*primo diversa*”, escribe Escoto. Esto significa que el creado estrena novedad absoluta en su modo de ser¹⁷.

Sin embargo, la vinculación del creado a Dios es absoluta y radical. En efecto, la libertad se comprende como el principio que “mientras está creando, mantiene el poder de hacer no”. El creado depende absolutamente del acto libre que lo está poniendo.

16 *Ord.* Prol. n.41, (I, 24) y *Ord.I.*, dist.2 n.156 (II, 221).

17 Cf. la crítica que hacemos a este principio en número 9 al principio.

Además, se debe a esta libertad que el creado continúe existiendo y él obre fundado en el concurso del principio libre que lo creó, conserva y concurra en el obrar de la naturaleza surgida por libertad.

Estos temas de Teodicea de la “creación”, “conservación” y “concurso” deberían tener otro significado y otra comprensión, si es el principio libertad el que está en su fondo y no una “supernaturaleza” metafísica interpretada en el modelo de una “subordinación esencial” metafísica.

En todo caso, la creación está dependiendo de un principio libre que la hace existir de modo radicalmente contingente: el mundo existe, se conserva y actúa mientras está dependiendo de una libertad que lo sostiene en su ser y mantiene el poder de decir o hacer no. El “rumor de fondo”, la indeterminación azarosa que la microfísica encuentra en estructura física no es más que el pomo aquende de lo que es la contingencia metafísica radical y constitutiva de este mundo, si es verdad que existe fundado en un origen que obre por modo de libertad. Lo cual debe significar que este mundo físico no puede ser absolutamente “determinista” y sin historia azarosa. Más al fondo aún, podemos afirmar que, ni la razón (finita) en sí ni su razonar a partir de la lógica de lo real físico, puede justificar una lógica “fuerte”, sino que se tiene que conformar con una lógica “débil” en su actuar.

Desde otro punto de vista, un mundo sin personas o sin espíritus finitos que puedan reconocer (y, sobre todo, amar) al creador tripersonal es absurdo y no tiene sentido.

Y aquí Escoto:

“por lo cual y en consecuencia, primero, (Dios) se ama a sí mismo ordenadamente y, por consiguiente, no desordenadamente teniendo celos o envidiando. Segundo, quiere tener otros coamantes (condiligentes) y esto es lo mismo que querer que otros tengan en sí el mismo amor suyo; lo que, si quiere que ellos mantengan este amor al final y eternamente, es la predestinación de ellos”¹⁸.

Hay otros textos confirmatorios de lo mismo, si bien con modulaciones y flexiones distintas¹⁹.

El texto anterior no es la simple manifestación de un anhelo piadoso o una afirmación meramente de teología cristiana. Por el contrario, el texto expresa una esencial verdad del sistema de Escoto, si se le piensa, como ha de ser pensado, en función de un principio libre tripersonal. El texto expresa el origen *caritológico* de la creación y la permanencia de este principio en ésta, mientras el mundo exista. Es la ley del amor de caridad el principio unificante del mundo

18 *Ord. III*, q. un. (ed. Vivès, n.6, 433a)

19 Cf. los textos variados e interpretados en mis estudios de los números 9 y 11.

en función de los coamantes (condiligentes), esto es, seres que pueden amar recíprocamente al Principio amoroso del que se originaron.

2.2. Los pináculos del sistema

El sistema de pensamiento escotista está fundado en el Principio de libertad que es principio trascendental y Trascendente a la vez, pero operante en el creado.

Entre sus manifestaciones más vistosas y que son como pináculos del sistema se encuentran los que vamos a mencionar brevemente.

Recién acabamos de dar el sentido y centrismo antropológico (personalista) de una creación acontecida por modo de obrar libre de Dios Tripersonal. Añadamos este otro que lo completa y lo sublima en grado supremo aplicado esta vez a Cristo Encarnado:

“Primero, Dios se ama a sí mismo; segundo, Dios se ama darse a otros; tercero, quiere ser amado por el otro y este amor es casto; quiere, por lo tanto, ser amado por alguien que le ame con amor sumo, hablando de un amor de alguien que es «otro» distinto de Dios mismo”²⁰.

El texto es cristológico que es en quien se concretiza el principio caritológico de la creación de un Dios que crea libremente. El cosmos físico y el cosmos humano es un cosmos, en su fondo, *crístico*, así como es *caritológico*.

Segundo, este cosmos incardina en su fondo un proyecto de salvación que está calificada de *crística*. El llamado “proyecto salvífico” de Dios es un proyecto de salvación en Cristo Jesús. Todos los agraciados, serán agraciados “*in praevisione meritorum Christi*”. Idea ecuménica importante.

Tercero, Dios libre quiso tener una Madre preservada de todo pecado, también del original.

En cuarto lugar, la libertad eficaz pone el “existente concreto”. De aquí que sea el “singular” el que tiene inteligibilidad y onticidad suma y no “la naturaleza o esencia”. El pensamiento de Escoto es concreto y existencial.

En quinto lugar, el concurso entre los seres de este mundo se concibe e interpreta no en el modelo de “subordinación esencial”, sino en el modelo de subordinación de causas parciales conjuntadas de hecho en un orden esencial en el que, cada causa es y se mantiene autónoma en su ser y obrar²¹.

20 *Rep.Par.*III, d.7, q.4, ed. De Baliç, en *theologiae marianae elementa*, 14.

21 Cf. Sobre ese principio el estudio del número 2.

En consecuencia con ello, la Santísima Virgen fue “activa” y madre verdadera del Verbo encarnado conjuntamente con el Espíritu Santo, causa también autónoma y principal en la Encarnación.

En consecuencia con ello, dos (o más) concausas naturales obrando conjuntamente pueden producir un efecto superior en perfección a la perfección de cada causa aisladamente tomadas. Es una idea importante en la interpretación y en el dar razón del fenómeno de la “evolución”, sin tener que recurrir a una “supercausa metafísica”, Dios.

En sexto lugar, siendo Dios un principio libre que permanece y actúa en el intramundo, las estructuras de éste no pueden ser comprendidas como estructuras “cerradas” sino como estructuras abiertas a un porvenir. De modo especial acontece esto al hombre, abierto a intuir y fruir de Dios en persona. Este plus de apertura, le abre al hombre a una dignidad superior.

Dios, principio libre, puede manifestarse “más o menos” intensivamente. Lo que hace posible que pueda “revelarse” a un pueblo en circunstancias determinadas y que, esto no obstante, esta revelación tenga valor universal para todos los pueblos y para todos hombres.

El pensamiento de Escoto aparece como un sistema “disgregado” con respecto al mundo “concatenado” de la interpretación naturalista y racionalista de los filósofos de entonces. Pero es perfectamente coherente con un pensarle a partir de un principio libre que le da origen por modo de libertad y no por modo de naturaleza, aun cuando esta naturaleza fuera solamente de índole racional.

“Si, por imposible, el primer principio fuera solamente «potencia racional» (entendimiento) con virtudes a él sometidas, pero sin libertad, él no obraría sino de modo necesario e inevitable como una naturaleza. No habría así posibilidad de que hiciera algo de otro modo a como lo hace”²². Y sería, como nos dice Escoto en otro lugar, un “*animale rationale brutum*”.

22 *QQ.in Met.* Lib.IX, q. 15 (ed. De Etzkorn), IV, n.67, 697.

LA VICTORIA DE LA POSTMODERNIDAD O “EL HOMBRE LLENO DE NADA”

BERNARDO PÉREZ ANDREO
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

RESUMEN

La postmodernidad es la misma modernidad en la que los pilares han sido tambaleados y derruidos con el fin de que no fuesen utilizados por las víctimas de la historia para encumbrarse a su cima y trasmutar el orden de explotación y dominio. Sujeto, razón absoluta y concepto teleológico de la historia van a ser sistemáticamente *desconstruidos* con el fin de hacer ver ideológicamente su nulidad. El sujeto se tornará *homo consumptor*, el individuo consumidor de su propio consumo. La razón absoluta será *desconstruida* de manera inmisericorde. La historia será negada, finalizada, borrada, ya no hay ninguna necesidad de generar utopías y alternativas. Pero creemos que es necesario que haya salidas a esta situación postmoderna, hay que repensar o *re-escribir* la postmodernidad para levantar su principal hipoteca: las víctimas.

Palabras Clave: Crítica de la postmodernidad, Globalización, Metamodernidad, Postmodernidad, Transmodernidad.

ABSTRACT

The Postmodernity is the same modernity in which the props have collapsed in order that they were not used by the victims of the history to be elevated to his top and to change the order of exploitation and domain. Subject, absolute reason and teleological concept of the history are going to be systematically *deconstructed* in order to show his nullity. The subject turns into *homo consumptor*, the individual consuming his own consumption. The absolute reason will be absolutely *deconstructed*. The history will be denied, finished, erased, already there is no need to generate utopias and alternatives. But we believe that it is necessary to propose exits to this situation, it is necessary to rethink or rewrite the Postmodernity to raise his principal mortgage: the victims.

Key words: Critique of the Postmodernity, Globalization, Metamodernity, Postmodernity, Transmodernity.

Creemos que la postmodernidad no es sino una dimensión de un proceso más amplio que abarca todos los ámbitos de la realidad mundial: la globalización. Dentro de este término incluimos los aspectos referentes a la economía, la ideología y los procesos sociales; dejamos para “postmodernidad”, lo que hace referencia al arte, la filosofía y la política. Uno de los pensadores que más y mejor han reflexionado, a nuestro parecer sobre esto, Zygmunt Bauman, expone de forma clara las implicaciones éticas de este proceso irreversible que llamamos globalización:

“«Globalización significa que todos dependemos unos de otros. Las distancias importan poco ahora. Lo que suceda en un lugar puede tener consecuencias mundiales [...]. Lo que hacemos (o nos abstenemos de hacer) puede influir en las condiciones de vida (o de muerte) de gente que vive en lugares que nunca visitaremos y de generaciones que no conoceremos jamás. [...] No se puede hacer nada para dar marcha atrás a la globalización. Uno puede estar «a favor» o «en contra» de esta nueva interdependencia mundial. Pero sí hay muchas cosas que dependen de nuestro consentimiento o resistencia a la equívoca forma que hasta la fecha ha adoptado la globalización. Hace sólo medio siglo, Karl Jaspers podía aún separar limpiamente la «culpa moral» (el remordimiento que sentimos cuando hacemos daño a otros seres humanos, bien por lo que hemos hecho o por lo que hemos dejado de hacer) de la «culpa metafísica» (la culpa que sentimos cuando se hace daño a un ser humano, aunque dicho daño no esté en absoluto relacionado con nuestra acción) [...].

Cuando un ser humano sufre indignidad, pobreza o dolor, no podemos tener certeza de nuestra inocencia moral. No podemos declarar que no lo sabíamos, ni estar seguros de que no hay nada que cambiar en nuestra conducta para impedir o por lo menos aliviar la suerte del que sufre”¹.

La globalización es un proceso imparabile, no podemos oponernos a ella, es bueno que se produzca esta integración de los hombres, los pueblos, las culturas y las civilizaciones, el problema radica en el cómo de la globalización y no en el qué de la misma. De la misma manera que Habermas habla del inacabado proyecto de la modernidad, podríamos hablar de una globalización no acabada, construida únicamente desde una perspectiva economicista en versión capitalista, pero no desde una vertiente humana. La globalización implica que el hombre es radicalmente *culpable* de todo lo que sucede en el mundo entero. Antes, podíamos refugiarnos en la excusa del “no lo sabía; qué puedo yo hacer”, pero hoy esto ya no es posible, hemos quedado a la intemperie, ya no podemos escu-

1 Z. BAUMAN, “El desafío ético de la globalización”, en *El País*, 20 de Julio de 2001.

darnos en nuestra ignorancia o nuestra *inutilidad*. La culpabilidad metafísica de la que habla Jaspers se ha tornado culpabilidad moral. No hay forma de saber que no somos responsables, siempre hay algo en nuestra conducta o acciones que puede cambiarse para aliviar el sufrimiento de los excluidos de la globalización. Hoy se ha hecho verdad global la frase de Márkel, el hermano del stárets Zosima: "cada uno de nosotros es culpable de todo ante todos, y yo más que nadie"². Esto es lo que más podemos admirar de la globalización postmoderna: nos pone ante los ojos el sufrimiento de todos nuestros hermanos, sufrimiento ante el que no podemos pasar de largo como en la parábola evangélica, hemos de *hacernos prójimos* de los que sufren, y la mejor manera es acabar con el sistema que provoca el sufrimiento y generar la esperanza de que *otro mundo es posible*. Esta será la buena noticia para los 4.500 millones de pobres de la tierra de los que es el Reino de Dios, según el propio Jesús de Nazaret.

Tres pasos vamos a dar, que coinciden con los tres elementos de la modernidad con los que acaba la postmodernidad: la razón debilitada y reducida a técnica reproductiva del consumismo global; el sujeto transformado en *homo consumptor*; y la historia hecha pedazos en mil historias que no portan sentido al hombre y su vida. A continuación intentaremos analizar dos propuestas alternativas como vías de salida de la postmodernidad.

I. LA MODERNIDAD LÍQUIDA

La postmodernidad no puede ser entendida como una época autónoma, el *post* ya nos indica una relación, aunque sea de tipo causal-temporal. Hemos de percatarnos que nadie ha dado una definición de estos tiempos que ya no son meramente modernos, sin hacer referencia a su relación con ellos. Cualquier calificativo de los tiempos actuales debe incluir, forzosamente, el término "modernidad", ello debido a la unidad de cuestiones fundamentales que atraviesan las dos épocas, entre ellas, la problemática de la racionalidad, una o múltiple; la cuestión del sentido histórico y social; la legitimación de los relatos históricos o meta-relatos; la emancipación, el individualismo y la solidaridad; el sujeto, el progreso y la secularización... estos y otros más son los temas que unen a ambas épocas.

Algunos han querido ver lo postmoderno reducido a uno de los ámbitos en los que se desarrolla, sea el arte, la técnica o el saber. Así es el caso de Lyotard, quien entiende lo postmoderno como lo moderno que extrae los contenidos

2 F. M. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamázov*, Madrid, Cátedra, 1992, 457.

reprimidos por la modernidad en la obra de arte y en los saberes. A la pregunta ¿qué es lo postmoderno?, responde:

“El postmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante. [...] Lo postmoderno sería aquello que aleja lo impresentable en lo moderno y en la representación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible”³.

La postmodernidad ha sacado a la luz aquellos elementos cohibidos en la modernidad, la fealdad de las formas y la patentización de la imposibilidad nostálgica de la utopía. Esto siempre estuvo inscrito en la modernidad, pero como en un palimpsesto en el que se hubiera reescrito el mismo relato una y otra vez, con el fin de llegar a su madurez pero con la impotencia de no alcanzarlo nunca, de ahí el *malestar en la postmodernidad*⁴. Aunque quizás estas palabras no cuadren en el discurso de Lyotard, las hemos tomado con el fin de *re-escribir* su sentido. Nosotros pensamos que la reescritura constante que hace la postmodernidad de la modernidad tiene un fin predeterminado de minar las bases mismas de la modernidad para que no se pueda establecer ningún discurso coherente contra la única *escritura* permitida: el discurso único neoliberal. La intención es diluir la modernidad, volverla líquida⁵, romper los lazos sociales, nacionales e ideológicos; de esta manera se obtiene una sociedad transparente en la que la razón humana solo puede ser una mera reproducción técnica del mercado de consumo, con lo cual la “condición postmoderna” es la “condición del saber en las sociedades más desarrolladas”⁶, es decir, la condición del saber reducir todo a términos de dominio del mercado.

1. LA DIALÉCTICA DISOLUTIVA DE LA MODERNIDAD

En los últimos cuarenta años se ha producido un movimiento que, iniciado en las artes a partir del Pop Art, se ha extendido a todos los ámbitos de la realidad. Este movimiento lleva a cabo una sistemática ruptura de los elementos que han constituido la modernidad y que la han caracterizado hasta el siglo XX⁷.

3 J. -F. LYOTARD, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 2003, 23,25.

4 Cf., J. -F. LYOTARD, “Reescribir la modernidad”, en *Revista de Occidente*, 66 (1986).

5 Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

6 J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 2000, 9.

7 El documento fundacional del movimiento pop es la carta de Richard Hamilton del 16 enero de 1957 en la que escribe que el arte pop es “Popular (destinado a un público de masas), Transitorio (solución a corto plazo), Prescindible (fácil de olvidar), de Bajo Costo, de Producción Masiva, Joven (destinado a la Juventud), Ingenioso, Sexy, Artificioso, Atractivo, Gran Negocio...”, citado en D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1982, 79 nota 26.

Como hemos dicho, lo postmoderno no es algo novedoso sino que ha nacido de la misma entraña de la modernidad, como su hijo, pero un hijo que le ha vencido, como Zeus venció a su padre Cronos, tras salvarse de ser devorado, con la ayuda astuta de su madre.

El momento postmoderno destruye o desconstruye todo lo que la modernidad ha llevado a cabo sin dejar nada sobre lo que sustentarse, por tanto, únicamente queda el vértigo de un vacío absoluto. Wellmer nos ilumina con un finísimo argumento:

“El momento postmoderno es una especie de explosión de la *episteme* moderna en el que la razón y su sujeto —como detentador de la «unidad» y la «totalidad»— vuelan en pedazos. Si se mira con más detenimiento, ciertamente se trata de un movimiento de destrucción —o desconstrucción— del cogito, de la racionalidad totalizadora”⁸.

Cogito moderno y su *episteme* son, sistemáticamente desconstruidos desde dentro. La imagen adecuada no es tanto la del hijo que nace y se rebela contra sus padres, como la del *alien* que sale de las entrañas mismas de la modernidad, destruyéndola⁹. La misma razón moderna ha sido utilizada para la destrucción de las grandes creaciones de la modernidad. Ya no va a ser posible la construcción de la realidad social mediante la razón absoluta, ella misma se declarará impotente para cumplir con su mandato. A la vez, el sujeto moderno quedará desprovisto de su herramienta, con lo cual dejará de ser el Prometeo vencedor del mundo y de los dioses. La técnica y el fuego se tornarán apariencias sin consistencia real para ser utilizadas.

La intención durante la postmodernidad por parte de las fuerzas fácticas que la han provocado desde el poder financiero que gobierna la globalización, ha sido que nadie pueda apelar a la razón ni al sujeto creador para proponer algo diferente al proyecto global que se ha generado. Si no hay razón que piense y cree una realidad alternativa, no habrá posibilidad para la misma, y la historia tenderá a repetirse inexorablemente. La lógica política, social e histórica que funciona en la modernidad ha dado como resultado Auschwitz, pero antes también *la destrucción de las indias* y hoy las matanzas en la zona de los Grandes Lagos en África por el control del coltán. Es una lógica histórica que niega la humanidad de los hombres concretos en aras del Hombre Nuevo

8 A. WELLMER, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, A. Machado Libros, 2004, 51.

9 Nos referimos a la película de Ridley Scott, *Alien, el octavo pasajero*, de 1979. En ella, una nave espacial recibe un mensaje de socorro, a su llegada encuentra todos los pasajeros muertos en la nave auxiliada y unos extraños huevos de los que sale un ser que ataca a la tripulación, se introduce dentro de los tripulantes matándolos desde dentro. Algo así ha realizado la postmodernidad con la modernidad.

u Hombre Verdadero fruto del progreso, el desarrollo y la técnica actual. Esta misma lógica –léase razón– es la que, para extenderse en los momentos finales de la modernidad, ha debido liquidar los elementos que la empujaron, de modo que las víctimas de la historia quedaran sin las herramientas que posibilitarían su restitución histórica, el nacimiento de alternativas reales al sistema. Bauman entiende que la modernidad se ha hecho consciente de sí misma en la postmodernidad y ello le ha llevado a la patentización de lo que estaba ocultando el proceso moderno:

“La postmodernidad se puede concebir como una modernidad consciente de su verdadera naturaleza: *modernidad para sí*. Los rasgos más notables de la condición postmoderna –pluralismo institucionalizado, variedad, contingencia y ambivalencia– han sido producidos por la sociedad moderna en cantidades cada vez mayores; [...] la condición postmoderna se puede describir, por un lado, como una modernidad emancipada de una conciencia falsa; por otro, como un nuevo tipo de condición social marcada por la abierta institucionalización de las características que la modernidad –en sus proyectos y prácticas directivas– se propuso eliminar y, al no conseguirlo, intentó ocultar”¹⁰.

Lo que para Bauman es *una emancipación de una falsa conciencia*, para nosotros es la conciencia plena de una verdadera necesidad. Los elementos que cita como *residuos* del proceso moderno, residuos no queridos y reprimidos pero latentes, son, en realidad, la condición necesaria del triunfo actual del mismo proceso que lleva cinco siglos –en realidad veinticinco– sin dejar de producirse lenta pero inexorablemente, como Hegel sabía muy bien. El Espíritu absoluto, Europa, o la Modernidad, todos ellos términos sinónimos, se están desarrollando desde el inicio de los grandes imperios que coinciden con el auge de Grecia y Roma.

No es casualidad que durante los años setentas y ochentas naciera en los medios académicos oficiales europeos y americanos un proyecto filosófico, social y político que se dedica a una crítica sistemática de los fundamentos de la modernidad con el fin manifiesto de re-escribir la historia, de repensar la modernidad, de desconstruir la filosofía. Vattimo, Lyotard... son algunos nombres, pero el intento es un órdago muy poderoso lanzado desde una supuesta izquierda al proyecto crítico formulado desde la misma izquierda. Estos autores, que venían del mundo progresista universitario, hacen la cama perfectamente al orden neoliberal que se está gestando al proporcionarles las armas necesarias para desacreditar las críticas alternativas a la construcción racional de la sociedad postmoderna que nace en los ochenta.

10 Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, Londres/New York, Routledge, 1992, 187-188.

Lemas tales como que la historia se ha roto en mil historias y los grandes relatos han muerto; como que el hombre es una *invención* moderna, como que la razón absoluta no puede dar *razón* del pluralismo radical, han venido como anillo al dedo para los ideólogos de la globalización. Sólo han tenido que decir: "veis como no es posible cambiar la historia, simplemente, la historia no existe, por tanto, dejadnos a nosotros organizarla y vosotros dedicaos a vivir de las sobras que os dejemos". Los intelectuales estipendiados por el sistema han trabajado, queriéndolo o no, para él. La misma posibilidad de las alternativas ha quedado sin padres que la guíen y ha tenido necesidad de encontrar en las fuentes críticas de la modernidad sus raíces.

La disolución de la modernidad se ha producido en todos los niveles necesarios para que el proceso de fondo se mantuviera incólume. Lo que no ha cambiado ha sido el proceso de apropiación de la riqueza mundial por parte de algunos pocos mientras la inmensa mayoría sigue en la miseria o la pobreza. Las víctimas se multiplican mientras los *beneficiarios* siguen siendo los mismos: una minoría del cinco por ciento mundial. Veamos ahora cómo ha sido necesario romper la estructura social moderna, que en sí tenía tintes proféticos de ruptura del orden que se había manifestado en las décadas siguientes a la segunda guerra mundial. La desaparición de estas posibilidades vino de la mano de la aparición de una nueva conciencia social, de una transparencia de lo social iniciada por los *mass media*, y hoy culminada con internet y la sociedad de la información y el mercado global.

2. LA TRANSPARENCIA SOCIAL

La disolución de la modernidad ha venido de la mano de una cierta transparencia social. Las opacidades de la modernidad se han diluido y nos encontramos ante la imposibilidad de la vida sin *publicidad*¹¹. Esta idea fue propuesta por Vattimo y ha venido a resultar definitoria de una época y un modo de ser¹². Según Vattimo, el advenimiento de la postmodernidad tiene que ver con una cierta imposibilidad de hablar de la historia. La historia como tal ha dejado de existir, el discurso se ha roto, o mejor, se ha despedazado, y los miles de trozos desgajados conforman la pluralidad de voces que crean una nueva época. Los metarrelatos han dejado de tener efectividad, solo quedan microrrelatos que no

11 Según el diccionario de la Academia francesa en su primera aparición de la palabra en 1694, la publicidad "dícese de un crimen cometido a la vista de todos", citado en D. QUESSADA, *La era del siervoseñor. La filosofía, la publicidad y el control de la opinión*, Barcelona, Tusquets, 2006, 29. Esta primera definición nos puede poner en la pista de una posible *genealogía* de la publicidad que, en todo caso, no es el lugar de abordar. Quede para otra ocasión.

12 G. VATTIMO, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1996.

pueden otorgar sentido al hombre pero que le permiten *ir tirando* en un mundo que ya no tiene un cielo protector. Junto al fin de la historia en tanto que único relato posible que otorga sentido, Vattimo remarca otro elemento fundamental para el nacimiento de la postmodernidad, “se trata del advenimiento de la sociedad de la comunicación”¹³.

El nacimiento de la sociedad postmoderna está relacionado directamente con el surgimiento de los *mass media*, pero estos no consiguen que la sociedad sea más transparente y rompa las opacidades, sino que estas quedan veladas por una cortina en la que se dibuja la realidad, como en la escena final del *Show de Truman*, donde el personaje que ha vivido una ficción como realidad, se acerca a la línea del horizonte y descubre que era una cortina pintada, tras ella se encuentra la *verdadera* realidad.

La inundación diaria de los medios de comunicación ha permitido que llegara a darse la disolución de los grandes relatos. Las lógicas del sentido modernas han sido destronadas y en su lugar se han colocado las múltiples y variadas posibilidades de ver el mundo, o lo que es lo mismo, el mundo se ha hecho plural, porque si el mundo moderno es el que nació del sujeto moderno y este sujeto se ha pluralizado, su mundo, igualmente se ha hecho plural. En lugar de darse la situación hegeliana por excelencia, un Gran Hermano orweliano, es decir, la perfecta autoconciencia de toda la humanidad por simultaneidad de lo que acontece (la historia y el hombre), lo que se ha producido ha sido una multiplicidad autorreproducida. Los *mass media*, en su pluralidad, nos muestran la misma imagen una y otra vez, no cambia nada, nada es diferente, únicamente hay más repeticiones de lo mismo. Con ello se genera la idea en el hombre postmoderno de que la realidad es plural y, peor aún, de que él es libre. Pero ni lo uno ni lo otro.

La libertad de la sociedad postmoderna, reside en la aceptación de la pluralidad de imágenes, mil veces copiadas, de lo mismo. La reproducción técnica perfecta ha permitido el mayor *comunismo* en el más salvaje capitalismo. Ahora sí que somos todos iguales, todos vemos los mismos programas, aunque estos sean emitidos por cadenas con distinto nombre; todos consumimos los mismos productos; todos tenemos las mismas ideas sobre cosas parecidas. El mundo postmoderno no se ha hecho más libre, más emancipado, por el contrario, lo que sí es más libre es la capacidad que tiene el capital de correr. La sociedad transparente ha perdido el sentido de la realidad al multiplicar las imágenes del mundo, y esto no nos ha hecho más libres sino más manipulables. No estamos de acuerdo con Vattimo cuando afirma que la pérdida de la realidad “quizá no

13 *Ib.*, 77.

sea una gran pérdida"¹⁴. Sí es una gran pérdida cuando de ello depende que el hombre sea verdaderamente hombre y no un mero consumidor de las imágenes creadas por el mundo *fantasmático* de los *mas media*, como muy bien nos propone en un texto adyacente al anterior:

“Por una especie de lógica interna, el mundo de los objetos medidos y manipulados por la ciencia-técnica (el mundo de lo *real* según la metafísica) se ha convertido en el mundo de las mercancías, de las imágenes, en el mundo fantasmático de los *mass media*”¹⁵.

En la sociedad postmoderna se ha producido un trueque. En él, la razón científica moderna, productora de la realidad del sujeto pensante, ha perdido su capacidad para producir una realidad más allá de la mera mercantilización de los productos. Todo se ha tornado objeto de consumo, es decir, mercancía, y esta una imagen, un *logo* que nos vende una forma de vida y una imagen del mundo. Los publicistas lo saben muy bien, la intención no es vender un producto, la intención es conseguir nuestro capital –físico, financiero o humano–, para ello se nos debe hacer vivir de una determinada manera que nos lleva a un tipo de consumo y unos determinados modelos vitales, es lo que se resume en el *logo* de una marca¹⁶.

La sociedad se ha transparentizado en los *logos* que las marcas nos venden para obtener nuestros *recursos humanos*, y esta situación de transparencia social ha vuelto a remitizar la vida social. La modernidad nació con un proyecto desmitizador debajo del brazo que llevó a la *ilustración* de todas las oscuridades, el hombre debía hacer uso de su razón y con ella crear su propia realidad. No podía permitirse creer mitos y concepciones del mundo dogmáticas, eso pertenecía a épocas pasadas, ya sean míticas o metafísicas, según Comte. Ahora se trataba de ser científicos y crear nuestra propia realidad. Pero la postmodernidad rompió con el proceso desmitizador¹⁷ y recuperó la necesidad de los mitos, los recuperó como historias, como una pluralidad de historias. Cada cual puede tener su historia verdadera, su mito fundador, y todos ellos son igualmente válidos.

Esta remitización de la postmodernidad no pasó desapercibida para los *mass media* ni para sus grandes gurúes, los publicistas. Las grandes corporaciones industriales pronto comprendieron que la sociedad necesitaba mitos en

14 *Ib.*, 83.

15 *Ib.*, 83.

16 Cf. N. KLEIN, *No Logo, El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós, 2001.

17 Dice Vattimo que “el momento de la desmitificación de la desmitificación puede considerarse como el momento en que justa y propiamente se pasa de lo moderno a lo postmoderno”, Cf., GIANNI VATTIMO, “La sociedad”, *o. c.*, 131.

los que creer y que dieran sentido al ser humano. El hombre no puede vivir sin sentido, por mucho que no lo quiera creer Vattimo, y ese sentido lo buscará en la verdad o en su apariencia, como es el caso de las marcas. Éstas, han dado con la clave para vender mejor y obtener las mayores ganancias: vender una imagen del mundo, una forma de vida, una *realidad* y su sentido. Dado que la imagen es la realidad en la postmodernidad, vender una imagen es crear una realidad. El hombre postmoderno ha sido creado a imagen y semejanza de las marcas de las grandes corporaciones industriales. La postmodernidad tiene una gran relación con el mercado capitalista de consumo.

3. POSTMODERNIDAD: *MASS MEDIA* Y MERCADO

La sociedad postmoderna, si aún se puede llamar sociedad a un conjunto de individuos a los que une una realidad virtual, se caracteriza por la extensión de la mercantilización a todas las relaciones humanas. Todo en este conglomerado se torna valor mercantil. El colmo de este proceso está representado por la salida a bolsa de los derechos de contaminación que tienen los países firmantes del protocolo de Kioto. Las empresas que adquieren derechos de contaminación, medidos en toneladas cúbicas, pueden, libremente según las leyes del mercado, venderlos a terceros y obtener un beneficio. El proceso ha llegado al *sumum* una vez que esos derechos cotizan en bolsa, o lo que es lo mismo, el derecho a contaminar y destruir el planeta también reporta beneficios al sistema. Como decimos, el colmo¹⁸.

La virtualidad de las relaciones sociales está determinada por el nacimiento de la red de redes o internet. Este hecho ha cambiado muchas cosas en la sociedad, hasta el punto que la postmodernidad ha sido definida como *sociedad de la información* o *sociedad red*¹⁹. Una sociedad marcada por el nacimiento

18 Cf. *El País, Negocios*, Domingo 18 de Junio de 2006. En este artículo se nos informa que el primer año en que ha funcionado el mercado europeo de CO₂, 2005, se han intercambiado 300 millones de derechos (cada uno de una tonelada) valorados en más de 6000 millones de euros. Las expectativas para 2010 son de más de 200.000 millones de euros, teniendo en cuenta que entra la segunda fase del protocolo y que la mayoría de países no cumple con los límites y deberá adquirir más derechos de contaminación. España ya ha negociado la compra de 50 millones de toneladas a países que no lo van a necesitar. Se entiende que los países subdesarrollados que han firmado el protocolo de Kioto y tiene unos derechos de emisión pueden venderlos y obtener un beneficio, pero aquí se plantea el núcleo perverso del capitalismo: el mismo protocolo de Kioto que se ha establecido para hacer viable la vida en el planeta tierra en el futuro, supuestamente, se revela ahora como lo que es en realidad, un instrumento de los desarrollados para asegurar que ellos sí van a seguir desarrollándose y, por tanto, contaminando, mientras que los subdesarrollados, empujados por la necesidad o por la codicia de los gobernantes sin escrúpulos, verán constreñido su desarrollo. Si estos países quisieran contaminar ya no podrían al haber vendido sus derechos, si lo hicieran serían gravemente sancionados.

19 M. CASTELLS, *La era de la información: economía sociedad y cultura. I La sociedad red*, Madrid, Alianza, 1999.

recientemente de una herramienta potentísima para bien o para mal. Todos hemos comprobado los efectos positivos de la red de redes nacida a partir del proyecto del ejército americano para unir sus ordenadores en caso de ataque nuclear de la URSS, ARPANET. La velocidad a la que corre la información, la ingente cantidad de la misma y la variedad, permiten a quien disponga de las capacidades adecuadas, obtener un pensamiento holístico y global como nunca se había conseguido. Pero, por lo mismo, también permiten un mayor control de los seres humanos y una mayor capacidad de desintegración social.

Uno de los ejemplos que más caracterizan la red es el ofrecimiento de la intimidad personal veinticuatro horas al día mediante las webcam instaladas en los hogares. Algunos han llegado a instalar el *ojo* emisor en lugares tan inverosímiles como el fondo del wáter para hacer público y notorio lo que es *más humano*²⁰. La libertad de la red llega a extremos insospechados de mal gusto, pero también de perversión y utilización.

La postmodernidad tiene su característica social principal en la utilización de los medios de comunicación como controladores sociales del discurso narrativo e ideológico. Con ello se consigue reconducir a los individuos hacia una consideración de lo social como una pléyade de discursos y de posibilidades en las que ellos son *escogedores*. Se crea la ilusión de la libertad de elección. Se identifica libertad con libertad de elección y a continuación se crea la ilusión de las distintas posibilidades realmente diferentes. Puedes elegir entre ver esta cadena o aquellas otras, hay cientos; puedes elegir entre veranear en este sitio o en aquel; puedes elegir entre comprar este producto o aquel. La perversión de esta ilusión radica en el cierre del discurso real, al crear innúmeras posibilidades lo que se produce es desorientación y pérdida de realidad. En verdad, todas las cadenas emiten lo mismo, únicamente cambia la gama de colores que se intensifica, como vemos en este país, un canal potencia la gama del rojo, otro del azul, otro los grises, otro los verdes, así se identifican con sus amos económicos. En verdad, todos los productos son el mismo producto, y todas las posibilidades la única posibilidad de ser un objeto consumidor y consumido.

Esto se ha logrado mediante la desaparición gradual del lugar físico del mercado y la tendencia a la identificación de la mercancía con su imagen, dándose lugar a "una *simbiosis* entre el mercado y los *media*"²¹. Las fronteras entre lo uno y lo otro quedan difuminadas y se pretende crear una imagen de mercado

20 Hay que notar que el nacimiento del ser humano, evolutivamente, coincide con la problematización de las heces. El animal se caracteriza por no tener ningún problema con el lugar y el como de la deposición. Sin embargo, el hombre es el animal que problematiza sus deposiciones, en el fondo porque expresan algo íntimo. La postmodernidad empieza a desandar el camino cuando lo que debe ser íntimo sale a la luz pública; al contrario, lo que debe ser público se esconde.

21 F. JAMESON, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, 2001, Trotta, 214.

que unifica el producto, el medio y la empresa. Ya no hay límites en la venta, el mercado se ha hecho omnipresente. Lo vemos claramente cuando nos venden, incluso en las noticias, la publicidad de algún producto. Se inserta como un subtítulo o se da un flash de pocos segundos. Incluso se utiliza la publicidad indirecta mediante el uso de los productos en la misma producción televisiva, por ejemplo cuando en una serie los personajes consumen tal producto en su desayuno o visten tal ropa.

Los productos se difunden a través del espacio y del tiempo de los segmentos de entretenimiento de los *media*, como parte de su contenido, llegando a no estar muy claro donde ha concluido el espacio televisivo y donde comienza el anuncio; la confusión entre publicidad y discurso narrativo, entre mercado y sociedad, entre hombre y producto, ha llegado a ser total, más aún con la llegada de la tecnología de la red. Según Jameson debemos plantear otro tipo de consumo:

“Por tanto, debemos plantear otro tipo de consumo: el consumo del propio proceso de consumo, por encima y más allá de su contenido y de los productos comerciales inmediatos. Es necesario hablar de cómo la maquinaria ofrece una especie de prima tecnológica de placer que, por decirlo así, se recrea simbólicamente y es devorada de modo ritual en cada sesión de consumo mediático oficial”²².

Hemos llegado al *sumum* del proceso, cuando el proceso de consumo se consume a sí mismo. El individuo no consume productos sino que consume consumo, llega a identificarse con el producto, la marca, la imagen, la historia y la realidad creada a su alrededor. Este individuo ya no es un ser humano sino un apéndice del proceso de mercantilización global por la imagen social desconstruida. Esto se ha logrado con la publicidad que pasó de ser una mera información de las virtudes del producto a ser una verdadera narración creadora de sentido. Los procesos narrativos de la postmodernidad se han convertido en mercancías. Las marcas publicitarias asocian a su producto una forma de vida y de ser.

Al principio, el papel de la publicidad consistía en *informar* sobre el producto, pero pronto pasó a construir una imagen relacionada con la versión de los productos que se fabricaban bajo una marca determinada. La primera tarea para la creación de una marca consiste en encontrar nombres adecuados para artículos genéricos, como el yogurt, los cereales, el jabón. Todos los de cierta edad hemos crecido comiendo *danone* aunque fuera un yogurt de otra marca, porque el que consiguió identificar el producto con su marca, creó la realidad

22 *Ib.*, 215.

del producto. Este proceso lleva hasta la fetichización máxima de la mercancía²³ que es la otorgación de vida al producto hasta el punto que las relaciones sociales se tornan relaciones entre mercancías:

“Cuando los nombres y las características de los productos se afirmaron, la publicidad los dotó de medios para hablar directamente a los posibles consumidores. Había surgido la «personalidad» de las empresas, con su nombre exclusivo, su envase especial y su publicidad”²⁴.

Klein nos ha explicado bien el proceso: las empresas cobran personalidad y los productos vida a través del proceso de creación de imagen corporativa. Jameson añade que la narratividad de la publicidad crea la misma realidad eliminando la posibilidad real de elegir y sumergiendo al hombre en una prerrealidad informe. Concluimos nosotros que la racionalidad moderna se ha tornado técnica de reproducción del ser consumidor. El sujeto ya no crea nada, *elige* ser pieza de consumo. El uso de la razón en la globalización postmoderna sigue siendo el mismo uso que se daba en la modernidad: el control y el dominio. Ahora ha sido necesario que esa razón se relativice y se haga más técnica de reproducción que pensamiento constructivo de la realidad. Si la razón moderna fue un instrumento de creación de la realidad social, la postmoderna es la herramienta de la disolución social²⁵, pero el objetivo es el mismo: mantener el dominio sobre los recursos humanos, económicos y ecológicos del planeta.

23 Carlos Marx, del que nos separan tantas cosas, pero profeta en algún sentido, vio muy claro cómo la mercancía termina cobrando vida en el capitalismo, hasta que sustituye al propio ser humano en el proceso de fetichización. En un texto que hoy podría firmar cualquier analista social dice Marx: “[entre los productores] las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*”, Cf. C. MARX, *El capital. Crítica de la economía política I*, México, FCE, 1999, 38.

24 N. KLEIN, “No Logo”, *o. c.*, 34. Desde otra perspectiva tenemos unas mismas conclusiones en D. Quessada, donde nos clarifica el discurso ideológico que encubre la publicidad: “[...] la publicidad constituye de hecho el triunfo radical y violento de la Ideología. Es una formación ideológica que enmascara la lucha de clases [...] El discurso publicitario vende la ideología de la democracia en la medida en que ésta se asocia irremediamente con el establecimiento de un consenso de la opinión” (D. QUESSADA, “La era”, *o. c.*, 81-82).

25 Entre las propuestas más interesantes, pero que no podemos atender aquí por falta de espacio, habría que citar P. L. BERGER y T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, donde hacen estos autores una presentación de la teoría del conocimiento en perspectiva sociológica que está en línea con la más crasa modernidad, entendiendo “la realidad humana como una realidad construida socialmente” (230). En otro extremo tenemos a Neus Campillo que entiende la modernidad “com a auge d’allò social” y la postmodernidad “com a dissolució d’allò social”, Cf., N. CAMPILLO, *El descrèdit de la modernitat*, València, Universitat de València, 2001, 101-118.

II. HOMO CONSUMPTOR

Una de las consecuencias de la disolución social postmoderna en el ámbito, principalmente, de las relaciones económicas, es el nacimiento de un nuevo hombre: el *homo consumptor*, el individuo consumidor de su propio consumo, *destructor*, consumidor, de sí mismo y de su entorno. Ya no hay posibilidad de creación social, ni de constitución del propio mundo, las herramientas han sido cercenadas. Ahora todo es técnica, una técnica muy sencilla para que cualquiera la pueda utilizar aunque no tenga la más mínima idea de las bases científicas que lo hacen posible. Estoy pensando, por ejemplo, en la revolución informática. Cuando en los ochenta nos formábamos en los centros de secundaria en informática, las máquinas que nos proporcionaban eran sumamente primitivas –¡32 kilobits de memoria!– y no permitían hacer nada que no se le ordenara –de ahí lo de ordenadores– mediante comandos que lo hacían, para ello era necesario tener unos ciertos conocimientos matemáticos. Hoy no es necesario tener ningún tipo de conocimiento previo, todo es muy *intuitivo*, sobre todo tras la aparición del sistema Windows que lo ha hecho todo tan fácil, y del *mouse* que permite rapidez en el trabajo.

La razón científica que permite conocer la realidad y construirla, queda subyugada a un número muy reducido de medios de control. Los científicos mismos han sido atomizados en grupos de trabajo parciales que estudian ámbitos muy reducidos de la realidad. Nadie tiene un dominio amplio suficiente sino que éste queda en manos de las grandes corporaciones industriales y sus centros de investigación científica relacionados con ciertas universidades. Ningún científico controla nada más allá de sus experimentos concretos de un ámbito muy delimitado de realidad. Son las grandes compañías las que controlan, como el control que están consiguiendo con las patentes de los genes de plantas y animales por parte de las compañías fitosanitarias. Ya no son posibles un Newton, un Einstein o un Heisenberg. Ahora son las corporaciones las que lo *hacen todo por nosotros*.

El hombre consumidor es el hombre consumido por su propio consumo, hasta el punto de que ya no es hombre sino un individuo que forma una pieza dentro del proceso de producción postmoderna. Este proceso comienza con la creación de un marasmo y la conclusión en el vacío, la nada, el nihilismo absoluto que niega la historia, no ya atomizada sino reconstituida, como los productos lácteos en polvo a los que hay que añadir el agua para que se reconstituyan, para que vuelvan a ser lo que nunca han sido. El hombre postmoderno ha sido desustanciado para ser reconstituido según las necesidades de las corporaciones multinacionales y sus grupos mediáticos.

1. EL MARASMO POSTMODERNO

El hombre postmoderno tiene su origen, como no podía ser de otra forma, en el arte de las vanguardias. La relación directa entre la cultura de la imagen y el nacimiento de la postmodernidad ya lo hemos tratado *supra*, y concluimos que la unión de imagen y producto dio como resultado el nacimiento de la racionalidad postmoderna. Ahora vemos cómo esa nueva imagen dará lugar a un nuevo hombre. Nueva imagen, es decir, apariencia diferente que suplanta la realidad moderna por una ficción de la misma. Esto lo podemos ver cotejando la obra de Andy Warhol, el artista pop más representativo y el que más identificó arte y mercado. Warhol comenzó su carrera artística como ilustrador comercial de moda para calzados y diseñador de escaparates. Una de sus obras más conocidas tiene como nombre *zapatos de polvo de diamante*, en ella podemos analizar el giro postmoderno del arte.

Si comparamos estos zapatos warholianos con los de Van Gogh podemos ver el salto o cambio producido. El par de zapatos de Van Gogh reflejan un mundo agrícola, de pobreza y de fatigas de las faenas campesinas, “un mundo reducido a su estado más frágil, primitivo y marginal”²⁶. Ese par de zapatos de labriego son capaces de explicar un mundo y proponer una idea, incluso una utopía. Y son capaces porque pertenecen a un mundo con sentido, porque son parte de una realidad dada. Tienen la capacidad de evocar, de recordar, son capaces de simbolizar, son símbolos, casi sacramento de una realidad superior. En cambio, los zapatos de polvo de diamante no reflejan nada porque no pertenecen a nada. Están ahí y nada más, ante ellos nos encontramos frente “al nacimiento de un nuevo tipo de insipidez o falta de profundidad, un nuevo tipo de superficialidad en el sentido más literal, quizás el supremo rasgo formal de todos los postmodernismos”²⁷.

El arte postmoderno no está referido a ninguna realidad, no tiene ningún tipo de profundidad, su superficialidad es un tipo de insipidez, de falta de sabor o incluso de sabiduría –*sapientia, sapere*–. No es por casualidad, la obra postmoderna paradigmática, la de Warhol, gira fundamentalmente en torno a la mercantilización que resalta específicamente del fetichismo de la mercancía. El arte, que es un reflejo de la autoconcepción de una época, un espejo de la ontología reinante, manifiesta al hombre que lo realiza. El hombre del arte postmoderno es el *homo clausus*. El hombre “desocializado, liberado del principio imperioso de seguir las prescripciones colectivas, existiendo para sí

26 F. C. JAMESON, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991, 24.

27 *Ib.*, 29. Daniel Bell sentencia “el quid del arte pop es que no hay tensión en sus pinturas, sino solo parodia”, D. BELL, “Las contradicciones”, *o. c.*, 79.

mismo e igual a los otros, que «trabaja» o «desconstruye» las formas”²⁸. Este trabajo individualista de desconstrucción de las formas, deriva en una clausura de la misma humanidad; el hombre deja de ser *el mundo de los hombres*, para convertirse en una aureola de vacío absoluto. El mundo que nace de este *homo clausus* es el mundo cerrado, el universo vacío, la nada que todo lo cubre y que no permite que pueda existir una estructura de sentido común. No hay posibilidad de estrategias alternativas, el hombre moderno, capaz de crear, ha sido reducido a una mónada sin puertas ni ventanas, comunicada por una red virtual que le suministra los inputs y los memes²⁹ necesarios para servir como consumidor consumido en la rueda del consumo.

La transformación cultural que provocó esta situación en la sociedad moderna se debe, sobre todo, al ascenso del consumo masivo, o sea, a la difusión de los que antaño eran considerados lujos a las clases media y baja de la sociedad. En este proceso, los lujos del pasado son constantemente redefinidos como necesidades, de modo que llega a parecer increíble que un objeto ordinario pueda haber sido considerado alguna vez fuera del alcance de un hombre ordinario. Daniel Bell explica el proceso que genera al hombre moderno, léase postmoderno:

“El consumo masivo, que comenzó en el decenio de 1920, fue posible por las revoluciones en la tecnología, principalmente la aplicación de la energía eléctrica a las tareas domésticas (lavadoras, frigoríficos, aspiradores, etcétera), y por tres invenciones sociales: la producción masiva de una línea de montaje, que hizo posible el automóvil barato; el desarrollo del marketing, que racionalizó el arte de identificar diferentes tipos de grupos de compradores y de estimular los apetitos del consumidor; y la difusión de la compra a plazos, la cual, más que cualquier otro mecanismo social, quebró el viejo temor protestante a la deuda. Las revoluciones concomitantes en el transporte y las comunicaciones pusieron las bases para una sociedad nacional y el comienzo de una cultura común. En conjunto, el consumo masivo supuso la aceptación, en la esfera decisiva del estilo de vida, de la idea del cambio social y transformación personal, y dio legitimidad a quienes innovaban y abrían caminos, en la cultura como en la producción”³⁰.

Como vemos, el consumo masivo fue el impulsor del cambio social, cultural y político. El nuevo individuo consumidor necesita de una infraestructura muy clara para poder existir. Sin cadena de producción, técnica publicitaria y el crédito,

28 G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2002, 96 nota.

29 Nos referimos al término que acuñó Dawkins para referirse a los valores culturales que la sociedad transmite de unas generaciones a otras, de la misma manera que los genes transmiten la información biológica. Cf., R. DAWKINS, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat, 1993, 215-234.

30 D. BELL, “Las contradicciones”, *o. c.*, 73. Unas páginas más atrás sitúa lo que entiende como la fundamental *contradicción cultural* del capitalismo: el hedonismo, Cf., 33.

hubiera sido imposible el nacimiento de la postmodernidad, sencillamente porque su *creador* no habría aparecido. El hombre postmoderno es la condición necesaria de la sociedad postmoderna. La postmodernidad supone la extensión del lujo a las clases populares, la democratización del hedonismo burgués³¹. Nos encontramos ante la revolución del consumo en los países occidentales, que se extenderá desde EE.UU hasta Europa gracias al Plan Marshal y Japón. En la actualidad han aumentado las islas de consumismo en el mundo (Taiwan, Hong-Kong, Bali...) rodeados por inmensos océanos de miseria. Esta revolución del consumo supone la realización plena del objetivo de la postmodernidad, es decir, el control de la sociedad mediante la atomización y la desocialización. Ahora, la sociedad queda sometida a aquellos que controlan los mecanismos de consumo, de modo que:

“[...] la vida cotidiana y el individuo ya no tienen un peso propio, han sido incorporados al proceso de la moda y de la obsolescencia acelerada: la realización definitiva del individuo coincide con su desubstancialización, con la emergencia de individuos aislados y vacilantes, vacíos y reciclables ante la continua variación de los modelos”³².

El fin del marasmo postmoderno es la creación del individuo aislado, un hombre totalmente desubstancializado, que ya no es lo que debe ser sino que se somete al mismo proceso productivo que cualquier otro producto de consumo. El hombre es creado a imagen y semejanza de la sociedad de consumo, es producido para consumir unos determinados productos. El hombre también sufre el proceso de obsolescencia programada. Se han dado cuenta que es más fácil y económico programar a los hombres para consumir unos determinados productos que modificar las técnicas de producción. Es más fácil producir el hombre necesario que cambiar todo el sistema.

La era del consumo postmoderno desocializa los individuos para, a continuación, socializarlos por la lógica de las necesidades de producción y venta. Los individuos, como las máquinas, son reprogramados para que cumplan con las características convenientes, a saber, docilidad, alto nivel de consumo y versatilidad en la adquisición de capacidades concretas para la mejor adaptación a los nuevos modelos de consumo.

2. EL ÉXTASIS DE LA SOCIALIZACIÓN

El sujeto postmoderno no existe porque se ha *extasiado* de sí mismo, ha quedado fuera del ámbito de la creación y ha perdido las posibilidades de ser

31 Cf. G. LIPOVETSKY, "La era", *o. c.*, 105.

32 *Ib.*, 107.

más allá de las condiciones del mercado global. Estas condiciones están reguladas por los *media*, todo lo que existe se reduce a lo que se ve en televisión, la medida del hombre la dan los *reality shows*, esos programas de televisión donde se quiere reflejar *la vida misma*. Los individuos son llevados a contar las intimidades más burdas de su vida y sus relaciones. El sujeto se extasia y queda completamente fuera de sí; nada hay ya de interioridad o profundidad, todo es patente, totalmente transparente. Los espacios para la intimidad se diluyen y el mito de la *casa de cristal* se convierte en realidad.

A esta situación le ha llamado Baudrillard “hiperrealismo de simulación”³³. El universo doméstico ha sido convertido en el universo total y las grandes estructuras humanas reducidas al ámbito de lo pequeño, concreto, local. El cuerpo humano, el medio natural y el mismo tiempo tienden a desaparecer de la mano de los *media* y la publicidad. El espacio público es monopolizado de modo que no es un espectáculo en el sentido tradicional, sino que se torna el lugar donde vivir por excelencia. Mientras, el espacio privado deja de ser *un secreto* para convertirse en el espectáculo por excelencia. Lo que tenemos como resultado es una *obscenidad* global “donde los procesos más íntimos de nuestra vida se convierten en el terreno virtual del que se alimentan los medios de comunicación”³⁴.

La ruptura de los órdenes privado y público, es más, la confusión de ambos, nos lleva a la pérdida de la alienación del sujeto. En la modernidad el sujeto era alienado en la misma diferenciación de espacios –virtudes públicas, vicios privados–, pero en la postmodernidad, la confusión de espacios lleva a la desaparición de la alienación y la consiguiente futilidad de una lucha por romperla. Lo que realmente se da es la obscenidad que empieza cuando no hay espectáculo, cuando todo se vuelve transparente y visible de inmediato, cuando todo queda expuesto a la luz de la comunicación y la información, de modo que “ya no formamos parte del drama de la alienación; vivimos en el éxtasis de la comunicación”³⁵. Este éxtasis obsceno de información y comunicación lleva a la *pornografización* del ámbito social. Todo es pornografía, no solo sexual, que en internet ocupa el cincuenta por ciento de los webs, sino también informacional, comunicativa y social. No es la obscenidad tradicional de lo oculto, reprimido o prohibido; se trata de la obscenidad de lo visible, de lo que se ha hecho transparente y no puede contener secreto alguno.

33 J. BAUDRILLARD, “El éxtasis de la comunicación”, en HAL FOSTER (Ed.), *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 2002, 190.

34 *Ib.*, 193.

35 *Ib.*

El hombre *obsceno* postmoderno queda sometido a los estímulos informacionales que le suscitan los *media*, y no es capaz ni de salir de la situación estímulo ni de responder a ella cabalmente, con ello queda expuesto a una ruptura de su ser íntimo y de lo más propio de esta intimidad: los afectos. Nada hay que enraíce al hombre postmoderno, puesto que todos y cada uno de los afectos que configuran su ser han sido arrancados para colocar en su lugar las más burdas pasiones. Es un caso que cualquiera puede comprobar, cada vez cuesta más que las personas se sienten serenamente a contemplar, apreciar el arte, la naturaleza, o reflexionar concienzudamente. Los que tenemos responsabilidades docentes somos muy conscientes de esta situación. No se da por casualidad sino debido a que el espíritu humano está siendo sustituido paulatinamente por una maraña de pulsiones que no pueden ser manejadas por unos seres humanos a los que se ha quitado el objetivo y la guía vital. De lo que se trata es de satisfacer los deseos lo más rápidamente y lo más intensamente posible.

La postmodernidad ha creado el hombre que le es necesario mediante la ruptura de los *modelos de profundidad*³⁶ que en la modernidad –y siempre– han ido creando un ser humano verdadero. Podrá argumentarse que ha sido alienado, oprimido, victimizado..., todo lo que se quiera, pero verdadero, capaz de reconocer en sí mismo y en los otros la humanidad. El problema radica en que la dimensión de profundidad ha sido eliminada tras la ruptura de los cuatro modelos que la generaba. El primero de los modelos eliminados por metafísicos ha sido el de la dualidad interior-exterior, es decir, se ha roto la diferencia entre lo que queda fuera y dentro del ser humano, provocando la llegada del hombre *obsceno* que hemos analizado. El segundo modelo rechazado es la dialéctica esencia-apariencia: no hay nada que se esconda tras lo que se nos manifiesta, y lo que se manifiesta es lo que los *media* nos ofrecen. El tercer modelo rechazado es el freudiano latente-manifiesto. En la postmodernidad todo es manifiesto, nada queda latente, con lo que no hay ningún tipo de represión. Y el último de estos cuatro refutados modelos absolutamente relacionados, porque todos ellos tienen que ver con la dimensión de profundidad del ser humano, es el modelo existencialista de autenticidad-inautenticidad. En la postmodernidad nada es sí mismo, nada es *autós*, todo deviene lo que se comunica.

Los conceptos modernos para criticar al hombre, como angustia, alienación u opresión, no son apropiados para aplicarlos al mundo y al hombre postmoderno. Las manifestaciones patológicas que eran *normales* en el mundo moderno, como la histeria, neurosis, esquizofrenia, o el recurso a los alucinógenos para conseguir la evasión como en los sesentas y setentas, ya no son explicativos para el mundo actual, según Jameson:

36 Cf., F. JAMESON, "El postmodernismo", *o. c.*, 33-35.

“... este giro en la dinámica de la patología cultural puede caracterizarse como el desplazamiento de la alienación del sujeto hacia su fragmentación”³⁷.

El hombre postmoderno ha quedado fragmentado hasta tal punto que no es reconocible, *no tiene figura humana*. Su comportamiento no puede ser catalogado como una patología, porque para ello debería existir un núcleo íntimo y profundo que pueda estar enfermo, pero, de hecho, no hay tal núcleo profundo; la dimensión de profundidad ha sido dinamitada desde dentro mismo, se le ha hecho salir de sí, hasta el punto de que no ha quedado nada en el centro de este ser humano postmoderno. Solo hay un vacío enorme que debe ser colmado con productos mediáticos y con ingentes cantidades de consumo diario que creen la ilusión de llenado, de ser algo o alguien. Nunca más que ahora, el proceso socializador había conseguido sustituir el núcleo del ser humano por cualquier cosa, como los científicos que clonan un ser sustituyendo el núcleo de una célula germinal por el núcleo de una ya formada. Esta es la imagen de la postmodernidad y el hombre creado por ella: un clon de la sociedad de consumo, el éxtasis máximo de la socialización.

3. EL HOMBRE LLENO DE NADA

Una vez que el núcleo del ser humano, lo que le hace ser quien es, su dimensión de profundidad desde la que se construye, mejor o peor, una personalidad, ha sido quirúrgicamente extirpado, podemos remodelarlo y construir a nuestro antojo un ser como nos sea más necesario, en palabras de Lipovetsky un ser “*cool*”.

En la postmodernidad el hombre “libre de afectos”, el hombre *cool* consume a elevadas dosis y a modo de flash. La hipertrofia, la aceleración de los mensajes, de la cultura y de la comunicación, son los elementos característicos de este hombre *tibio* –ni frío ni caliente–. De esta manera se consigue una “instrucción flexible” del hombre. La pérdida de los afectos debe ser suplida por la sobreabundancia de los impulsos recibidos y la sobreexcitación de los estímulos.

Esta era consumista resocializa los individuos mediante la lógica de las necesidades y de la información, donde los *media* ocupan el papel de guías y maestros, como los DJ’s de las discotecas, que saben mover al público para que bailen y consuman. Estamos ante el máximo grado de narcisismo, el hombre postmoderno, sin otro referente que su propio cuerpo, se dedica a cultivarlo hasta el extremo. Los gimnasios, las dietas controladas, las intervenciones

37 *Ib.*, 37.

quirúrgica regenerativas y encubridoras del paso del tiempo; todo para estar lo más *sano* posible, poseer la mejor figura, lucir la mejor imagen, pero por dentro *nada*, un inmenso vacío, un abismo, un simulacro absoluto, un *sepulcro blanqueado*. Los signos de reconocimiento de este hombre postmoderno son evidentes:

“[...] relajamiento en las relaciones interindividuales, culto a lo natural, parejas libres, profusión de divorcios, aceleración en los cambios de gustos, valores y aspiraciones, ética tolerante y permisiva. [...] El neonarcisismo se define por la desunificación, por el estallido de la personalidad. [...] *Cool* en sus maneras de hacer y ser, liberado de la culpabilidad moral, [...] formado e informado en un universo científico y sin embargo permeable, aunque sólo sea epidérmicamente, a todos los *gadgets* del sentido, al esoterismo, a la parapsicología, a los *mediums* y a los gurúes; relajado respecto del saber y las ideologías, y simultáneamente perfeccionista en las actividades deportivas o de bricolaje; el alérgico al esfuerzo, a las normas estrictas y coercitivas, pero imponiéndoselas él mismo en los regímenes de adelgazamiento, en determinadas prácticas deportivas [...]. Esa es la personalización narcisista: la fragmentación disparada del yo”³⁸.

Colmado en sus tareas cotidianas, en todas sus horas de trabajo y diversión, pero vacío en su interior, así es el hombre postmoderno de las sociedades hiperdesarrolladas occidentales. No sólo un yo fragmentado, como dice el autor del texto citado, sino un individuo escindido. No queda de su interioridad o dimensión de profundidad, ni el más mínimo atisbo, todas sus manifestaciones han sido borradas y reprogramadas con el fin de adaptarse a la sociedad de consumo. El hombre mismo es objeto de consumo, este es el verdadero *homo consumptor*, el hombre destructor de todo, y hasta de sí mismo; consumidor porque consumidor de su mismo entorno y de su propio ser. Este es el hombre nihilizado, el *último hombre* nietzscheano.

Decimos que el hombre postmoderno es el hombre vacío, porque también se es lo que se consume. El culto a la apariencia ha llevado a la creación de una gama infinita de productos a los que se ha privado de su substancia, de su núcleo duro que le hace ser lo que es. Así, ha nacido el café sin cafeína, la cerveza sin alcohol, la crema sin nata, el chocolate sin grasas... es decir, el producto al que se ha quitado su maléfico efecto dañino sobre los cuerpos estilizados y esbeltos postmodernos; se trata de café con olor y sabor a café pero sin ser realmente café. Dicho de forma más clara, se trata de consumir algo sin su esencia, ingerir productos privados de su realidad, en el fondo, consumir *nada*.

El individuo consumidor de *nada* queda nadificado, puesto que nada consume es consumado en el acto de consumir nada. Paradójicamente, esta es la

38 G. LIPOVETSKY, “La era”, *o. c.*, 111-112.

única alimentación posible del hombre postmoderno. Un ser vacío sólo puede consumir nada para poder seguir siendo vacío. Su organismo ya no puede digerir el alimento cargado de substancia, su aparato digestivo está atrofiado. La nada se extiende a muchos alimentos que son privados de su núcleo real; la nada *nadea*, como diría Heidegger, y crea nada. Los postmodernos hombres occidentales cada vez abarcan más cantidad de productos nihilificados para su consumo masivo *de nada*. Hace falta mucho para llenar el hueco dejado en el interior del hombre al que se extirpó su ser.

Para hacer esto más efectivo ha nacido también el correspondiente correlato social de estos productos vaciados de su esencia. Por ejemplo, el sexo virtual a través de internet, es decir, el sexo sin sexo; la guerra postmoderna, supuestamente sin bajas propias, doctrina Colin Powell: la guerra sin guerra; la política como una cuestión meramente administrativa: la política sin política; la tolerancia cultural extrema en la que se acepta al otro despojado de su alteridad, de lo que le hace ser otro y no yo: tolerancia intolerante; la realidad despojada de su *res*, de su núcleo duro: la realidad sin realidad. Todo esto nos lleva a la conclusión de que la sociedad postmoderna construye una realidad virtual donde los patrones de conducta no tienen consecuencias morales, como en los videojuegos, y donde el ser humano es un ente vacío al que se puede manipular, como los *Sims*, un juego para ordenador donde una familia virtual *vive* según las decisiones que toma el jugador. Slavoj Žižek, atinadamente opina que esta actitud nos lleva hasta el *Último Hombre*:

“Todo está permitido, uno puede gozar de todo, PERO de todo despojado de su sustancia que lo hace peligroso”³⁹.

El hombre que necesita la globalización postmoderna es el individuo incapaz de crear el mundo o de afirmarlo como fruto de su esfuerzo, es el hombre opuesto al sujeto moderno. En él no hay ambición de futuro ni compromiso con el presente, su máxima es vivir tranquilo y sin sobresaltos. El hombre que necesita la globalización postmoderna es muy parecido al que nos dibuja Nietzsche, un ser carente de la osadía de afirmarse y afirmar su verdad, un ser inane, huero, sin pasión por la vida, pero lleno de temores:

“¡Mirad! Yo os muestro al *último hombre*.

«¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?» – así pregunta el último hombre, y parpadea [...].

39 S. ŽIŽEK, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, 133-134. Las ideas sobre el hombre consumidor de nada y los productos vacíos de realidad, se las debemos a este interesantísimo filósofo y crítico social esloveno. Las mayúsculas son del original.

La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón [...].

¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales⁴⁰.

Los calificativos que aplica al último hombre son semejantes a los que hemos analizado para el hombre postmoderno, un hombre sin *estrella, amor, creación y anhelo*, es decir, sin metas, sentimientos, potencia y arrojo, un hombre vacío de sustancialidad y lleno de nada; un ser que se ha consumido consumiendo su entorno: el *homo consumptor* que acaba con la historia, "*la especie más nociva de hombre*, porque imponen su existencia tanto a costa de la *verdad* como a costa del *futuro*"⁴¹. El hombre postmoderno es el que se impone negando la racionalidad y la historia.

III. DEEP CLASH, EL FINAL DE LA HISTORIA

El tercer y último elemento que vamos analizar es la idea del fin de la historia como progreso y desarrollo uniforme. Este era el tercero de los instrumentos que la modernidad utilizó como herramientas para construir su mundo, un mundo donde los hombres vivirían felices y el paraíso se habría hecho realidad pero sin referencias religiosas. La misma modernidad fue consciente del problema que entrañaba esta idea y la distanció lo más posible, siempre habría metas que conseguir, porque un hombre sin metas queda desprovisto del necesario empuje para seguir vivo, cae en la depresión, la angustia existencial y la neurosis. Algo de esto es lo sucedido en los años sesenta y setenta, los alucinógenos para la juventud y las grandes dosis de barbitúricos para los adultos, fueron consecuencia de la pérdida de sentido inmanente una vez que el trascendente había sido abolido por el mundo moderno. No quedando otra cosa, se hizo necesario *alimentar al alma* con psicótopos –alimentos del alma, literalmente–, para ver si ese alimento le hacía ser algo. Pero era imposible crear lo que no existía y nació así el hombre postmoderno, convenientemente desprovisto de alma. Ya no necesita drogas para crear una ilusión de vida, la vida misma es una ilusión que se consume diariamente en los *media*, en el *fitness* y en la amplia gama de productos debidamente etiquetados para su consumo inocuo. El cuerpo es suficiente, no necesitamos alma, espíritu o cualquier otro sucedáneo, gozamos de lo que día a día consumimos y eso somos.

Este hombre necesita otro concepto de historia muy diferente al hombre moderno. El moderno debía creer que es posible, con esfuerzo, pasión y mucha

40 F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1990, 39.

41 F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2001, 139.

fe, construir un mundo en la tierra que sea bueno, justo y feliz. Debe creer que el mal es sólo consecuencia de una falta de ciencia, que la injusticia es fruto del desconocimiento y la falta de educación, que el futuro aguarda detrás de cada nuevo descubrimiento científico. El hombre postmoderno, sin embargo, debe creer que nada hay más allá de la pantalla –ordenador, televisión, móvil, video-cámara...–, que todo se reduce a lo que percibe y procesa según el *software* que descarga de los *media* constantemente. Las *actualizaciones* de lo que debe ser creído, sentido, poseído y consumido están a cualquier hora del día en los *spots* publicitarios y en los programas que nos dicen cómo es *la vida misma*.

El progreso de la historia es una de esos *software* desechados. Esas ideas han producido mucho dolor, sufrimiento e ineficiencias en la producción y el consumo. Nada de bueno se ha obtenido, ni los fascistas, ni los comunistas, ni los utópicos han conseguido nada que no sea guerras, pogroms o gulags. Por tanto, el hombre postmoderno, *cool*, consumidor y consumidor del mundo, debe dejar esas supersticiones históricas, abandonar las utopías que pretenden crear un paraíso en la tierra. No hay ideología ni proyecto que movilice al hombre postmoderno, como nos refiere un autor muy *postmoderno*:

“[...] ninguna ideología es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad postmoderna no tiene ni ídolo, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis”⁴².

El *fin* es el fin de todo lo que permita a una sociedad dada modificar su propio destino, tener en sus manos su futuro. Todo ha terminado en el postmodernidad, todo menos el sufrimiento de millones de seres humanos; todo menos las injusticias y las desigualdades; todo menos el expolio humano.

1. EL FIN DE LA HISTORIA

Fukuyama es el ideólogo del neoliberalismo que ha puesto de moda el concepto *fin de la historia*, aunque él, en un principio cautamente, lo puso entre interrogantes⁴³. En un alarde de triunfalismo, Francis Fukuyama se atrevió a asegurar que la victoria del liberalismo frente al comunismo significaba, ni más ni menos, que el “final de la Historia”. El artículo que hizo famosa su tesis aún contenía una dosis de duda, expresada en forma de signos de interrogación: “¿El Final de la Historia?”, *The National Interest*, verano de 1989. Sin

42 G. LIPOVETSKY, “La era”, o. c., 9-10.

43 F. FUKUYAMA, “¿El fin de la historia?”, en *Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales*, 1 (1990), 3-12.

embargo, algunos meses después Fukuyama suprimía los interrogantes y lo daba por un hecho consumado e irreversible: su libro *The End of History and the last man* aparecía en 1992⁴⁴.

Si resumimos sus tesis tenemos en primer lugar que la idea del fin de la historia no es original. Su más grande difusor conocido fue Karl Marx, que pensaba que la dirección del desarrollo histórico contenía una intencionalidad determinada por la interacción de fuerzas materiales, y llegaría a término sólo cuando se alcanzase la utopía comunista que finalmente resolvería todas las anteriores contradicciones. Pero el concepto de historia como proceso dialéctico con un comienzo, una etapa intermedia y un final, lo tomó prestado Marx de su gran predecesor alemán, Hegel.

Segunda tesis: al observar el flujo de los acontecimientos vemos que algo muy fundamental ha sucedido en la historia del mundo, un proceso está en movimiento, un proceso que da coherencia y orden. El siglo veinte presencié cómo el mundo desarrollado descendía hasta un paroxismo de violencia ideológica, cuando el liberalismo batallaba, primero, con los remanentes del absolutismo, luego, con el bolchevismo y el fascismo, y, finalmente, con un marxismo actualizado que amenazaba conducir al apocalipsis definitivo de la guerra nuclear. Pero el siglo que comenzó lleno de confianza en el triunfo que al final obtendría la democracia liberal occidental parece, al concluir, volver en un círculo a su punto de origen: "no a un «fin de la ideología» o a una convergencia entre capitalismo y socialismo, como se predijo antes, sino a la impertérrita victoria del liberalismo económico y político"⁴⁵.

La tercera tesis: el triunfo de Occidente, de la "idea occidental", es evidente, en primer lugar, en el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental. Este fenómeno se extiende más allá de la alta política, y puede observarse también en la propagación inevitable de la cultura de consumo occidental. Lo que podríamos estar presenciando no sólo es el fin de la guerra fría, o la culminación de un período específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano. El liberalismo ha triunfado fundamentalmente en la esfera de las ideas y de la conciencia, y su victoria todavía es incompleta en el mundo real o material.

El liberalismo ha tenido dos importantes desafíos: el fascismo y el comunismo. El primero, percibió la debilidad política, el materialismo, la anemia y la falta de sentido de comunidad de Occidente como contradicciones fundamenta-

44 F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

45 Cf. F. FUKUYAMA, "¿El fin de la historia?", *o. c.*

les de las sociedades liberales, que sólo podrían resolverse con un Estado fuerte que forjara un nuevo “pueblo” sobre la base del exclusivismo nacional. El fascismo fue destruido como ideología viviente por la segunda guerra mundial. El desafío ideológico de la otra gran alternativa al liberalismo, el comunismo, fue mucho más serio. Marx afirmó que la sociedad liberal contenía una contradicción fundamental que no podía resolverse dentro de su contexto, la que había entre el capital y el trabajo; y esta contradicción ha constituido desde entonces la principal acusación contra el liberalismo. Pero, sin duda, el problema de clase ha sido en realidad resuelto con éxito en Occidente.

Una vez que no hay alternativas ideológicas al liberalismo, se plantean dos posibilidades: la de religión y la del nacionalismo. El surgimiento en los últimos años del fundamentalismo religioso en las tradiciones Cristiana, Judía y Musulmana ha permitido pensar que el renacimiento de la religión confirma, en cierto modo, una gran insatisfacción con la impersonalidad y vacuidad espiritual de las sociedades consumistas liberales. El propio liberalismo moderno fue históricamente consecuencia de la debilidad de sociedades de base religiosa, las que no pudiendo llegar a un acuerdo sobre la naturaleza de la buena vida, fueron incapaces de proveer siquiera las mínimas precondiciones de paz y estabilidad. La otra “contradicción” mayor potencialmente insoluble en el liberalismo es la que plantean el nacionalismo y otras formas de conciencia racial y étnica. El nacionalismo ha sido históricamente una amenaza para el liberalismo en Alemania, y lo continúa siendo en algunos lugares aislados de la Europa “poshistórica”, como Irlanda del Norte. Pero no está claro que el nacionalismo represente una contradicción irreconciliable en el corazón del liberalismo.

La cuarta tesis: el Estado que emerge al final de la historia es liberal en la medida que reconoce y protege, a través de un sistema de leyes, el derecho universal del hombre a la libertad, y democrático en tanto existe sólo con el consentimiento de los gobernados. Es el Estado que ha acabado con el conflicto que caracterizaba la historia humana, basada en la existencia de “contradicciones”: la búsqueda de reconocimiento mutuo del hombre primitivo, la dialéctica del amo y el esclavo, la transformación y el dominio de la naturaleza, la lucha por el reconocimiento universal de los derechos y la dicotomía entre proletario y capitalista. Pero en el Estado homogéneo universal, todas las anteriores contradicciones se resuelven y todas las necesidades humanas se satisfacen.

Como colofón a estas cuatro tesis que hemos extractado del texto de Fukuyama, situamos nosotros su conclusión:

“El fin de la historia será un momento muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable

resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores. En el período poshistórico no habrá arte ni filosofía, sólo la perpetua conservación del museo de la historia humana. Lo que siento dentro de mí, y que veo en otros alrededor mío, es una fuerte nostalgia de la época en que existía la historia. Dicha nostalgia, en verdad, va a seguir alentando por algún tiempo la competencia y el conflicto, aun en el mundo poshistórico. Aunque reconozco su inevitabilidad, tengo los sentimientos más ambivalentes por la civilización que se ha creado en Europa a partir de 1945, con sus descendientes en el Atlántico Norte y en Asia. Tal vez esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento al final de la historia servirá para que la historia nuevamente se ponga en marcha"⁴⁶.

Fukuyama se *lamenta* del fin que advendrá tras la muerte de la historia. En un tono que nos parece excesivamente irónico, predice el nacimiento de un mundo poshistórico que tiene justo las características inversas del mundo propugnado por la modernidad en boca de Hegel. Será un mundo donde no haya ningún tipo de manifestación artística ni filosofía, un mundo regido por la ciega técnica de reproducción del consumo; un mundo absolutamente calculado y sofisticado donde todo se reduce al consumo de los productos ofrecidos por los *media*. La nostalgia que supuestamente le invade de los tiempos *históricos*, se ve, rápidamente postergada por la perspectiva de la consumación final de la historia. El hombre del fin de la historia, trayendo el ascua a nuestra sardina, es el *consumptor*, el consumidor absoluto de todo, de sí mismo y de la historia. Veamos cómo esto mismo lo reconoce el *gran ideólogo del fin*.

2. EL FIN DE LA VIDA

Lejos de rectificar, en un artículo⁴⁷ publicado con ocasión de los diez años de su famoso *fin de la historia*, prefiere *sostenella y no enmendalla*. Según este autor, ni el hecho irrefutable de que la historia no ha acabado, ni tampoco que sí hay alternativas reales, como nosotros mismos plantearemos en otra ocasión, le hacen retirar su posición. Al contrario, a todos aquellos que criticaron su tesis les dice:

“Para ellos, expondré mi balance final: nada de lo que ha sucedido en la política o la economía mundiales en los últimos diez años contradice, en mi opinión, la

46 Cf. *Ib.*

47 F. FUKUYAMA, “Pensando sobre el fin de la historia diez años después”, en *El País*, 17 de Junio de 1999.

conclusión de que la democracia liberal y la economía de mercado son las únicas alternativas viables para la sociedad actual⁷⁴⁸.

A estos pensadores del sistema, aunque se les resucite un muerto no creen. Por mucho que la injusticia global se amplíe y que los excluidos del sistema vayan en aumento, siguen argumentando que es por falta de ampliación del neoliberalismo. La misma cantinela que los ministros de economía, cuando la economía va mal nos dicen que hay que desreglar los mercados, abaratar los despidos y flexibilizar el mercado laboral. Y tendemos a pensar que somos tontos o se creen que lo somos, porque no vemos la relación entre crear empleo y abaratar el despido. A Fukuyama le sucede lo mismo, si hay exclusión es porque el sistema neoliberal aún no es perfecto, cuando lo sea, no habrá exclusión y se llegará al fin de la historia, que de hecho ya ha llegado porque no hay otra alternativa: es el cierre del discurso y el totalitarismo del pensamiento único. Por ello, no dará su brazo a torcer, la historia debe concluir con el sistema globalizado actual en el que algunos se enriquecen a costa de muchos y justifican este estado de cosas mediante la misma razón que siempre lo ha hecho. Nosotros somos los mejores y por ello debemos someter al resto de naciones y pueblos. *Democracia liberal y libre mercado*, son los dos ídolos postmodernos que subyacen a la nueva religión del hombre poshumano que nos propone Fukuyama y con él todo el pensamiento neoliberal, por ello se reafirma:

“Yo creo que en el fondo sígo teniendo razón. La modernidad es un poderoso tren de mercancías que no descarrilará por los acontecimientos recientes, por muy dolorosos y sin precedentes que hayan sido. La democracia y los mercados libres seguirán expandiéndose a lo largo del tiempo como los principios dominantes de la organización en gran parte del mundo. [...] Siempre he creído que la modernidad tiene una base cultural. La democracia liberal y el libre mercado no funcionan en todo tiempo y en todo lugar. Donde mejor funcionan es en sociedades con ciertos valores cuyos orígenes pueden no ser enteramente racionales⁷⁴⁹.

El proyecto moderno a nivel económico e ideológico está esperando ser concluido en la globalización postmoderna. El problema reside en las limitaciones biológicas no en las culturales o sociales, el ser humano, cree Fukuyama, ha

48 *Ib.*

49 *Ib.* En la estela de Fukuyama, otros ideólogos del neoliberalismo imperante siguen haciéndose la misma pregunta y contestándola de forma positiva. Alain Minc, en el año 2000 seguía reflexionando de esta guisa: “En el plano ideológico: si sólo existe un modelo aplastante, el fin de la historia, tantas veces anunciado, ¿será posible esta vez?”. Cf. A. MINC, *www.capitalismo.net*, Barcelona, Paidós, 2001, 201. Creemos que esta vez tampoco va a ser posible, la realidad es así de tozuda, por mucho que se empeñen estos “fukuyameros”. Por cierto, se anuncia segunda edición de *El fin de la historia y el último hombre* con un epílogo del autor en el que reincide en sus erróneas profecías, ya veremos, cf. F. FUKUYAMA, “Después de «el fin de la historia»”, en *El País*, Domingo 18 de Junio de 2006.

sido domesticado hasta el punto de que las trabas son de base natural, la biología es la responsable de que no haya acabado realmente la historia:

“El principal defecto de *¿El final de la historia?* se encuentra en el hecho de que la ciencia puede no tener fin, pues rige el proceso histórico, y estamos en la cúspide de una nueva explosión de innovaciones tecnológicas en las ciencias de la vida y en la biotecnología. El periodo transcurrido desde la Revolución Francesa ha sido testigo de diferentes doctrinas que esperaban superar los límites de la naturaleza humana mediante la creación de un nuevo tipo de ser humano, que no estuviera sometido a los prejuicios y limitaciones del pasado”⁵⁰.

El hombre postmoderno es el deseado por la globalización del capital durante siglos. Las distintas revoluciones pretendieron superar las limitaciones naturales y sucumbieron, pero hoy el hombre ha sido sometido, en él ya no hay prejuicios ni limitaciones para dedicarse al consumo masivo y olvidarse de toda ideología o utopía que le distraiga de lo esencial: el consumo.

Hoy la ciencia ha abierto el camino para que podamos hacer al hombre a imagen y semejanza de una nueva sociedad. Será el verdadero hombre del fin de la historia, será el hombre del fin y el fin del hombre. Estamos, según estos profetas neoliberales ante la *nueva historia poshumana*:

“El carácter abierto de las actuales ciencias naturales indica que la biotecnología nos aportará en las dos generaciones próximas las herramientas que nos van a permitir alcanzar lo que no consiguieron los ingenieros sociales del pasado. En ese punto, habremos concluido definitivamente la historia humana porque habremos abolido los seres humanos como tales. Y entonces comenzará una nueva historia poshumana”⁵¹.

“Habremos abolido los seres humanos como tales”, se puede decir más alto pero no más claro. La intención reside en la abolición de los seres humanos concretos, convertidos en meros objetos de consumo que se amoldan y se programan según las necesidades de los mercados. En ese mismo instante anhelado por todos los neoliberales, habrá concluido la historia y estaremos ante la nueva historia *poshumana*. No sé como decirlo de modo que pueda entenderse mi asombro, pero ante esta claridad en la exposición de su ideario no tengo palabras. ¿Qué puede ser una historia poshumana sino una existencia sin verdaderos hombres? Si hemos eliminado de los seres humanos su libertad de elección y su responsabilidad ante las elecciones, nada queda que pueda llamarse propiamente humano, a lo sumo serán, o seremos, *tamagochis*, unas maquinitas que tienen apariencia de vida pero que se reducen a ser meros programas informáticos.

50 *Ib.*

51 *Ib.*

3. LA VIOLENCIA REDENTORA

La tesis del fin de la historia ha dado como consecuencia el fin de la vida humana como la conocemos y el nacimiento del hombre poshumano, que todavía no sabemos qué querrá decir esto en las mentes privilegiadas de los ideólogos del sistema. Ante la imposibilidad de utilizar esta tesis de forma plena en la actualidad, hubo necesidad de que naciera otra alternativa mientras se podía llegar biológicamente al fin de la historia. La teoría de Samuel P. Huntington, *el choque de civilizaciones*⁵², venía a suplir el ínterin. Mientras no es posible acabar con el hombre, hagámosle luchar en una lucha sin fin y sin cuartel, enfrentando a culturas, religiones y civilizaciones.

Las tesis de Huntington son relativamente bien conocidas y se resumen en la afirmación de que el siglo XXI será el del “choque entre civilizaciones”. Huntington diseña un mundo compuesto por ocho grandes civilizaciones, a saber, la occidental o euro-norteamericana, la europeo-oriental o eslava, la islámica, la confuciana, la budista, la japonesa, la latinoamericana y la africana. Estas ocho grandes civilizaciones actuarían a manera de gigantescas “placas tectónicas” que chocaran entre sí, dando lugar a una serie de conflictos que constituirían la esencia del siglo XXI.

A la teoría del señor Huntington se le podrían oponer un sinfín de consideraciones. Para empezar, las civilizaciones en que divide a la humanidad son bastante caprichosas y resultan más inteligibles para un conocedor de los objetivos estratégicos norteamericanos que para un sesudo especialista en Historia de las Culturas. Por ejemplo, llama la atención que se individualice como una de las grandes ocho civilizaciones del mundo a la japonesa, rechazando el incluirla en la confuciana o en la budista, lo que sería mucho más lógico desde el punto de vista de la Historia Cultural. La razón para esto no es otra que la percepción de Japón como gran amenaza para los EE.UU. Huntington estima que uno de los objetivos primordiales de los EE.UU. era mantenerse como primera potencia mundial, lo que en la próxima década significa hacer frente al desafío económico japonés. Está obsesionado con Japón por las mismas razones que una vez estuvo obsesionado con la Unión Soviética: ve a aquel país como una gran amenaza para su primacía en un campo crucial del poder. Sólo a partir de esta percepción estratégica del peligro japonés cabe individualizar a Japón como una cultura individual entre las ocho grandes civilizaciones del mundo. Lo que pretende el autor es justificar la hegemonía de Occidente sobre el resto del mundo. Es evidente que las civilizaciones han sido divididas en fun-

52 S. P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

ción de los intereses de occidente y no en función cultural o de civilizaciones. Como el niño pequeño que le duelen los dientes y se le pide que se dibuje a sí mismo; lo hace exagerando la boca o la cara para remarcar su dolor.

El choque de las civilizaciones no es entre todas ellas a la vez sino que se da entre Occidente y el resto:

“[...] en el plano macro o global de la política mundial, el choque fundamental de civilizaciones se da entre Occidente y las demás”⁵³.

No hay un verdadero choque entre las civilizaciones, sino entre Occidente y el resto del mundo, quizá porque Occidente, como quedó bien claro en la exposición de su nacimiento y la posterior divinización de su idea, se ha construido sobre la base de la negación del resto de culturas, religiones y civilizaciones, de ahí que puedan entenderse las civilizaciones como tribus a escala planetaria⁵⁴. La lucha entre ellas sería una lucha entre bárbaros salvajes en la que Occidente sigue conservando su antigua misión civilizatoria:

“Occidente, y particularmente los Estados Unidos, que siempre han sido una nación misionera, cree que los pueblos no occidentales deben comprometerse con los valores occidentales de democracia, mercados libres, gobierno limitado, derechos humanos, individualismo, imperio de la ley, y deben incorporar dichos valores en sus instituciones”⁵⁵.

Para llevar a cabo esta misión –mientras no se acaba la historia, recordemos–, Occidente debe utilizar los medios adecuados, medios que no deben escatimar recursos para que la historia llegue al anhelado fin en la economía liberal y la democracia formal. El choque vendrá determinado por la resistencia que van a oponer a la civilización capitalista, las otras civilizaciones que poseen modelos diferentes y, a veces, alternativos. De hecho, este es el verdadero problema de Huntington, el auge de alternativas a la hegemonía estadounidense. Los conflictos económicos se convierten en culturales como instrumento ideológico para justificar todas las guerras que haga falta, y no hablamos de oídas, por desgracia. Huntington lo expone de manera meridianamente clara:

“Sin embargo, durante las décadas venideras, el crecimiento económico asiático tendrá efectos profundamente desestabilizadores en el orden internacional, dominado por Occidente; además, si el desarrollo de China continúa, provocará un importante desplazamiento de poder entre las civilizaciones. Además, para entonces la India podría estar en medio de un rápido desarrollo económico y emerger como un actor influyente en los asuntos mundiales. Mientras tanto el

53 *Ib.*, 250.

54 “Las civilizaciones son las últimas tribus humanas y el choque de civilizaciones es un conflicto tribal a escala planetaria”, *Ib.*, 201.

55 *Ib.*, 175.

crecimiento demográfico musulmán será una fuerza desestabilizadora tanto para las sociedades musulmanas como para sus vecinas. Las altas cifras de gente joven con estudios secundarios continuarán impulsando el Resurgimiento islámico y promoverá la militancia, militarismo y emigración musulmanas. Por consiguiente, las décadas venideras verán el continuo resurgimiento de un poder y una cultura no occidentales y el choque de pueblos de civilizaciones no occidentales con Occidente y entre sí⁵⁶.

Habría que preguntar al señor Huntington por qué se empeña en decir “civilizaciones” cuando quiere decir “economías”. Son las economías lo que importa a este estrategia ideológico, no son las culturas; es el poder, la influencia, el desarrollo, lo que interesa, no la cultura. Hasta se pueden permitir un *multiculturalismo* tipo McDonald’s: cada cual puede tener sus peculiaridades, pero todos comemos la misma basura⁵⁷. Todo puede ser cambiado con el fin de que todo siga igual, es decir, la superestructura puede ser modificada mientras la infraestructura permanezca invariable, mientras los mismos se apropien de los beneficios.

Sería necesario leer a Fukuyama y a Huntington conjuntamente, es la única manera de entenderlos a ambos. Fukuyama es el profeta de la vida poshumana futura; Huntington el que anuncia los trabajos que deben realizarse en la actualidad para conseguir el anhelado fin. Son complementarios antes que antagónicos. Incluso sus tesis respectivas pueden ser leídas como una sola: *el choque de civilizaciones es la política del fin de la historia*⁵⁸. Esto puede ser entendido de dos maneras, la primera como la intención calculada de provocar ese fin de la historia que Fukuyama profetiza a través de una política concienzuda de enfrentamiento de civilizaciones; la otra, como la profecía creíble del verdadero fin de la historia en el planeta como consecuencia del imparable y premeditado choque de las civilizaciones. Occidente y su misión civilizatoria quieren redimir al mundo mediante la violencia del fin de la historia: la *violencia redentora*.

IV. MÁS ALLÁ DE LA (POST)MODERNIDAD

Es necesario que haya salidas a esta situación postmoderna, no podemos quedarnos estancados en este tétrico panorama que nos dibujan los ideólogos

⁵⁶ *Ib.*, 116.

⁵⁷ Hace unos años, los informativos emitieron la noticia de que McDonald’s había tenido que dejar de elaborar sus hamburguesas en la India con carne de vaca. Los puristas hindúes habían protestado acaloradamente por lo que consideraban un atropello a sus creencias. Inmediatamente, McDonald’s dejó de utilizar esa carne y creó las hamburguesas puramente hindúes. Todos contentos, la globalización ha vencido, cualquier ser humano puede comer en los establecimientos McDonald’s sin dejar de pertenecer a su religión.

⁵⁸ Cf. S. ŽIŽEK, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Trotta, 2006, 149-151.

de la globalización postmoderna. Habrá que plantear alternativas a una situación inhumana e inmoral que no soporta la más mínima justificación. Hay que repensar la postmodernidad o, dando un giro a lo que planteaba Lyotard, *re-escribir* la postmodernidad. En este proyecto hay algunas propuestas en las que han nacido términos que aglutinan algunas alternativas. Los términos "transmodernidad" y "meta-modernidad" pretenden aglutinar dos propuestas heterogéneas desde dos perspectivas diferentes, pero ambas nacidas en el ámbito hispánico y latinoamericano con la intención de sobrepasar los estrechos cauces por donde discurre el pensamiento *continental* y de las *islas* a un lado y al otro del Canal de la Mancha y del océano Atlántico. Veamos ambas como colofón a este análisis de la postmodernidad y a la vez como antesala a las propuestas alternativas a la globalización y a la exclusión postmoderna que deberemos acometer en otro lugar.

1. HACIA LA TRANSMODERNIDAD

Este término se lo debemos a la catedrática de filosofía Rosa M^a Rodríguez Magda quien, ya en 1989⁵⁹ hacía uso de este término para referirse a los tiempos postmodernos pero desde una perspectiva distinta, incluso opuesta, a la postmodernidad. Su propuesta nace de una clara preocupación por los valores modernos de racionalidad, sujeto histórico y proyecto de progreso, pero desde una imagen más débil de la modernidad. Digamos que intenta salvar lo salvable de la modernidad tras la demolición postmoderna de sus valores más importantes. Reconoce que la modernidad se excedió en sus propósitos y que no supo cumplir con sus compromisos, pero entiende que la postmodernidad no ha dado ninguna respuesta al problema del hombre, el mundo y la sociedad, únicamente se ha dedicado a destruir esos cimientos modernos; ahí estamos con esta autora.

Según Rodríguez Magda, la transmodernidad prolonga y continúa la modernidad pero trascendiéndola. Supone el retorno de algunas ideas clave de la misma pero es un retorno distante, irónico, "es la copia, la pervivencia de una modernidad débil, rebajada, *lighth*"⁶⁰. Este es el elemento que recupera de la postmodernidad pero sin su inocente rupturismo, es proponer, frente a la postmodernidad, los valores como frenos o como fábulas, de modo que sirvan para reconducir a la humanidad por una senda verdaderamente humana, pero

59 R. M^a RODRÍGUEZ MAGDA, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1989.

60 *Ib.*, 141.

sin ninguna intención metafísica u ontoteológica; de lo contrario caemos en el inhumanismo o en el posthumanismo que predica la postmodernidad.

Si el “post” de postmodernidad sugiere fin de época, fin de siglo, fin del pensamiento, el “trans” de transmodernidad, nos habla de los sentidos implícitos en el prefijo: transformación, dinamismo, atravesamiento. Estamos ante algo dinámico y que no quiere estancarse en nada sino pasar, en último término, trascender, más sin trascendencia.

En tanto que transformación, el término hace referencia a un dinamismo más allá del estatismo de las esencias. Niega una óptica privilegiada y se orienta hacia un constante trasiego de flujos, sea en el ámbito científico o en el social, donde apunta a una coexistencia de tendencias heterogéneas, convivencia de *multicronías* y la ruptura de la historia como proceso unitario, por ello, concluye esta autora:

“Histórica y socialmente nos hallamos, pues, en una *multicronía*. El pluralismo, la complejidad y la hibridación serían sus características”⁶¹.

En cuanto a la trascendencia a la que nos remite el término transmodernidad, hay que situarla en la necesidad que plantea la secularización de la razón y su posterior debilitamiento de salir urgentemente del relativismo buscando una nueva síntesis, unidad y totalidad, y esto entendido en el sentido de retomar un pensamiento fuerte o incluso una religiosidad o ligazón con lo sagrado. La postmodernidad había dado muy rápidamente por difunta la sacralidad del ser humano y sus ansias de trascendencia, de ahí que un proyecto transmoderno deba recuperar esta dimensión extirpada del hombre como una necesidad vital.

La transmodernidad es presentada por esta autora como un nuevo paradigma que se mueve en seis niveles y en los que aporta una novedad de la que la postmodernidad está necesitada. Los niveles son⁶²:

Gnoseológico: La realidad es más amplia que lo materialmente existente, el mundo de la red ha sustituido a la realidad por la imagen digitalizada. Lo verdaderamente real se encuentra en los paquetes de bits y no de átomos. El pensamiento de la verdad como adecuación entre la cosa y el pensamiento es un anacronismo, nace el cosmos virtual.

Metafísico: El pensamiento postmetafísico ha dejado su impronta fuertemente, ya no puede hablarse del ser aristotélico, como el *to ti en einai*, sino del ser que es *lo que será*, como la figura bíblica de Dios. El hombre es también *lo que será*, es un ser haciéndose progresivamente, nunca dado de forma defi-

61 R. M^a RODRÍGUEZ MAGDA, *Transmodernidad*, Barcelona, 2004, Anthropos, 17.

62 Cf. *Ib.*, 18-21.

nitiva. El ser es un encuentro trabajado, el resultado de su determinación de escapar a la nada.

Ético-político: La ausencia de una metafísica *fuerte* no impide una determinación social normatizada. La autonomía supone la capacidad del hombre de otorgarse normas y extenderlas a todo el cuerpo social. La misma ausencia metafísica ontoteológica supone la pérdida de la hegemonía social de clase o de poderes fácticos. El acuerdo público y el consenso son la base de un orden democrático real. Las normas han de ser prácticas con un ideal regulativo de tipo kantiano donde rigen la justicia, igualdad y respeto por los derechos humanos. La trasmodernidad no es inanidad política.

Subjetivo: El ser humano concreto carece de una dimensión de inmortalidad, pero su misma indeterminación le otorga la capacidad de hacerse, construirse en su acción. Somos sujetos preformativos que nos hacemos en nuestras relaciones, deseos y afectos, seres en acto nunca concluidos.

Estético: Hay que superar el minimalismo actual, sacar el arte de los museos y convertir al artista en su propio objeto artístico; convertir la obra en acción, lo material en virtual. Es necesario cubrir el vacío abierto a la existencia humana con lo estético.

Sacro: El vacío creado alrededor del hombre, le lleva al desamparo. La ausencia de sentido, la nada como horizonte, la pequeñez en la infinitud, son las experiencias radicales a las que nos aboca el fin de los meta-relatos. La transcendencia inmanente que se propone no es una vuelta a lo sagrado como raíz esencialista y verdadero sentido recobrado, sino una sacralidad estética que asume el misterio de la ausencia. "Para ello el individuo necesita retomar el origen ancestral de sus mitos, recrear la ritualidad, en la que él, oficiante, es a la vez que creador, depositario del secreto de la ausencia"⁶³.

Esta propuesta pretende salir del *marasmo postmoderno* retornando a una modernidad conscientemente debilitada, capaz de reconocer la ausencia originaria del sentido del mundo y del hombre sin intentar imponer una metafísica presencial. El intento es laudable y, como cristianos *postmodernos*, nos sentimos cercanos al intento, pero deja algunos cabos sueltos. El primero se refiere a la sacralidad, según esta autora la sacralidad sería una estética que pretende crear como una red que sujete al hombre para no caer al vacío de su nihilismo. De esta manera se vuelve, no a la mejor tradición, que es la cristiana en cuanto una crítica radical de la mitología, sino a la misma mítica concepción del mundo que vio nacer la superstición y el oscurantismo. Mantenerse en una simple estética, aunque no es poco, no recupera la dimensión redentora de lo

63 *Ib.*, 21.

sagrado en su nivel anamnético, es decir, en su capacidad de recobrar el pasado y proyectarlo hacia el futuro de forma creciente y positiva –no está lejos de esto la Eucaristía–.

El segundo cabo suelto es el de las víctimas. Las víctimas de la historia moderna y de la no-historia postmoderna. Probablemente piensen algunos que negando la historia se niegan sus consecuencias, pero la realidad es tozuda, y las víctimas siguen ahí exigiendo justicia. La justicia de las víctimas no puede hacerse mediante un borrón y cuenta nueva y nos olvidamos de todo. No, la postmodernidad ha nacido como un recurso amnésico de la modernidad para olvidar sus víctimas. Recuperar la modernidad frente a la postmodernidad, debe conllevar el pago de la deuda histórica de aquella. Sin condonación de la deuda no puede haber reconciliación con la historia, sea unicrónica o multicrónica. Para volver al carrusel de la historia, la (trans)modernidad, debe sacar el correspondiente ticket y arrostrar sus consecuencias. No hay otra manera.

Estos dos cabos sueltos son tan importantes que ponen entre corchetes –o grilletos– el proyecto transmoderno. No puede heredarse la hacienda familiar sin asumir las hipotecas. Las víctimas y lo sagrado son las dos hipotecas que la modernidad no ha levantado y que la postmodernidad pretendía olvidar, pero el olvido le supuso su muerte; era un gigante con pies de barro. El otro de los dos proyectos que decíamos, intenta levantar la hipoteca que grava sobre la modernidad y reconstruir sobre aquellos pilares, aunque con mucha humildad, esta es la propuesta de la meta-modernidad.

2. LA META-MODERNIDAD

El término y su carga conceptual se la debemos a la reflexión de Mariano Moreno Villa sobre la filosofía de Enrique Dussel. Como creyente intenta dar respuesta a las dos problemáticas que la transmodernidad ha dejado sin amortizar. Las víctimas de la historia producidas, ante todo, por la modernidad occidental, y la realidad de lo sagrado como una mediación humanizadora del hombre, serán las dos principales preocupaciones de esta reflexión que se llama a sí misma *filosofía personalista de la liberación*⁶⁴. En sus fuentes están tanto los filósofos latinoamericanos de la liberación como la filosofía personalista europea, de ambos viene su núcleo creyente y su vinculación filosófica. Desde aquí, Moreno Villa intenta, según entendemos, una reescritura de la postmoder-

64 M. MORENO VILLA, *Filosofía personalista de la liberación*, Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía, 1993. Se trata de la Tesis presentada en el Departamento de “Filosofía y Lógica” de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, para la obtención del grado de Doctor en Filosofía, siendo el director de la misma el Dr. D. Jesús García López.

nidad. Pretende recuperar lo más válido del truncado proyecto moderno, siendo a la vez muy conscientemente crítico de sus limitaciones.

El proyecto nace de una toma en consideración de los logros de la filosofía de la liberación, ésta describe una situación del mundo y la cultura presentes desde unas consideraciones distintas a las usuales en la concepción de los postmodernos europeos y norteamericanos. La sola presencia de las enormes masas de personas pobres, la mayoría de la actual humanidad, muestra la cara escondida de la modernidad, el *reverso del ser* moderno y del proyecto de la ilustración y su utopía de la libertad, igualdad y fraternidad entre los hombres. La razón ilustrada, que parte de la propia autoconstitución mediante el *ego cogito*, no ha tenido ojos para ver el rostro del Otro, la otra cultura distinta, los pueblos diferentes, ni para ver en el Otro a un hermano. La Europa ilustrada moderna, que se inicia en 1492, se extendió imperialmente a costa de los otros pueblos con una lógica de la conquista y de la negación de la libertad de los otros: *ego conquiro*.

La propuesta meta-moderna, no puede ser una propuesta postmoderna en el sentido de sus principales representadas (Lyotard, Vattimo), pero tampoco es antimoderna, como pretenden los neoconservadores, aunque sí se adhiere a las críticas legítimas de la modernidad. Tampoco se incardina en el proyecto habermasiano que postula una conclusión cabal de la modernidad, eso sería lo mismo que caer otra vez en la dependencia de occidente del resto de pueblos sometidos. Esta propuesta debe aportar algo nuevo, debe pensar desde el reverso del ser y de la historia; debe constituirse en la propuesta de los explotados, dominados y silenciados, de ahí que la propuesta que ofrecemos sea:

“[...] una filosofía de la «meta-modernidad», indicando que está «más allá» (*metá*) de la modernidad, no sólo en un sentido geográfico, ni cronológico, sino en tanto que denota su reverso, la otra cara, sufriente, de la modernidad”⁶⁵.

La meta-modernidad se nos presenta como la alternativa necesaria a la construcción moderna de un mundo de opresión e injusticia, nacido de la modernidad y concluido con la postmodernidad. Por ello, es necesario salir tanto de una como de otra, pero recuperando los valores básicos que la modernidad sólo había aplicado a unos pocos.

Lo que puede ser asumido de la postmodernidad es que la razón emancipadora burguesa y liberal ha desembocado en la reificación (Weber) y la alienación (Marx), y una vez que la misma crítica marxista al capitalismo ha dado como resultado histórico la alienación de la persona en la totalidad colectivista,

65 M. MORENO VILLA, *Cuando ganar es perder. Reflexión ética sobre el neoliberalismo*, Salamanca, Acción Cultural Cristiana, 1997, 197.

la idea de una racionalidad central de la historia y su concepción del mundo unitaria, ha explotado en una multiplicidad de racionalidades “locales”, abriéndose la puerta a la Exterioridad y la Alteridad.

La meta-modernidad quiere romper la uniformidad de una razón opresora o su uso opresor. Esta razón ha sido, sistemáticamente utilizada para el enriquecimiento de unos a costa de la mayoría de la población mundial, “una razón que es utilizada para dar culto a Mammón, al dinero endiosado, al dios Molok, devorador de niños”⁶⁶. Frente a esto, se exige el reconocimiento de la igualdad alterativa y solidaria; frente a una razón hegemónica, una razón desde el corazón de los oprimidos y “bárbaros”; frente a la hegemonía de la “sacro-santa” libertad individual, la comunión de la fraternidad humana; frente a la imposición del único logos occidental, la afirmación de la pluralidad de logos concretos y locales.

Se hace necesario afirmar una razón de los excluidos y marginados en la sociedad global postmoderna. Será imposible un verdadero cambio si no damos la palabra y la acción a aquellos a los que ha sido negada durante siglos. Aquellos que han vivido en la noche de la historia y su derecho ha sido negado, ocultado y masacrado, ellos son los que ahora nos pueden aportar el corazón que la postmodernidad ha perdido en la voracidad de su consumo suicida.

CONCLUSIÓN

La postmodernidad nace como un intento de eliminar los instrumentos que en la modernidad habían elevado a algunos a la posesión y dominio del mundo entonces conocido. La postmodernidad será la misma modernidad en la que los pilares han sido tambaleados y derruidos con el fin de que no fuesen utilizados por las víctimas de la historia para encumbrarse a su cima y trasmutar el orden de explotación y dominio. Era necesario que aquellos instrumentos que, a modo de escala habían sido utilizados para subir a la cima del dominio mundial, fuesen retirados para evitar que otros pudiesen subir. Sujeto, razón absoluta y concepto teleológico de la historia van a ser sistemáticamente *desconstruidos* con el fin de hacer ver ideológicamente su nulidad.

El sujeto como constructor de la realidad será trasmutado en individuo consumidor incapaz de crear algo más que su propio goce irreprimible; es el nacimiento de un nuevo hombre: el *homo consumptor*, el individuo consumidor de su propio consumo, *destructor*, consumidor, de sí mismo y de su entorno. La razón absoluta será *desconstruida* de manera inmisericorde con el fin de que

66 *Ib.*, 199.

no pueda volver a ser utilizada para nada que no sea la reproducción técnica de la sociedad de consumo. La historia será negada, finalizada, borrada, ya no hay ninguna necesidad de generar utopías y alternativas, en el fondo, nada puede cambiar. La tesis del fin de la historia ha dado como consecuencia el fin de la vida humana como la conocemos y el nacimiento del hombre poshumano.

Pero creemos que es necesario que haya salidas a esta situación postmoderna, hay que repensar o *re-escribir* la postmodernidad, de lo contrario, nos veremos sumergidos en un proceso absoluto de suicidio colectivo. De hecho, ya estamos inmersos en un homicidio global que extermina a cien millones de víctimas sacrificadas ante el ara del dios mercado, el Molok que exige sangre humana. Las alternativas deben fluir desde el seno de una racionalidad cordial que se construya a partir de las dimensiones que hacen al ser humano algo más que un *bípedo implume*: una política exodal, una ética samaritana y un amor kenótico, pero esto es otra historia.

NOTAS SOBRE EL MISTERIO DEL MAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

JUAN MANUEL RAMOS BERROSO
Instituto Teológico de Plasencia

RESUMEN

Juan Luis Ruiz de la Peña y Solar (1937-1996) fue un gran teólogo español. Su producción bibliográfica parte de un sincero y crítico diálogo con la cultura contemporánea y está centrada en diversas vertientes de la Antropología Teológica, en especial la Escatología. El objetivo de este artículo es presentar un estudio sistemático de su pensamiento sobre el problema-misterio teológico del mal. Se trata de un buen ejemplo de su hacer teológico: desde los inicios de la filosofía, el hombre se ha escandalizado por la existencia del mal objetivo que hace difícil la imagen del Dios bueno; desde la fe cristiana, empero, la bondad de la creación, la ruptura humana del plan original de Dios a causa del pecado, la encarnación del Hijo de Dios, su pasión, muerte y resurrección, y la esperanza escatológica, constituyen una respuesta coherente y valiosa ante el mal que nos hace sufrir.

Palabras clave: Antropología Teológica, Diálogo Filosofía-Teología, Escatología, Mal, Ruiz de la Peña, Teodicea.

ABSTRACT

Juan Luis Ruiz de la Peña y Solar (1937-1996) was a great Spanish theologian. His bibliographical production divides from a sincere and critical dialogue with contemporary culture and is centered on diverse slopes of the Theological Anthropology, especially the Eschatology. The aim of this article is to present a systematic study of his thought about the theological problem-mystery of the evil. It is about a good example of his to do theologically: since the beginnings of the philosophy, man was been

shocked by existence of the objective evil that makes difficult the images of the good God; from Christian faith, however, the goodness of creation, the break human of the God's original plan because of the sin, the incarnation of the God's Son, his passion, death and resurrection, and the eschatological hope, constitute a coherent and valuable answer before the evil that makes us suffer.

Key words: Dialogue Philosophy-Theology, Eschatology, Evil, Ruiz de la Peña, Theological Anthropology, Theodicy.

Tras la muerte de Juan Luis Ruiz de la Peña y Solar el 27 de septiembre de 1996, tuvimos ocasión de leer y escuchar muchas y razonadas alabanzas de este magnífico teólogo y su obra, de su calidad humana, cristiana y sacerdotal. Basta repasar las revistas y diarios posteriores a la fecha de su entierro para comprobar, en las crónicas realizadas por sus compañeros y amigos, cómo se destacaban su sabiduría, su exposición clara, su pluma ágil, su correcto uso de la lengua española, su coherencia de pensamiento, su sistematización diáfana, su espíritu profundamente creyente en el proceso de su enfermedad... No hace falta añadir nada a ese testimonio unánime¹.

La reflexión que ofrecemos en estas líneas es fundamentalmente un ejercicio de sistematización teológica, con algunos límites y con un doble objetivo: ofrecer una *síntesis* adecuada del pensamiento de Ruiz sobre este problema-misterio teológico y que ésta constituya una *palabra suficiente* para abordar la dramática disputa entre la bondad y la maldad. Los límites de la exposición están marcados no sólo por la obligada opción de un único autor, sino que además no hemos acudido a toda su producción bibliográfica². Igualmente no vamos a evaluar las opciones metodológicas –fundamentalmente dentro de la Antropología Teológica y de la Escatología– y discursivas –por la elección temática y de autores– que Ruiz hace. En ocasiones, como máximo, se explicitarán algunos asuntos que interesan a nuestro discurso en relación a los contenidos de nues-

1 Cf. v. gr. la síntesis reciente de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Prólogo. Ser teólogo: Memoria de Juan Luis Ruiz de la Peña” en J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte, esperanza y salvación*, Madrid, Fundación E. Mounier, 2004, 9-18.

2 A su bibliografía publicada por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL y J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (eds.), *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca, Publicaciones UPSA, 1997, 15-21, podemos añadir, por orden cronológico, estas otras: “Contenidos fundamentales de la salvación cristiana” en *Sal Terrae*, 59 (1971), 197-202; “Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner”, en J. DE SAHAGÚN LUCAS (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1978, 180-201; *La muerte: destino humano y esperanza cristiana*, Madrid, Fundación Santa María, 1983; “Fe en la creación y crisis ecológica” en *Iglesia Viva*, 144 (1985), 29-52; *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1986; “Alma” y “Muerte” en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 56-60 y 802-807; C. DÍAZ Y J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Una fe que crea cultura*, Madrid, Caparrós, 1998; *Muerte, esperanza y salvación*, Madrid, Fundación E. Mounier, 2004.

tra fe. Téngase en cuenta que, desarrollado en todas sus dimensiones, el tema propuesto bien podría constituir materia suficiente para un proyecto de mayor calado, incluida la posibilidad de una tesina de licenciatura o incluso una tesis doctoral en teología dogmática.

Los sucesivos epígrafes de la sistematización que escribimos han surgido del propio contenido de las obras del autor que seguimos con profusión de citas, incluso literales. Así, en un primer momento, abordamos el planteamiento que la *filosofía* nos ofrece, para después considerar cómo la bondad de la *creación* y el pecado del hombre son incompatibles, indagando en qué sentido y con qué contenidos la teología puede hablar de una *justicia original* prelapsaria que solucionara nuestro dilema. La exposición alcanza su punto álgido en el planteamiento con que *Jesús* aborda el mal y las implicaciones que su vivencia conllevan para su *Padre*, nuestro Padre bueno “que hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5,45). Por fin, la consideración de la *consumación escatológica*, cuando Cristo culmine su obra redentora, dará paso a la *conclusión*.

El asunto que afrontamos es, sin duda, uno de los más acuciantes y dramáticos, realmente insoslayable en la sabiduría humana y, desde el punto de vista cristiano, contradictorio con el Evangelio: “Si Dios es todopoderoso y providente, ¿por qué entonces existe el mal?”, “¿por qué Dios permite el mal?”³. En efecto, el creyente es puesto a prueba por su experiencia porque “Dios puede parecer ausente e incapaz de impedir el mal”⁴. De esta manera, ante el mal, el dolor, el sufrimiento en todas sus manifestaciones humanas no cabe una respuesta simple sino que “el conjunto de la fe cristiana constituye la respuesta a esta pregunta”⁵.

En opinión de Ruiz⁶, de entrada el tema suscita una doble perplejidad: en primer lugar el mal no es un concepto unívoco, aunque sí produce la misma experiencia trágica del dolor; en segundo lugar la teología no debe pretender explicarlo abordándolo en exclusiva. Realmente la división tripartita clásica –mal moral, mal físico, mal social– evidencia este carácter multiforme, poliédrico, proteico de un concepto que, en su vivencia concreta, hiere, desgarrar y nos hace sufrir. Ante ello la teología no puede caer en la presunción de su expli-

3 *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, Madrid, Asociación de editores del Catecismo, 2005, 57 y 58; cf. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC-Planeta, 2005, 14; *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Asociación de editores del Catecismo, 1992, 164, 309.

4 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 272, cf. 272-274.

5 *Ib.*, 309, cf. 309-314, 324.

6 Cf. *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, ³1992, 157-159.

cación teórica⁷, sino que debe aportar modestamente su discurso ante el debate multidisciplinar de otras ciencias humanas: filosofía, psicología, sociología, medicina... Específicamente el esfuerzo teológico debe centrarse en cómo armonizar la fe en Dios con la experiencia del mal porque “*lo que aquí se juega es, lisa y llanamente, el ser o no ser de lo religioso*”, porque “el sufrimiento del justo, no sólo le afecta a él; *afecta también –y sobre todo– a la identidad de Dios*”⁸. Ése es el *misterio* que penetramos.

I. EL PUNTO DE VISTA DE LA FILOSOFÍA

Como se ha dicho, históricamente el primer acercamiento al mal es de índole propiamente filosófica porque obedece a una elucubración conceptual: la bondad esencial de Dios es incompatible con la presencia del sufrimiento en la vida del hombre. Desde que la formulara Epicuro la objeción no es nimia: ante la realidad del mal, el Dios que no lo impide quizás pueda y no quiera, o, viceversa, quiera y no pueda hacerlo. La conclusión es terrible: el Ser Supremo, si existe, o no es bueno, o no es todopoderoso. Desde el punto de vista creyente, una primera consideración ante este asunto es de agradecimiento⁹ porque la filosofía, la historia del pensamiento, se ha tomado absolutamente en serio la idea de Dios como *bueno*, rechazando la imagen de un Dios *malo*. Precisamente la *intrínseca bondad divina* asumida por la sabiduría humana es lo que hace imposible su coexistencia con el mal, constituyendo así una aporía que ha de ser investigada.

Según los textos de nuestro teólogo¹⁰ el pensamiento secular, al reaccionar frente al mal, plantea dos respuestas tipo: el mal como antiteodicea –Dios no existe y el mal domina la realidad– y el mal como proteodicea –el mal no queda impune porque Dios se reserva una última palabra–. La primera respuesta es el caso de la mujer de Job: para ella (cf. Jb 2,9), el mal representa la prueba definitiva, el descrédito absoluto de la idea de Dios. Entre la nómina de los seguidores de esta opción se pueden citar a diferentes autores que fueron tímidamente respondidos por Leibniz y su optimismo metafísico del siglo XVIII, pero que terminaron imponiendo en el siglo XX una tesis antiteísta muy radical. La consecuencia última de esta reflexión sobre la coexistencia de Dios y el

7 Unos años después del texto anterior se muestra mucho más radical: “A mi juicio, y por más desconcertante que pueda resultar, no hay respuesta *teórica* al enigma del sufrimiento del inocente”: *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander, Sal Terrae, 1995, 305. Mientras no se diga otra cosa, los subrayados y los paréntesis son de Ruiz y no de quien escribe estas páginas.

8 “Dios Padre y el dolor de los hijos” en *Sal Terrae*, 82 (1994), 621-634, aquí 622 y 627.

9 Cf. *ib.*, 622.

10 Cf. “Teología de la creación”, *o. c.*, 159-166.

mal, al negar al primero, encara la pregunta sobre el sentido de la creación, del cosmos, respondiendo de manera rotundamente nihilista. En palabras de Ruiz: “El mal, en suma, ha puesto en marcha un proceso que comenzó declarando a Dios inexistente y que termina declarando al mundo insensato. El naufragio de la teodicea lo es también de la cosmodicea; de la antiteodicea se transita sin solución de continuidad al antisentido”¹¹.

Sin embargo, la respuesta ante el mal puede ser otra. Ahí está Job: su furor es fruto no del dolor que sufre, sino del silencio de Dios (cf. Jb 23-24; 27,1-12) porque si no fuera creyente todo sería infinitamente más sencillo. Aunque ante el acoso del mal todo el universo pueda caer sin sentido, incluido cualquier postulado ético, aunque la razón pura no conjugue fe y mal; puede haber, sin embargo, otra salida plena de sentido. Así la razón práctica consigue nutrir la esperanza en una instancia última. De hecho, mientras que el pesimismo radical es un fenómeno muy tardío en la historia de la humanidad y reducido a un grupo minoritario y elitista, la actitud generalizada, empero, es la actitud entusiasta y afirmativa ante la vida. Y no se trata del recurso de la gente iletrada, sin luces; todo lo contrario, la actitud positiva ante la vida es la actitud más arriesgada y que más justificación racional requiere: “no debería causar sorpresa que el ser humano aborrezca vivir –le sobran motivos para ello–, sino que *quiera vivir*. Y, sin embargo, este *querer vivir*, pese a todo, es el dato que registra la experiencia como actitud masivamente mayoritaria. ¿Por qué? Porque se intuye, más o menos oscuramente, que la esperanza es más razonable que la desesperación –y más sana también–; que la inevidencia del sentido no equivale a la evidencia del sinsentido; y que, en fin, al hombre le es consustancial la credentidad y la fiducialidad, esto es, la capacidad radical de conferir crédito y de albergar confianza”¹².

En otro lugar¹³ Ruiz de la Peña sintetiza de otra forma el recorrido filosófico sobre nuestro tema. Ahora parte de la alternativa entre el dualismo y el monismo. El origen de la cosmovisión dualista¹⁴ no es una reflexión ontológica sino ética; esto es, el mal, y no el ser, es la preocupación básica de los sistemas dualistas. Realmente esta explicación parte de una experiencia muy común: el mal ostenta tal densidad, despliega tal poder, que parece legítimo ser sustanciado como principio autónomo frente al bien. De esta manera, la realidad está escindida en dos mitades antagónicas habiendo sido generada por dos principios ontológicos autónomos diametralmente opuestos. Perfilando,

11 *Ib.*, 162. No nos detenemos en los autores repasados: cf. 160-163.

12 *Ib.*, 165-166. Tampoco detallamos ahora los autores que Ruiz cita: cf. 163-164.

13 Cf. “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 622-625.

14 Cf. “Dualismo” en X. PIKAZA Y N. SILANES (dirs.), *Diccionario Teológico: El Dios cristiano*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992, 364-370.

pues, una explicación esquizofrénica del cosmos, la solución dualista comporta más problemas que soluciones. Obviamente las fisuras de esta concepción son demasiado importantes como para que sea tomada absolutamente en serio por el rigor de nuestro pensamiento, aunque no ocurra lo mismo en las religiones y filosofías orientales ahora tan alabadas.

Desechada, pues, la tesis dualista en el ámbito cultural de occidente, la reflexión filosófica se enfrentó a los dos polos del dilema, el mal y Dios, salvaguardando su respectiva condición metafísica. De esta forma se dice que el mal es inherente a la condición finita del ser creado, el cual es, por definición, limitado, deficitario. Lo que pasa es que esta *metafísica de la finitud* resulta poco convincente: ¿por qué la limitación ha de conllevar dolor?; ¿por qué el mal metafísico de la condición finita implica necesariamente el ingrediente del sufrimiento? Mirando ahora a Dios, el argumento se completa desde la permisión, que no es lo mismo que permisividad, en el sentido de que no es exactamente igual permitir que tolerar excesivamente. En otras palabras, Dios no quiere el mal, pero lo permite; y se reserva además el ejercicio, a través de su gobierno providente del mundo y de la historia, de escribir derecho con líneas torcidas. Sobre esta base, Leibniz postula su conocida tesis de nuestro mundo como el mejor de los posibles, aunque tal optimismo metafísico choca violentamente con la experiencia cotidiana.

Aún podemos aportar algún dato más tanto desde el punto de vista de la reflexión metafísica sobre Dios como de las propias consecuencias del argumento. En primer lugar, a pesar de su conocida arquitectura y de su notable éxito entre nosotros, “tampoco este razonamiento nos deja enteramente satisfechos: el Dios autor de *toda* la creación, ¿no será también responsable de *toda* la realidad? La tolerancia, ¿no será una forma clandestina de connivencia?”¹⁵. De otro lado, llevando la reflexión a su extremo y de la misma manera que se concluyó más arriba, “es difícil sustraerse a la impresión de que *lo inexplicado es, en realidad, lo inexplicable*. Pero lo inexplicable conduce, a su vez, a la desoladora constatación de la ausencia de sentido y, por ende, a una lectura trágica de lo real, que renuncia no ya a *justificar* a Dios, como pretendía Leibniz, sino a encontrar alguna razón suficiente a *este mundo finito de tormento infinito*”¹⁶. En opinión de Ruiz, este es el punto final de la reflexión filosófica sobre el mal; pero no puede ser la última palabra porque la fe cristiana aún tiene mucho que decir.

15 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 624. Aún el *Catecismo de la Iglesia Católica*, 311 dice “lo permite”, si bien añade cómo Dios “sacó” del pecado la salvación por su Hijo (cf. 312), que se trata de una experiencia creyente recorrida por los santos (cf. 313) y que sólo en el *eschaton* conoceremos los caminos de Dios (cf. 314).

16 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 625.

II. LA BONDAD DE LA CREACIÓN Y LA RUPTURA DEL PECADO

La aportación teológica al tema ha de partir de la protología: nuestra fe en la creación se basa en el principio fontal de su bondad originaria. La exégesis de los textos de Gn 1 (P) y 2-3 (J) y otros del AT que Ruiz aporta¹⁷ corrobora este aserto fundamental; pero mirado desde hoy, y antes de entrar en los contenidos de su discurso, nos plantea el interrogante sobre su validez porque se asienta en la teoría de las fuentes redaccionales del Pentateuco, la cual está siendo cuestionada. Ese debate, de enorme actualidad¹⁸, excede el alcance de estas páginas y no debe invalidar las conclusiones de nuestro teólogo. Es decir, independientemente de la apasionante discusión sobre las condiciones de su autoría, para nuestro interés la pretensión de Gn 1 está en la forma casi litánica de subrayar la bondad creatural. Porque el estribillo “y vio Dios que estaba bien”, “muy bien” (v. gr. Gn 1,25.31) que va sellando todas las obras creadas, denuncia una interpretación de la realidad contaminada o viciada por naturaleza. En sus palabras: “La fe en la creación se opone así a toda suerte de *pesimismo ontológico*: la realidad creada es, en cuanto tal, buena; el mundo recién salido de las manos del creador está en orden [...] Existe el mal y el autor lo sabe, pero no se remonta al designio divino originario”¹⁹.

A renglón seguido, en el AT, nos ofrece su reflexión el otro relato (Gn 2-3) el cual sí pretende responder al problema que ha quedado irresuelto sobre el origen del mal, esbozando “una teodicea elemental en la que el pecado del hombre aparece como factor desencadenante de los múltiples desórdenes que aquejan actualmente a la creación”²⁰. Su visión integral del hombre como ser para *Otro* –Dios– en relación de inferioridad, como ser para *el otro* –los hombres– en relación de igualdad y como ser para *lo otro* –el cosmos, la creación– en relación de superioridad, está armonizada en el ideal del paraíso. La presencia de este elemento mítico ha de ser asumida teológicamente no en términos de historicidad, sino en cuanto a su contenido simbólico; y lo que significa, pues, es esa armonía creacional originaria²¹. El equilibrio sólo se rompe por el mal uso de la capacidad de libertad impresa en el hombre que es el culmen de la creación: más allá de producir el mundo de la nada, la omnipotencia de Dios radica en la creación de un ser capaz de negar libremente a su Creador.

17 Cf. “Teología de la creación”, *o. c.*, 21-62.

18 Cf. v. gr., F. García, *El Pentateuco*, Estella, Verbo Divino, 2004, especialmente 37-66.

19 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 626.

20 *Ib.* Cf. *Imagen de Dios. Antropología Teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988, 27-39; *El don de Dios. Antropología Teológica especial*, Santander, Sal Terrae, 1991, 47-78. Volvemos expresamente sobre este asunto en el apartado siguiente.

21 Cf. “Imagen de Dios”, *o. c.*, 28, 34-35; “El don de Dios”, *o. c.*, 62.

En apretada síntesis, desde el punto de vista creyente debemos decir que la creación divina se explica por amor –una metafísica gratuita y dadivosa–, genera una concepción del tiempo como historia –teleológica y lineal, no circular y en eterno retorno– y origina una realidad secular autónoma –de la que somos libremente responsables–²². Por lo tanto, sólo desde ese marco global de referencias armónicamente equilibradas se puede producir la ruptura, emergiendo así la esencia condensada de todo pecado en cuanto opción decisoria de la libertad del hombre frente a Dios. En otras palabras, con el pecado “se ha traspasado el límite; el hombre ha tomado el centro, a saber, el lugar de Dios; cree así poder ser por naturaleza lo que sólo podía ser por gracia”²³. En conclusión, Gn 3 es una reflexión ingenua y simplista a la que no podemos pedir que “distinga entre los diversos aspectos del mal o puntualice de modo pormenorizado el nexo entre los distintos males y el pecado”²⁴.

Es necesario hacer en este momento un paréntesis en la exposición para señalar el papel irrelevante que Ruiz concede a la serpiente al comentar Gn 3. Simplemente la considera “una polémica contra los cultos cananeos de la fertilidad” o “la proyección de la tendencia pecaminosa latente en las estructuras de lo humano”; “en todo caso, dos cosas están fuera de duda: a) la identificación posterior de la serpiente con Satán (Sb 2,24; Ap 12,9; 20,2) es ajena al texto; b) lo decisivo aquí no es tanto lo que ella *es* cuanto lo que ella *dice*”²⁵. Como se ve, sorprende este tratamiento tan exiguo que, de hecho, se repite en los materiales que he manejado salvo alguna precisión cristológica que estudiaremos más adelante. No obstante, esta aparente *laguna* del autor debe ser confirmada con un estudio más a fondo de toda su bibliografía, lo cual escapa al alcance de estas líneas. Sin embargo, me atrevo a afirmar que hay una opción de fondo en esta postura: para Ruiz el hombre es el centro, el protagonista, el responsable con todas las consecuencias tanto para lo bueno como para malo. Apelar a otra instancia –el demonio– para explicar la responsabilidad del pecado, no cabe en esta construcción, ni en nuestra propia Antropología Teológica²⁶.

En el resto del AT, la cuestión genérica del mal va a ceder el paso a la cuestión específica del mal sufrido por el inocente. Desde la precariedad del esquema retribucionista veterotestamentario –Dios premia o castiga con bienes

22 Cf. la enjundiosa síntesis de *Creación, gracia, salvación*, Santander, Sal Terrae, 1993, 12-43, especialmente 34-43; también recogida en “Creación” en C. FLORISTÁN Y J. J. TAMAYO-ACOSTA (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 256-270, en especial 268-270.

23 “El don de Dios”, *o. c.*, 65.

24 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 626; cf. “El don de Dios”, *o. c.*, 67.

25 “El don de Dios”, *o. c.*, 63-64.

26 “La raíz del pecado está en el corazón del hombre, en su libre voluntad”: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1853; cf. 396-409. Cf. J. R. FUENTES JIMÉNEZ, “Análisis en el concepto de persona de las categorías relación y libertad en Ruiz de la Peña” en *Studium Ovetense*, 31 (2003), 215-240.

temporales en esta vida—, se elaboran dos reflexiones teológicas: la de Job y la del Siervo. Su planteamiento es diverso: “Job se pregunta *por qué* sufre” mientras que “el Siervo de Yahvé se pregunta *cómo y para qué* sufre”²⁷. Como podemos comprobar, llegado el momento culminante, tras la protesta humana más desgarradora, en Job la fe desnuda firma un cheque en blanco al misterio de la transcendencia divina y se entrega al enigma incomprensible que Dios es (cf. Jb 42,3-6). Con la figura del Siervo (cf. Is 42-53), la indagación de la causa del mal —que no ha tenido respuesta— puede cambiarse por la indagación del modo: cómo asumir el sufrimiento injustificado y no por qué sufrir injustificadamente. En particular nos interesa esta figura del Siervo sufriente de Yahveh ya que ése fue el modelo que escogió Jesús, como veremos más adelante. Para Él, el dolor “no es sin sentido: tiene un alcance redentor cuando se soporta solidariamente. *La clave que descifra ese amor incomprensible es el amor que se entrega sin reservas*. El misterio queda intacto, pero ahora se ilumina con una donación de significado que lo rescata del absurdo, afincándolo en lo que es más propio del ser personal: la capacidad de disponer de sí para hacerse disponible”²⁸.

III. LA JUSTICIA ORIGINAL PERDIDA A CAUSA DEL PECADO ORIGINAL

Ya hemos visto que la creación salió *buena* de las manos de Dios, pero continuamente la experiencia cotidiana enfrenta al hombre con el mal. También hemos recogido la explicación de esa disonancia que pasa por la ruptura del pecado, el cual sería en un primer momento la justificación y la explicación del mal que sufrimos. Así las cosas, la historia de la teología ha especulado —en ocasiones, profusamente— sobre el estado de justicia original²⁹; esto es, asomarse a las condiciones que poseía el hombre antes de romperse el equilibrio creatural de la gracia. Tal especulación implica, en opinión de Ruiz de la Peña, entender el paraíso como un lugar geográfico preciso donde el hombre habría disfrutado de la posesión actual del don de la gracia y de otros privilegios —los llamados *dones preternaturales*— que conferirían a sus beneficiarios una especie de inmunidad frente a las experiencias negativas inherentes de la condición humana: sufrimiento, muerte, ignorancia, tendencias desordenadas...

27 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 305; cf. “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 626-628; “La otra dimensión”, *o. c.*, 83-100; *La Pascua de la creación. Escatología*, Madrid, BAC, 1996, 66-84.

28 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 628.

29 Cf. “El don de Dios”, *o. c.*, 160-172. Éste es el texto fundamental que seguimos en este apartado.

De entrada, “pretender deducir de la sentencia [Gn 3,16-19] que, en un mundo sin pecado, la serpiente no reptaría, el dolor físico y la fatiga no existirían, la necesidad biológica de la muerte no se daría, etc., sería malentender la intención del yahvista. Lo que a éste le interesa es denunciar la fractura que en plan de Dios ha inducido el pecado del hombre”³⁰. En este sentido y desde una justificada opción exegética sobre el Magisterio tridentino³¹, hay que empezar diciendo que la realidad del paraíso no es de orden espacio-temporal, sino de orden simbólico. Además el punto de partida de la historia es un único lugar teológico que posibilita al hombre realizar su apertura transcendental a Dios con una sobreabundancia que sobrepasa su propia estructura ontológica. Así la divinización del hombre “va a realizarse a través de la humanización de Dios”, de donde se deduce, para nuestro interés, que “la llamada justicia original es, pues, una forma de cristología incoada y, en cierta medida, incógnita”, o, si se quiere, incluso “el paraíso es un símbolo del Verbo encarnado”³². Por lo tanto, hay una única economía de salvación, no dos, una antes y otra después del pecado, y una única gracia, aquélla por la que Dios ha querido desde siempre enriquecer a la humanidad, recapitulada y divinizada en su Hijo. Y ese proyecto amoroso permanecerá inmutable, independientemente de la postura que adopte el hombre. Sólo éstos pueden ser el alcance y los límites de la justicia original.

Desde estos preámbulos, la teología clásica utilizó los aludidos dones preternaturales para explicar el mal, todo el mal, que el hombre sufre, a base de una exégesis maximalista e historizante de la Escritura que hacía de la doctrina del pecado original “una especie de teodicea omnicomprendiva, según la cual todo lo que le recuerda al hombre su limitación y caducidad –sea del orden que sea– se apunta en el *debe* del pecado original a título de pena o castigo del mismo”³³. Así fue como se postuló para el hombre inocente los dones de la impassibilidad y la omnisciencia, y especialmente la inmortalidad y la integridad, sobre las que Ruiz de la Peña centra su discurso³⁴.

La conexión pecado-muerte está abundantemente testificada por la Escritura y por el Magisterio eclesial, de tal suerte que, por ejemplo, San Agustín y el Sínodo de Cartago del año 418, oponiéndose a Celestio, parecen conceder al don de la inmortalidad el contenido de la exención de muerte física³⁵. Pero

30 *Ib.*, 67, el paréntesis es mío.

31 Cf. *ib.*, 146-155, especialmente 148-149.

32 *Ib.*, 162-163.

33 *Ib.*, 164-165.

34 El *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 77 dice: “Como consecuencia del pecado original, la naturaleza humana, aun sin estar totalmente corrompida, se halla herida en sus propias fuerzas naturales, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al poder de la muerte, e inclinada al pecado. Esta inclinación al mal se llama *concupiscencia*”. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 405-409, 418.

35 Cf. “El don de Dios”, *o. c.*, 134-136.

al considerar la muerte como pena del pecado debemos preguntarnos en qué sentido se la imputamos; es decir, la carga penal de la muerte concreta tal y como la experimenta el ser humano, ¿debe emplazarse en el hecho físico-biológico del deceso, de la separación alma-cuerpo? Hay que tener cuidado con la respuesta porque las afirmaciones de su construcción no pueden ser parciales, gratuitas o exageradas ya que la muerte humana es un fenómeno muy complejo que comprende diversos estadios: a la dimensión *natural* que ésta posee, se añade su dimensión *personal* que nos obliga a tomar postura ante ella previniéndola anticipadamente.

Precisamente esta acuñación personal del morir es lo que habilita a la muerte para recibir una valencia teológica³⁶; su aspecto penal debe radicar, pues, en su dimensión personal, en la interpretación que el hombre hace de ella. Sobre ese gozne de valor, el pecador la ve “como violencia inferida desde fuera [...] sólo se percibe su atrocidad; ella es en verdad, pena del pecado mas no por vía de causalidad, sino por vía de significación”, de tal manera que “el hombre de la humanidad pecadora no comprende la muerte; percibiendo en ella la amenaza pura y simple de su no ser más, se rebela ante su inevitabilidad, no es capaz de integrarla en su vida”³⁷. Sin embargo, “una humanidad inocente viviría la muerte de otro modo; no como ruptura sino como transformación; no como término brutal de la existencia, sino como pascua, esto es, como paso de la fase transitoria a la fase definitiva del propio ser. El don de la inmortalidad consistiría, pues, no necesariamente en la exención de la muerte física, sino en el modo de interpretarla y ejecutarla como emergencia de la gracia, y no de la culpa”³⁸. Esta interpretación “se recomienda ya desde el mismo sentido bíblico del término *muerte*”; está en consonancia con Trento, que devolvió la muerte “al ámbito religioso-teológico propio del lenguaje bíblico”; y sintoniza con la doctrina de la gracia bautismal que no nos sustrae de la muerte física, sino que nos habilita “para vivirla como Cristo la vivió: como acto de fe, de esperanza y de amor, esto es, como hechura de la gracia, y no como visibilidad y efecto del pecado”³⁹.

Por su parte, la integridad en cuanto don, en principio puede ser entendida como exención de concupiscencia, aunque no resulte fácil situar su contenido.

36 “La pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la persona”: “Muerte”, en *Diccionario del pensamiento contemporáneo*, o. c., 806. “Antes de ser un tema escatológico, la muerte es un tema antropológico”: “La Pascua de la creación”, o. c., 247, cf. 247-278, especialmente 261-263; cf. también “La otra dimensión”, o. c., 275-305, especialmente 291-294.

37 “El don de Dios”, o. c., 166.

38 *Ib.*, 166-167.

39 *Ib.*, 167. También encajaría en la escueta denominación del *Catecismo de la Iglesia Católica*. *Compendio*, 77 = *Catecismo de la Iglesia Católica*, 405 citada más arriba: la naturaleza humana sometida “al imperio de la muerte”.

Teológicamente, en la más pura tradición paulina, la concupiscencia tiene que ver con la hipoteca con que el pecado grava la libertad humana, dificultando su decisión e inclinándolo al mal. Para no adolecer de un cierto dualismo que soslayaría el pecado, hemos de definirla como “la tendencia apetitiva (espiritual-sensible), espontánea e indeliberada, que precede al dictamen de la razón y continúa tendiendo a su objeto independientemente de ese dictamen y de la decisión libre de la voluntad”⁴⁰. Entendida en estos términos, está circunscrita en la misma vivencia del ser humano que nunca *es* lo que *quiere ser*, nunca consigue el ajuste perfecto entre el proyecto y la realización de su propia identidad; el hombre, es verdad, adolece de un cierto *estado de desintegración* interior que dificulta la consecución de su mismidad personal. Así la integridad paradisiaca consistiría en la posibilidad concedida al hombre de disponer sobre sí mismo de tal suerte que su libre decisión *integrase* lo que *es* por naturaleza en lo que *deviene* como persona.

Es cierto que en lo dicho, que es la exposición de K. Rahner, no se contempla el carácter negativo que las fuentes y la tradición otorgan a la concupiscencia, sino que ésta es tratada de modo neutral⁴¹. Por eso, la prolongación de esta tesis, que también propone Ruiz de la Peña, pasa por integrar lo natural y lo personal en una opción fundamental por el amor de Dios. Téngase en cuenta que la libertad no es la facultad de elegir indiferentemente entre el bien y el mal, el egoísmo o el altruismo. La libertad más libre, la más liberada, es la de quien dispone de sí para hacerse disponible y, de este modo, orientarse al fin, esto es, en orden al bien, que es el único camino de realización personal independientemente de si la acción humana es antes o después del pecado original.

En resumen⁴²: los llamados dones preternaturales son dimensiones propias de la situación originaria, dimensiones que tienen como objetivo la perfecta autoposición del hombre, el sereno dominio de sí, su plena *personalización*, por vía de la participación del mismo ser de Dios. No son, por tanto, privilegios excepcionales e initerables de un presunto estado original, sino que fluyen connaturalmente de la comunión vital entre el hombre y Dios. No son dones pacíficamente poseídos de una vez por todas, sino conquista laboriosa trabajada y sólo victoriosamente solventada por el *éschaton*.

40 “El don de Dios”, *o. c.*, 169. La definición se atiene al *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 527; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2514-2516.

41 Por ejemplo, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2515 dice: “Desordena las facultades morales del hombre y, sin ser una falta en sí misma, le inclina a cometer pecados”.

42 Cf. “El don de Dios”, *o. c.*, 171-172.

IV. EL MAL EN EL HORIZONTE DE JESÚS DE NAZARET Y DE DIOS PADRE

Nuestra fe formula que el verdadero “Dios ha proferido su palabra última, definitiva y supremamente reveladora en Jesús [...] 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. Por consiguiente, la cuestión que nos ocupa, formulada cristianamente, podría enunciarse así: ¿cómo ha vivido Jesús la experiencia del mal?”⁴³. Decididamente “en Él late, pues, no la solución, sino el esclarecimiento de algo que no es *problema*, sino (repitémoslo de nuevo) *misterio*”⁴⁴.

De entrada, Ruiz de la Peña afirma que Jesús parece haber comprendido su ministerio público, entre otras cosas, como un duelo a muerte contra el demonio, que ahora parece tener mayor relevancia. Jesús ni ha trivializado el mal, ni se ha dejado deslumbrar por él, sino que en ese combate, el Hijo de Dios posee una excepcional capacidad para el gozo, la serenidad y la paz. Especialmente en su pasión Jesús ha conocido y sondeado en profundidad el cáliz amargo del sufrimiento: a la tortura corporal que le infligen, se suma el fracaso de su misión, la penumbra de su propia identidad, el eclipse de Dios, el abandono de sus amigos, el descrédito general de su causa, el sarcasmo público de su pretensión... En este sentido, “la escena de Getsemaní, más quizás que la del Gólgota, representa la quintaesencia del dolor químicamente puro; este hombre, que bascula patéticamente entre la oración a Dios y la cercanía física de los amigos, a la búsqueda angustiada de un consuelo que no encuentra, porque Dios calla (como callara ante Job) y a los amigos les ha entrado el sueño, este hombre es verdaderamente el arquetipo de la desventura, el vivo retrato de la desdicha”⁴⁵.

Desde este marco general descrito, nuestro teólogo define la respuesta que Jesús ha dado al mal en tres afirmaciones sucesivas. Parte de su *amor* a la realidad de los hombres incluso por lo que permanece en ellos de malo y deficiente. Las personas menos amables –pecadores públicos, leprosos, pobres, ignorantes...– para Cristo son las más amadas, justamente porque no pueden dar nada a cambio del amor que se les ofrece gratuitamente. En un segundo momento, junto al amor, la *fe* ya que Jesús no ha comprendido el mal que Él mismo padece. Sin embargo, ha creído en Dios desde el porqué sin respuesta empírica posible. Ha creído en su Padre, no a pesar y al margen de, sino desde la experiencia del mal. Ha creído confiadamente en un Dios que, pese al mal presente,

43 Cf. “Teología de la creación”, *o. c.*, 166. Para lo que sigue cf. 166-169.

44 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 631.

45 “Teología de la creación”, *o. c.*, 167-168.

es *Abbá*. Por fin apunta que el maestro galileo no es el manso cordero que nos han pintado, sino el *líder* que se bate contra el mal y que alienta la confianza en su derrota definitiva. Podríamos decir, en suma, que Cristo no se ha comportado ante el mal como un asceta, sino como un místico. No aspira a la ataraxia o a la apatía, porque no se resigna pasivamente al mal; más bien sabe que se trata —el hombre— de una realidad en éxodo, cuyo destino es la resurrección.

Al lado de lo dicho, no podemos negar el objetivo sufrimiento del Hijo de Dios que parece llevarle a la desesperación: “Sólo una vez se permitirá reiterar la pregunta de Job —‘¿por qué me has abandonado?’ (Mc 15,34)— pero en el contexto del salmo 22, ¡que es un canto de esperanza!”⁴⁶. En el momento supremo de la cruz, Jesús coloca su destino en las manos del Padre. Es su actitud fiducial de entrega porque “la fe religiosa proclama no sólo la bondad abstracta de Dios, sino la bondad concreta de su índole paternal, con todo lo que tal caracterización conlleva de afectividad cálida y personalizada. Éste es el caso de la fe cristiana, que abre su credo cabalmente con la confesión de Dios como Padre, antes que confesarlo como creador todopoderoso”⁴⁷. La suya es una paternidad que queda afectada por el sufrimiento de su Hijo.

Lo más decisivo que nuestra fe puede decir a este respecto es que todo lo que afirmamos de Jesús y su experiencia del mal, se puede y se debe afirmar de la Trinidad. En otras palabras, que en Getsemaní sufrió Dios, que en el Gólgota murió Dios, que el Padre se compadece y consufre con el Hijo⁴⁸. La teología cristiana declara a *Dios sufriente* del mal del hombre invirtiendo así la teodicea teísta, que declaraba a *Dios inocente* del mal del hombre. De esta manera los límites de nuestra teología no validan una protesta del hombre para que Dios actúe en *este* momento para evitar *este* mal, pues tal postura ignora que el Dios verdadero es un Dios simpático, consufriente, no apático y ya está en escena, no causando, enviando o permitiendo el mal, sino sufriendolo en mí y conmigo; tampoco suprimiéndolo, sino mostrándolo asumible, desvelándome que incluso en ese mal hay sentido o, mejor, que a través de esta noche oscura amanece ya la aurora de la salvación.

Ciertamente estamos ante el paroxismo del escándalo de la fe cristiana que acaba con la teodicea. “Aquí se ubica la revelación de la genuina naturaleza del Dios de verdad, del único Dios verdadero, no el de la teodicea o antiteodicea: *la defensa de Dios estriba en el descenso kenótico del Hijo*”⁴⁹. Y por eso, la teología haría bien en enmudecer igualmente ante esta aporía suprema del Hijo

46 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 306 nota 77. También recogido en “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 628 nota 15.

47 *Ib.*, 622.

48 Cf. “Teología de la creación”, *o. c.*, 170-172.

49 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 307.

y el Padre alcanzados a su vez —aunque de forma presumiblemente distinta— por el mal del hombre. El mismo NT (Jn 3,16; Rom 8,32) rechaza que el Padre sea causante, cómplice o tolerante del mal del Hijo e insinúa que sea consufriente sin aclarar en que misteriosa medida. Si se va más allá se sufre el mismo batacazo ya criticado de la teodicea.

V. LA ESPERANZA DE LA VIDA ETERNA

En la exposición ya hemos recogido que, para la fe en la creación⁵⁰, 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. Antes al contrario, la fe en la creación es optimista, porque en su lógica se incluye la esperanza en la consumación. Y en lo que atañe a la finitud del hombre, garantiza 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.

El acento cristológico de la Escatología explícita que cuanto pueda decirse sobre el futuro absoluto desde la esperanza está prefigurado en el acontecimiento central de la historia que es Jesucristo⁵¹. Según la feliz expresión de von Balthasar, la Escatología cristiana es una Cristología desarrollada que coloca, al alcance de cada hombre, la victoria sobre la culpa, sobre el mundo, sobre la muerte, logrando así la plenitud de la persona, de la sociedad, del mundo⁵². De esta manera, la escatología y la historia no están opuestas, sino que se articulan en la conjunción inmanencia-transcendencia como dimensiones complementarias de una realidad cuya meta es Dios, el Dios revelado en Cristo⁵³. Por su pascua Cristo, el punto culminante de la acción salvífica de Dios, nos abre la esperanza en nuestra propia resurrección a su imagen y como miembros de su cuerpo, devolviéndonos la plena identidad personal en el ámbito de la nueva creación⁵⁴.

Desde el punto de vista del mal conviene que digamos una palabra sobre la posibilidad de la muerte eterna, esto es, el triunfo del mal más absolutamente concebido como ausencia de Dios⁵⁵. Alentar la esperanza en el futuro con Cristo

50 Cf. "Teología de la creación", *o. c.*, 84-85.

51 Cf. "La otra dimensión", *o. c.*, 30; "La Pascua de la creación", *o. c.*, 30-31.

52 Cf. "La otra dimensión", *o. c.*, 39; "La Pascua de la creación", *o. c.*, 31-33.

53 Cf. *Ib.*, 27-30.

54 Cf. "La otra dimensión", *o. c.*, 207-215; "La Pascua de la creación", *o. c.*, 123-148.

55 Cf. "La otra dimensión", *o. c.*, 251-271; "La Pascua de la creación", *o. c.*, 225-246.

gravita sobre las más nobles aspiraciones de lo humano; pero afirmar la existencia de un lugar sin retorno que rompe definitivamente la comunicación con lo divino, es algo, en principio, repugnante para el hombre. Frente a ello, nuestra fe nos asegura que el único fin de la historia es la salvación; en otras palabras, no se puede equiparar la promesa del cielo con la amenaza del infierno como si ambos fuesen caminos alternativos para el futuro último del hombre. La posibilidad de existencia de la muerte eterna radica en el uso perverso de la libertad humana, pero no es creación de Dios, sino que hay que buscar en el hombre, en alguien que opta consciente y voluntariamente por una vida sin Dios, la causa de su posibilidad de existencia⁵⁶.

La argumentación sobre la posibilidad de la muerte eterna recuerda mucho el planteamiento del mal como proteodicea⁵⁷. Esto es, no se puede negar la existencia de situaciones objetivas de pecado individual y social cuya evidencia postula una responsabilidad subjetiva, imputable a la persona que ha optado por una vida sin Dios. Una ojeada a cualquier época de la historia –también a nuestros días– mostrará que hay hombres animados por una voluntad perversa de negación del prójimo, hombres que no dudan en construir sus deseos sobre la violencia inferida, en sus más diversas manifestaciones, al que debería ser tratado como hermano por ser imagen visible del Dios invisible. Realmente los infiernos son creación humana.

Además de estas notables reflexiones teológicas que nos recuerdan con vehemencia que “según la fe cristiana, la historia no tiene dos fines, sino uno: la salvación”⁵⁸, hay otra concluyente afirmación: “la interpretación cristiana del mal se opone a toda forma de pasividad sumisa y resignada. Bien al contrario, demanda una disposición activamente beligerante, nacida de la convicción de que *si el mal ha sido (y va a ser) vencido, es ya vencible*”⁵⁹. La resurrección del Señor y el horizonte de esperanza que abre para nosotros, nos exige el testimonio de una praxis cristiana anclada en la victoria de Cristo sobre la injusticia, el dolor, el pecado, la muerte, que no se somete pasivamente ante la permanencia de estos fenómenos⁶⁰.

Lo que decimos podría ser titulado como *ética escatológica* porque define la actitud del *creyente esperanzado*. Incluso describiría una espiritualidad del trabajo basada en “una incidencia *efectiva* de nuestro trabajo presente en el mundo futuro” porque “la ingente tarea creativa que el hombre ha ido desarro-

56 Cf. “La otra dimensión”, *o. c.*, 262-263; “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 225-226, 235-239.

57 Cf. “La otra dimensión”, *o. c.*, 264-265; “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 237-239.

58 “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 225.

59 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 308.

60 Cf. “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 32-33, 140-142.

lloando en el mundo tiene, pues, validez escatológica; contribuye a la Jerusalén celeste⁶¹. Decididamente, como repite Ruiz, “*el esperante cristiano ha de ser operante en la dirección de lo que espera*. Esperar la parusía es creer que Cristo ha vencido la injusticia, el dolor, el pecado, la muerte⁶²”.

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

Al final de estas páginas hay una cierta sensación de sorpresa. Nos habíamos propuesto un pequeño estudio sobre un tema teológico tan humano con el mal, el dolor, el sufrimiento y nos hemos encontrado con la *revelación cristológica del misterio de Dios* y con el fundamento de la *praxis del testimonio cristiano en esperanza*. A la postre se ha confirmado la intuición del pensamiento creyente: toda Teo-logía es Cristo-logía y toda Cristo-logía es Antropo-logía. Formulemos, pues, en tres pasos sucesivos los logros de nuestro análisis, reconociendo que por el camino de la exposición nos hemos dejado muchos e interesantes matices de fondo y forma que hubieran necesitado –ya lo hemos reconocido– un tratamiento temático y bibliográfico más profundo.

1. Nos enfrentamos a un misterio eminentemente teológico. Las palabras de Juan Luis Ruiz de la Peña son reveladoras en este sentido: “Lo que sí creo que es asunto de la teología, y sólo de ella, es, no explicar el mal (que, visto en su hondura abismática, es misterio *mysterium iniquitatis* y, por tanto, inexplicable en su última esencialidad), sino indagar cómo pueda ser posible creer –si en verdad es realmente posible– *desde la experiencia del mal*”; en otras palabras, “mostrar que la fe es compatible con la percepción y el sufrimiento del mal es, en última instancia, una de las tareas clave de la teología⁶³”.

2. “Respecto al mal, Dios no es un *él* –tercera persona no involucrada–; es un *tú* que *conmigo* integra un *nosotros* sujeto paciente de dicho mal⁶⁴. Así Jesucristo es el “Cordero de Dios que lleva/quita el pecado del mundo” (Jn 1,29): “el verbo del original griego (*airein*), como el latino *tollere*, juega con esa doble lectura⁶⁵. Por tanto, la relación entre Dios y el mal “pasa por el mis-

61 *Ib.*, 190 y 193; cf. 181-187, 192-196; cf. también *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1048-1050. El *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 263 concluye: “El trabajo, así presentado, es expresión de la plena humanidad del hombre, en su condición histórica y en su orientación escatológica: su acción libre y responsable muestra su íntima relación con el Creador y su potencial creativo, mientras combate día a día la deformación del pecado, también al ganarse el pan con el sudor de su frente”; cf. 255-322, especialmente 255, 258, 261, 266, 271b, 275.

62 “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 141. La frase ya está en el capítulo introductorio porque es una tesis crucial del libro: cf. 32.

63 “Teología de la creación”, *o. c.*, 158-159.

64 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 632; cf. “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 307.

65 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 632 nota 22.

terio de Cristo, que es la elucidación del auténtico ser de Dios y del auténtico sentido del dolor [...] Sólo sabe quién y cómo es Dios el que acepta (desde la oscuridad de la fe) que también Él, y no sólo el hombre, se ve concernido por el mal. Y sólo puede cargar con el mal el que acepta que el propio Dios ha cargado con él en su Hijo⁶⁶. Por incomprensible y absurdo que nos parezca “los creyentes hemos de permitir a Dios ser Dios, *respetando su misterio y acatando su revelación* [...] incluso en sus manifestaciones más hirientes [...] de manera que sea rigurosamente exacta la vieja fórmula patristica: *uno de la Trinidad ha padecido*”⁶⁷.

3. Como hemos dicho, “la fe cristiana imprime al tema un sesgo rigurosamente inédito. El mal no es problema a solucionar *antes* de creer en Dios; el mal es la situación en que Dios nos ha revelado tal cual es; como aquel que lo vence asumiéndolo solidariamente y transmutándolo en semilla de resurrección”⁶⁸. “Así pues, la fe no *explica* el sufrimiento; sugiere el modo en que puede ser sobrellevado desde la firme persuasión de que, a despecho de su trágica densidad, no es el fondo último de lo real”⁶⁹. Ésa es la clave, el horizonte de sentido. “Desde esta óptica nueva, el cristiano afronta el mal animado por una doble certidumbre: a) *Creer desde la experiencia del mal es creer desde la esperanza en una victoria sobre el mal*. Formulado cristológicamente: *creer desde la cruz es creer desde la esperanza de la resurrección* [...] b) *Creer desde la experiencia del mal es alinearse contra todo el mal experimentado*. Formulado cristológicamente: *creer desde la cruz es aliarse contra toda forma de crucifixión*”⁷⁰.

“Recapitulemos. El único esclarecimiento posible al misterio del mal adviene por la vía de la praxis, y no por la de la elucubración teórica”⁷¹. Una vez más aparece deslumbrante el amor, el inexplicable amor de Cristo que “no es *hasta el extremo* si no está presto a superar la prueba del dolor, y ello hasta el punto de *dar la vida por los amigos*”⁷²; el amor que, como bautizados, estamos llamados a transparentar aunque implique “el riesgo supremo de la propia vida, la previa disponibilidad para el sufrimiento posible”, enfrentándonos así a “uno de los aspectos más desconcertantes del misterio de la redención: *la pasión de Cristo, lejos de ahorrar sufrimiento a sus discípulos, se lo garantiza*”⁷³.

66 *Ib.*, 631-632.

67 *Ib.*, 632-633.

68 “Teología de la creación”, *o. c.*, 173.

69 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 307.

70 “Teología de la creación”, *o. c.*, 173; cf. “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 308.

71 “Teología de la creación”, *o. c.*, 172.

72 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 634.

73 *Ib.*, 633-634.

“Y eso es todo. No faltarán quienes piensen que es demasiado poco. En todo caso, a los creyentes que reflexionamos sobre el misterio del mal la fe no nos *impone* una teoría; nos *propone* una praxis”⁷⁴. En otras palabras, “el cristiano ha sido llamado a convivir, consufrir y conresucitar con su Señor, cumpliendo así el misterioso designio de una salvación que no ignora ni sorteja el sufrimiento, sino que lo vence asumiéndolo. Seguramente la poca fe que el resucitado reprocha a los de Emaús [Lc 24,25-26] procede de la poca (o nula) disponibilidad para descender con él a los oscuros abismos del dolor solidariamente aceptado, para *amar –como él– hasta el extremo*. ¿Nos atreveremos a correr ese riesgo?”⁷⁵.

74 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 306.

75 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, 634.

CONCATEDRAL. CINCUENTA AÑOS DE SERVICIOS

GREGORIO CARRASCO MONTERO
Canónigo Archivero de la Concatedral

RESUMEN

El trabajo presenta las actividades de la Concatedral de Santa María de Cáceres, a través de los servicios originados por los Santos Sacramentos

Palabras clave: Concatedral de Santa María de Cáceres. Diócesis de Coria-Cáceres, Santos Sacramentos

ABSTRACT

The work presents the activities of the Santa Maria Concathedral of Caceres, across the services originated by the Holies Sacraments

Key words: Coria-Cáceres diocese, Holies Sacraments, Santa Maria Concathedral of Caceres

Trabajos literarios, diversos y variados, han recogido noticias de este cincuentenario concatedralicio; de celebraciones litúrgicas y acontecimientos culturales. Archivados quedan, haciendo historia en Boletines Oficiales del Obispado, prensa regional: Diario Extremadura y Diario Hoy; Hoja Diocesana, libros y otras publicaciones de diversos tipos y pretensiones.

Todo lo cual pone de manifiesto las dimensiones litúrgicas, religiosas, culturales y culturales. Hasta sociales. Las que se han desarrollado desde que aquel templo parroquial y arciprestal de Santa María la Mayor, de la ciudad de Cáceres, fuera elevado a la dignidad de Concatedral por aquel Papa que llamaron *Pastor Angelicus* o S. S. Pío XII.

Un puñado de colaboraciones que van desde la Bula Pontificia hasta la exposición conmemorativa pretenden dejar constancia de acontecimientos vividos o celebrados y los servicios prestados a los ciudadanos de la capital y de fuera. Algunas de esas colaboraciones y reseñas engrosarán las páginas de este presente volumen de la revista *Cauriensia*, dedicados a la Concatedral y su primer cincuentenario.

Bueno sería que creyentes practicantes, que acuden frecuentemente a recibir sacramentos, visitar el Sagrario, participar en celebraciones, escuchar y meditar la Palabra, practicar sus devociones... descubrieran, aceptasen el sentido de lo que espiritual y materialmente se siembra y grana, se cuece y alimenta el espíritu dentro de los muros de nuestra apreciada Concatedral. Quisiéramos que lo mismo ocurriese con los no practicantes. También con los no creyentes que se limitan a contemplar, fotografiar o grabar detalles de su preciosa arquitectura, abundante iconografía, heráldica de capillas y paredes, laudas sepulcrales...

Casi todo lo indicado, aunque no exclusivo, está marcado por la sucesión de tiempos litúrgicos. Por ejemplo Conciertos de Navidad, Villancicos, Música de Semana Santa, Corales, Niños Cantores... Funciones catedralicias y celebraciones pontificales, bautismos y confirmaciones, bodas y exequias siempre constituyen un servicio a la comunidad creyente. Por extensión y por ello se acogen a los no creyentes también.

¿Podemos olvidar los gozos agradecidos, las alegrías celebradas, las lágrimas vertidas ante aquella imagen, los triunfos ofrecidos, los pecados perdonados, necesidades suplicadas?... Se hace y se ha hecho tanto individual como comunitariamente. Han contribuido a ello las profundas raíces cristianas de Europa que levantaron catedrales y templos de tal belleza y magnitud. También los miles de creyentes y organismos oficiales que los buscaron y pidieron para celebrar con sentido cristiano acontecimientos familiares, actos cívicos ciudadanos, efemérides históricas, etc.

I. SACRAMENTO DEL ORDEN

Dicho lo que precede y antes de situar más abajo mi colaboración en la Hoja Diocesana –04.11.2007– “Cincuenta años de Concatedral”, quiero anteponer lo siguiente:

Personalmente veo al Obispo, más Obispo, cuando administra el Sacramento del Orden Sacerdotal, al ungir manos temblorosas e imponer las suyas propias a cada ordenando. Esto se hizo por primera vez, tan pronto como hubo ocasión, en aquel 1.957 en el que Santa María la Mayor de Cáceres deja de ser templo parroquial e inicia su singladura de Concatedral de Santa María de Cáceres.

Un puñado de jóvenes seminaristas, ordenados en las Téporas de San Mateo de aquel año, era introducido por el Excmo. Y Rvdm. D. Manuel Llopis Ivorra en el presbiterio diocesano de Coria-Cáceres y los constituía en colaboradores suyos en el pastoreo de la Iglesia local.

La sequía vocacional ha obligado a espaciar en tiempo y en número la administración de tal sacramento.

Los ordenados y perseverantes en el ejercicio de su sacerdocio han estado y están prestando gran servicio a la comunidad diocesana. Y con ellos la Concatedral, espacio sacral donde se ordenaron.

De los cuatro obispos residenciales que han ocupado la sede con nombre ampliado y con la Concatedral tres han conferido en ella Órdenes Menores o, con la nueva terminología, Ministerios. Y ordenaron Diáconos y Presbíteros. Además del arriba referido también ejercieron ese ministerio los Excmos. Srs. D. Jesús Domínguez y D. Ciriaco Benavente.

Además del clásico latino los mayores saben que el tiempo pasa con rapidez. Celebramos con cierto toque especial bodas de plata y oro de matrimonios, de profesionales, efemérides, empresas, etc. Por eso se celebran también las bodas de oro de la elevación de la antiquísima parroquia de Santa María de Cáceres a la dignidad de Santa Iglesia Concatedral. Con tal motivo se han programado diversidad de actos que recuerden y celebren la decisión pontificia.

Bien es verdad que muchos obispos caurienses por razones pastorales y sociales, pasaban temporadas en el palacio episcopal de Cáceres. En la iglesia de Santa María, por su cercanía y entidad monumental, celebraban, confesaban, presidían actos de culto, predicaron novenas, etc.

La evolución demográfica e histórica, acuerdos con la Santa Sede, documentos pontificios, etc. impusieron nuevas denominaciones de diócesis antiguas, se recuperaron otras, se crearon nuevas. Así entre las primeras: Tuy-Vigo, Mondoñedo-El Ferrol, Segorbe-Castellón, Sigüenza-Guadalajara. Orihuela-Alicante, Osma-Soria, Calahorra-La Calzada-Logroño, Cartagena-Murcia, etc. A nuestra Cauria se uniría el nombre de nuestra capital provincial dando paso a la denominación de Coria- Cáceres. Los obispos podían fijar sus residencias en cualquiera de las dos ciudades cabeceras.

Se crearon diócesis nuevas por las mismas razones segregándose porciones territoriales de las existentes como Huelva de Sevilla, Getafe de Madrid. Algunas se han recreado: Asidonia. Jerez separándose de Sevilla. Alcalá de Henares acabando con la denominación tan repetida y tan asimilada Madrid-Alcalá.

Entre nosotros esas bodas de oro se han comenzado a vivir como corresponde a un templo. El primero de los actos celebrados se colocó en la solemnidad de San Pedro de Alcántara, patrono de la diócesis y copatrono de la región.

Fue una Misa concelebrada por Mons. Cerro Chaves, a cuyos lados inmediatos se colocaron los primeros sacerdotes ordenados en la ya S. I. Concatedral de Santa María de Cáceres. Fueron ordenados en las llamadas t mporas de San Mateo, el 21 de septiembre de 1957, imponiéndoles las manos y entregándoles potestades sacerdotales el Excmo. Sr. Dr. don Manuel Llopis Ivorra, que ha sido también el primer obispo residencial enterrado en esta concatedral.

Los entonces ordenados se han visto disminuidos porque el Padre los llam  a algunos para participar antes en el gozo de su Señor. Los supervivientes y concelebrantes son don Baltasar Ballesteros Morientes, don José Cordobés Sánchez, don Plácido Carrión García, don Antonio Salvador Puerto  vila, don Daniel Rodríguez Acosta. A éstos se ha unido don José Luis Borrezo Baile, ordenado en Ciudad Rodrigo, de donde procede. Todas las sillas corales estaban ocupadas por sacerdotes de la ciudad y de algunos pueblos.

El sacerdote, afirmó el Prelado, es hombre de la Palabra. Trasmisor para que llegue a todos. Hombre de Eucaristía. Servidor en el banquete y animador de la fiesta. Hombre de Comunidad. Al frente de todos los que forman, animando en los momentos cruciales que pueda vivir o padecer cada comunidad parroquial.

II. SACRAMENTO DEL BAUTISMO

Antes era ordinario en nuestras familias bautizar cuanto antes a los nacidos en ellas. Sabían muy bien lo que enseñaban los catecismos de Astete y Ripalda para los casos de peligro de muerte. En años pasados, menos desarrollada la Puericultura, la muerte acosaba especialmente a los niños. En los libros de Bautismo en las parroquias se anotaba el detalle.

Es que los padres y abuelos tenían viva conciencia de los aspectos religiosos de la vida que empezaba. De los pasos que como creyentes debían dar en situaciones graves. La terminología teológico-litúrgica era otra. Pero la practicaban viva y sencillamente.

Concluida la cuarentena llevaban a los niños a los templos o ermitas de las patronas a ofrec rselos. El párroco salía a la puerta y desarrollaba el sencillo sacramental con raíces bíblicas de la Bendición post Partum. Luego los introducía y los llevaba ante el altar o imagen de la Virgen.

En la actualidad, comunitariamente se aconseja se haga una celebración de la Luz el día de la Purificación de la Virgen y bendición de los niños que han nacido durante el año. La verdad es que en muchas parroquias no se hace. En otras se deja para la novena solemne de la patrona.

En nuestra Concatedral hay un día especial dentro de la Novena de la Santísima Virgen de la Montaña y para todos los niños de la ciudad.

Ya Concatedral de Santa María continuaron bautizándose niños en ella. Dejando de ser parroquia, y por ello careciendo de feligreses, disminuyó notablemente la administración del Sacramento del Bautismo.

Por otra parte, los obispos, con normas y decretos, han ido regulando la vida sacramental y litúrgica que debería desarrollarse en la Concatedral. Desde 1.999 no han vuelto a celebrarse bautizos.

Con motivo de las Bodas de Oro de la decisión tomada por Pío XII el Ilmo. Cabildo Catedral cursó, de diversas formas, invitación a todos los que en aquel, lejano ya, 1.957 fueron bautizados en la Concatedral de Santa María. Fueron aquel año 225.

Se convocaron para que el 13 de enero, fiesta litúrgica del Bautismo del Señor en el Jordán por Juan el Bautista, recordaran el suyo propio y dieran gracias por el don divino con que los había distinguido el Padre de Jesús y nuestro Padre. La comunidad reunida y presidida por Mons. Cerro Chaves oró por todos ellos.

De los 225 que iniciaron su vida cristiana en la recién creada Concatedral Cacereña algunos habían muerto, otros muchos han establecido, por unas u otras razones, sus domicilios fuera de Cáceres. Un regular grupo estuvo presente. Los componentes del mismo visitaron emocionados la pila o fuente bautismal empezando así el camino que conducirá su vida al Reino.

Lógicamente, de año en año, disminuían los bautizos al dejar de ser parroquia hasta que por decreto episcopal se clausuró la administración de este sacramento, lo que ocurrió desde 1.999. Durante estos cincuenta años, ¿sabéis cuántos han sido bautizados en la S. I. Concatedral? Un número bastante bonito, pues fueron 1.228 niños y niñas a los que se les dio otra filiación empezando también a llamarse “los hijos de Dios”.

III. SACRAMENTOS DE LA PENITENCIA Y PRIMERA EUCARISTÍA

Importantísimo es el Sacramento de la Penitencia para el cual, creo, falla la contabilidad y, por supuesto, debilita la estadística del pasado.

Testigos mudos de confesiones y perdones, de dudas y orientaciones, de problemas y soluciones o consejos, al menos, para tomar alguna decisión, son los viejos confesionarios ubicados en el templo Concatedral. Ahí siguen, ahora como entonces, ocupados muchas horas del año por sacerdotes que en nombre del Señor acogen, orientan y perdonan.

Todos comprendéis que entre los libros sacramentales que conservan Memoria Ecclesiae no se encuentre uno en el que se inscribiese una sola partida de confesión.

Pero eso sí, muchos de nuestros mayores aún recordarán las multitudes que han pasado durante estos cincuenta años por los confesionarios de la Concatedral: Cumplimientos Pascuales –confesar por lo menos una vez al año–. En las llamadas Misiones Populares, de recepción masiva de sacramentos, novenarios solemnes de la Virgen de la Montaña, en las primeras comuniones, para ofrecer por los que se despedían en las exequias.

Con el sacramento de la Penitencia no podemos ejercitar la contabilidad. Sí podemos afirmar sin miedo a equivocarnos ni a exagerar que en estos años han sido muchísimos miles los que buscaron paz para sus conciencias con el perdón de los pecados con el poder que los sacerdotes recibieron en su ordenación sacerdotal., ejercitado por jóvenes y mayores, en estos cincuenta años.

Primera Eucaristía. Tampoco era obligatorio llevar en las parroquias libro de Primeras Comuniones. No obstante, párrocos detallistas los abrieron en algunas parroquias donde estuvieron destinados. Sentimos en este recuento que narramos no poder ofrecer números exactos. Los demás aspectos de las Primeras Comuniones los conocen y muchos los han vivido. Son íntimos, afectivos, familiares. Añadiríamos que sin medios para concretar cantidades hasta que se perfiló la pastoral a seguir y la liturgia sacramental a practicar en este templo en su calidad de Concatedral, fueron también muchos miles en los cincuenta años. La imaginación nos sirve para recrear las naves de Santa María a tope en cada celebración de las Primeras Comuniones, los protagonistas, por supuesto los niños, siempre rodeados de muchos familiares y amistades.

IV. SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

Con la reforma litúrgica, urgida por el Concilio Vaticano II, han variado los tiempos y las edades de la recepción y administración de este Sacramento de la Confirmación. Otras circunstancias – algunas de tipo sociológico – han influido también en ello a lo largo de estos 50 años de vida y Concatedral.

Con la caída en picado de la natalidad en toda Europa y España h superado en ello a todas las naciones del “Viejo Continente”. Nunca pega mejor de viejo porque ha envejecido la vida.

Los Obispos, con muchísima menos movilidad que en los tiempos actuales., solían realizar la Visita Pastoral para estar, sobre todo en los pueblos. Existen muchos libros sacramentales en los que antiguos párrocos, celosísimos de

los Archivos Parroquiales, la intitulaban “Santa Visita Pastoral”. Se realizaba, habitualmente, cada cinco años.

La aprovechaban los Pastores para administrar la Confirmación de todos los niños nacidos y bautizados durante el siguiente quinquenio. Y más si había muerto el prelado o había sido trasladado de sede por la tardanza en ocuparla por un nuevo obispo. Antes y a veces hasta varios años.

Hemos visto crónicas detalladas con largas listas, con larguísimas listas, de confirmaciones en diversas parroquias. A confirmar dedicaban aquellos obispos varios días, mañana y tarde, con un número de 500, más o menos, por día. Sólo había un padrino para los niños y una madrina para las niñas.

Cabría esta pregunta ¿quiénes se confirmaban, pues? Respuesta. Todos los nacidos en el lustro o largo lustro pasado. Traemos preguntas y respuesta para que quede para la posterioridad. Los niños eran, a veces, llevados en brazos con poco tiempo de existencia porque el obispo ya no volvía hasta después de cinco o seis años. Estampa que no se repetirá en el futuro.

Ahora, después de una larga catequesis de preparación, solicitan recibir el Sacramento de la Confirmación. Dependiendo, claro está, de los censos en pocas ocasiones se llega a los cuarenta o cincuenta confirmandos. El rito ha incorporado elementos o formalidades que sin ser esenciales, avivan más las acciones: Carta al Sr. Obispo, presentación del catequista, manifiesto...

Más de una vez, por deseo del Sr. Obispo han llegado jóvenes de varias parroquias de la ciudad para una administración más amplia. Lo mismo se repite en algunos arciprestazgo juntándose los pocos muchachos de cada pueblo.

Si se me permite diría que la Confirmación ha sido testigo de la evolución de los desplazamientos de los obispos confirmantes y las reformas de realizadas.

A pesar de las acotaciones decretadas por los sucesivos obispos, desde su elevación a Concatedral en Santa María, en los 50 años que estamos recordando se han administrado 4.054 confirmaciones. El año que destaca es 1964 con 2.591. Desde 1997 que se administró tan solo una no se ha vuelto a confirmar nadie.

V. SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

En el sentido dado a esta colaboración podemos afirmar que esta es la única liturgia sacramental que se realiza dentro del recinto sacral cacereño y

mariano, es el del Matrimonio Cristiano. Y ello a instancias del pueblo fiel que lo solicita ya que como Concatedral no tiene feligresía alguna.

Siempre la Madre Iglesia ha acogido y bendecido solemnemente todo proyecto de entrega mutua por amor. Todo asiento y fundamento por amor de la familia que Dios soñó y quiso para sus semejantes dentro y fuera del Paraíso. Como consecuencia todos los proyectos que se abren a la vida. Para los creyentes ese proyecto bendecido se denomina Santo Sacramento.

Conlleva una acción pastoral que se ha venido ejercitando en la Concatedral. Las parejas contrayentes asisten a un encuentro y charla preparatoria. Muchas de ellas se confiesan también en la misma S. I. Concatedral.

Para resaltar la importancia y solemnidad de lo que se hace, promete y bendice se pone al servicio del momento la música sacra arrancada al órgano, instrumento tan importante, casi connatural con catedrales, concatedrales, colegiadas, iglesias abaciales, monásticas y templos parroquiales de categoría arquitectónica y en las que existían cabildos ubicados, casi siempre en territorios de los Prioratos de las Órdenes Militares.

El canto de los salmos, de momentos concretos de la Eucaristía, exposiciones del Santísimo Sacramento, novenarios y otras actuaciones llamadas Sacramentales que están exigiendo la presencia y uso de dicho instrumento.

Trasladado parte del Ilmo. Cabildo Catedral de la ciudad de Coria a la de Cáceres, los canónigos cumplen en la Concatedral cacereña sus obligaciones corales: recitación o canto de las Horas Canónicas. Misa Coral, etc.

Por todas esas razones se adquirió el órgano en servicio. Además de lo indicado, ha alegrado y animado en grandes acontecimientos de tipo festivo celebrados en la Concatedral, como es la entrada y saludo del nuevo obispo a la ciudad de Cáceres después de haber tomado posesión de la diócesis. También la música salida de sus muchos tubos para determinadas despedidas, actos cívicos religiosos con música gregoriana, polifónica, sin dejarse vencer por la música instrumental.

Los Sacramentos celebrados en estos cincuenta años (1.957-2.007), Bodas de Oro del acontecimiento que venimos recordando con múltiples actos, han sido 2.580. El año que más se celebraron fue el 2.002 con 129 bodas y el que meno fue el 1.960, con sólo una. Los últimos años, a pesar de las llamadas bodas civiles, han aumentado las celebraciones con parejas que de procedencia foránea han pedido este servicio en la S. I. Concatedral de Santa María.

Nadie podrá negar a las catedrales haber sido cunas privilegiadas para desarrollarse en ellas algunas bellas artes. Por su misma construcción y entidad los maestros mayores ensayaron diversos estilos arquitectónicos. Sin embargo, hubo tiempos que gozaban de más importancia las iglesias abaciales.

Una de las bellas artes más extendida, y trabajada ha sido la música en las versiones gregoriana y polifónica para acompañar y solemnizar diversas partes de la misa, liturgia de las horas, administración de sacramentos y otros actos desarrollados en los recintos catedralicios.

Figura destacada entre los miembros del Cabildo Catedral era la del Chantre, una de las dignidades del mismo. A su cargo estaba “el gobierno del canto del coro”. Amplia gama de personas y elementos materiales relacionados con tan bella arte se daban en cualquier catedral por humilde que fuese: maestro de capilla, sochantre, niños de coro que recibían distintos nombres según las catedrales nominaban.

Siendo sinceros hay que reconocer que reformas post-conciliares y la crisis en la que todavía estamos han acabado con nombres y personas sino que determinadas funciones han desaparecido. De otra manera, que se han empobrecido muchas catedrales y concatedrales.

Destacamos hoy el homenaje tributado por un puñado de corales extremeñas viviendo y cantando el encuentro con ocasión de las Bodas de Oro de ser Concatedral de Santa María de Cáceres, aquella iglesia parroquial de la plaza del mismo nombre. Lo han rendido por partida doble la entidad financiera Caja Duero que lo ha organizado y patrocinado, la presencia en las corales que han materializado con la voz hecha canto para este homenaje, de las siguientes corales: coros extremeños de Plasencia, Orfeón Cacerense, Coral Polifónica “Julio Terrón” de Malpartida de Plasencia, Coral Cauriense, Coro de Cámara “Ars Nova” de Plasencia, Coral Santa María de la Montaña. A Caja Duero y a las Corales hacemos presente en estas líneas la gratitud del Cabildo, por el homenaje rendido en las horas vespertinas del 27 de octubre del 2007.

Día de Difuntos. Otro encuadramiento en las Bodas de Oro de la Concatedral cacereña. La Liturgia de Difuntos en 1957 todavía apuntaba lo heredado de la Edad Media. Pero no se pueden olvidar aquellas magníficas piezas gregorianas *Dies Irae Libera me, Domine, etc.* Ahora la despedida de nuestros difuntos tiene más luminosidad y sonido de esperanza. Los textos bíblicos y litúrgicos junto con las reflexiones homiléticas emanan palabras de vida, de gozo, de victoria, de resurrección. Los cantos – algunos han conseguido verdaderos impactos en las comunidades que se forman para celebrar muerte – también han aportado más luz a esa despedida. En esta situación presididos por el señor obispo, monseñor Cerro Chaves, hemos recordado de forma especial en este año 2007 a los 63 despedidos en esta S. I. Concatedral de Cáceres en el año 1957.

Sin llenarse la Concatedral un buen grupo de creyentes acudió a participar en la Eucaristía. Se ofrecía por los que ya, elevada a la dignidad de Concatedral, se despidieron en este templo para el viaje definitivo, sesenta y tres en total en

1957. ¿Cuántos de sus familiares y amigos le habrán sobrevivido? Apuntó monseñor Cerro Chaves: “Previsiblemente la mayor parte de los presentes no existiremos para el centenario. Habrá otro obispo, otros canónigos, otras gentes pidiendo por nosotros”. A los participantes dio la seguridad que brota de la Palabra. La Eucaristía es un don del Padre. No es Moisés sino mi Padre quien os dio el verdadero Pan del cielo. Recordó que sólo a Jesús pudo afirmar “Yo soy el pan de Vida”. El que crea en Él tendrá vida eterna.

VI. EXEQUIAS EN LA CONCATEDRAL

Los cultos por los difuntos en los templos han estado siempre muy regulados. Incluso se hablaba de derechos funerales. En épocas pasadas, muy dados a la casuística, se tenían intensas discusiones que terminaban en los obispados para que en ellos se decidiera a qué parroquia y párroco les pertenecían los referidos derechos.

Por eso en esta materia exequial, a mi parecer, es donde se nota más. Cuando la antigua parroquia cacereña dejó de serlo se quedó muy pronto sin feligresía. Tan pronto como se anuló por decreto la función de templo parroquial los derechos funerantes pasaron a las parroquias a las que se agregaron los fieles que habitaban las calles que se integraron en los territorios de otras parroquias.

En 1957, todavía parroquia, año de la elevación a la dignidad de Concatedral de Santa María, según el Libro de Difuntos que estaba vigente, hubo 83 defunciones. En el año 1.958 los fallecidos y despedidos en la ya Concatedral bajaron a 56. A partir de este año la Liturgia de Difuntos es prácticamente nula. La tónica es la siguiente: En 24 años ni se han oficiado exequias ni se ha inscrito difunto alguno. En otros 11 años tan sólo se inscribe un difunto por año, 11 en total. En otros dos años solamente se despiden a dos por año. Normalmente canónigos del Cabildo o algún otro sacerdote.

Terminamos esta reseña refiriéndonos a dos enterramientos dentro de la misma S. I. Concatedral. Estamos apuntando a los dos primeros obispos residenciales que eligieron para su enterramiento el suelo del recinto sacro de la Concatedral. Por fundaciones o por enterramientos ya había obispos de otras sedes o cargos enterrados cuando no era Concatedral.

El primero fue el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Manuel Llopis Ivorra, verdadero gestor de todo lo que supuso acondicionar el templo parroquial a Concatedral: Capilla del Sagrario, adecuación del presbiterio e instalación de las sillas corales, sacristías de canónigos y beneficiados, etc.

Dispuso ser enterrado frente y a los pies del altar de la capilla del Sagrario. Se le dio sepultura trasladado su cadáver desde Moncada (Valencia) a donde se había retirado después de ser aceptada su renuncia a la sede de Coria-Cáceres cumplida la edad reglamentaria. Murió el 1 de mayo de 1.981. Tuvo un largo pontificado.

El segundo obispo que eligió suelo de la Concatedral para su enterramiento y descanso ha sido el inmediato sucesor del anterior, Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Jesús Domínguez Gómez. Murió joven en el Palacio Episcopal de Cáceres el 26 de octubre de 1.990. Espera la resurrección en la Capilla del Cristo Negro al que profesaba particular devoción.

En estas líneas quedan apuntados o insinuados tan sólo los servicios originados por los Santos Sacramentos. Otros los podrán ver en distintos trabajos.

EL LEGADO DE LA COFRADÍA DE LA SANTA Y VERA CRUZ, REFLEJO FIDEDIGNO DE LA SOCIEDAD EN LA QUE SE DESARROLLA

MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO

Ilustre y Real Cofradía de la Santa y Vera Cruz de Cáceres

RESUMEN

El artículo presenta el contexto religioso y social de Cáceres en el siglo XVII desde la mirada de los Estatutos de la Cofradía de la Santa y Vera Cruz. Se observa en el estudio la integración en la vida ciudadana y eclesial de la cofradía y la importancia de su espiritualidad.

Palabras clave: Cofradías, Cofradía de La Santa y Vera Cruz, Espiritualidad.

ABSTRACT

This paper presents the religious and social context of Cáceres in the 17th century from the look of the Bylaws of the Confraternity of La Santa y Vera Cruz. The integration is observed in the study in the civil life and ecclesial of the confraternity and the importance of your spirituality.

Key words: Confraternity, Confraternity of "La Santa y Vera Cruz", Spirituality.

Las vivencias de la Ilustre y Real Cofradía de la Santa y Vera Cruz, ha llegado hasta nuestros días gracias a la plasmación en sus libros de actas o acuerdos, inventarios y ordenanzas, sobre todo las referidas al siglo XVII.

Todos estos acontecimientos y sucesos se encuentran en los libros del Archivo Diocesano¹, abarcando un amplio periodo de tiempo que comienza en el primer tercio del siglo XVII finalizando en mil ochocientos noventa y nueve, dando paso ya a los albores del siglo XX.

Esta cofradía ve la necesidad que tiene de dejar constancia de su hacer para que sirva de ayuda a las generaciones venideras y sobre todo de su aportación al buen gobierno de la misma:

“En Cáceres. A tres días del mes de mayo de mil seiscientos y treinta y tres años. Estando los Señores Mayordomo, alcalde y diputados Caballeros y ciudadanos de la Cofradía de la Santa y Vera Cruz en Cabildo pleno como lo tiene de costumbre en el convento de San Francisco de esta Villa. Acordaron que atendiendo que esta Santa Cofradía no tiene libro en el que se inscriban los acuerdos que en ella se hacen, Francisco Jiménez mayordomo presente, se compre este para que en el se inscriban los acuerdos que esta Santa Cofradía hiciese desde aquí en adelante. Gonzalo de Figueroa Topete Escrivano”².

Esta sabia decisión de los rectores de esta emblemática cofradía cacereña, prestan un gran servicio a la sociedad aportando una documentación que nos ayuda a comprender mejor a estas sociedades que nos precedieron.

Por este pormenorizado relato que hacen de sus acuerdos, comprendemos con una meridiana visión las vicisitudes, por las que pasaron con los distintos estamentos existentes en esta villa de la Alta Extremadura.

Veamos como se resuelven los distintos conflictos o se dan soluciones a los problemas que se presentan.

En el primero de abril de mil seiscientos cuarenta, Domingo de Ramos en el acuerdo final de dicho cabildo encontramos el primer incidente y la solución que encuentran al conflicto.

“Estando en el dicho cabildo de primero de abril de mil seiscientos cuarenta el dicho mayordomo Juan Gutiérrez, diputados caballeros y demás alcaldes y diputados, pasó ante mí dijeron que a su noticia es venido y han oído decir muy públicamente que el Señor Vicario eclesiástico, para el día y la noche del Jueves Santo al tiempo de salir la procesión de San Francisco como es uso y costumbre, quiere el dicho Señor Vicario innovar en querer salir presidiendo en la dicha procesión y habiendo sido siempre uso y costumbre que el Señor Guardián del dicho convento había presidido con sus religiosos. Acordaron y mandaron que siempre que el Señor Vicario y el Señor Guardián tuvieren diferencias y si no se conformaren no salga la dicha procesión de los arcos a fuera – se refiere al atrio del conventual que tiene de delimitación unos artísticos arcos- del

1 Libros de Acuerdos Archivo Diocesano Coria-Cáceres [= L.A.] 110, 111, 112, 113, 120, 122 y 123.

2 Contraportada del L.A. 110. Actas y Acuerdos 1634 –1778.

patio del dicho convento y que el Señor Don García de Galarza que ha de llevar el estandarte³ no salga si no se hubieren conformado el dicho Señor Vicario y Guardián y si hubiere salido se vuelva a la Iglesia, pena de dos arrobas de cera y los demás hermanos que llevaren las demás insignias hagan lo propio, pena de cuatro libras de cera para la dicha cofradía, cada uno y así proveyeron y ordenaron y lo firmaron los que supieron⁷⁴.

Toda esta exposición no es otra cosa que el principio del conflicto que se desarrolla por una falta de diálogo entre las partes litigantes que va a dar lugar a un suceso de una gran envergadura.

En el presente escrito se nota muy a las claras que los rectores de la cofradía tienen en cuenta, a la hora de sancionar a los distintos cofrades según el rango estamental al que pertenecen, así distinguen que al Señor don García de Galarza, al ser del Estado Noble le corresponde una multa mayor por su poder adquisitivo, si no obedeciese la orden y a los otros hermanos que son del Estado Plebeyo o del Estado Llano les asigna una multa de menor cuantía.

Este problema de competencias continúa y va subiendo de tono, así en el siguiente cabildo abierto, continúa su proceso.

“En la Villa de Cáceres a quatro días del mes de abril de mil y seiscientos y cuarenta años los señores diputados y alcaldes de La Cofradía de la Cruz, hicieron cabildo abierto para resolver y determinar si conviene que la procesión del Jueves Santo de los penitentes que se suele hacer todos los años y salir de este convento de San Francisco que es donde se esta haciendo el dicho cabildo, dijeron que por quanto sea entendido que el Señor Obispo o su Vicario en la procesión de la Sangre que esta cofradía hace el Jueves Santo quiere presidir en ella, contra la costumbre inmemorial de más de ciento y veinte años que hace que la cofradía se fundó en este convento⁵ y para que no la interrumpa se han propuesto muchos medios por parte del Padre Guardián de este convento y de la cofradía intercediendo en ellos el Señor don Francisco Ramírez, Corregidor de esta Villa y otras personas autorizadas y con todo se ha resuelto el dicho Señor Obispo a que sin embargo su Señoría o su Vicario han de presidir en dicha procesión en el dicho convento fuera de el y como están en contrario a las ordenanzas de la cofradía. El Padre Guardián y su convento como son perjudicados en su jurisdicción y toda su orden se ha entendido su paternidad por evitar ruidos y enfados, pleitos y disensiones que de estos pueden resultar muy graves les quieren cerrar las puertas del convento. Con que haciéndolo así no podrá salir la procesión de él según lo tiene de costumbre y como es tan antigua y la devoción de los cofrades tan grande a que se haga en dicho convento y se ha reconocido no haber capacidad en otra parte para esta y los dichos frailes asistir a dicha

3 Se refiere al estandarte guía que abría el desfile procesional.

4 L.A. 110, 15.

5 Se refiere a la Institución de esta Cofradía cuando se unió a la Cofradía de la Pasión la más antigua.

procesión es por devoción y no por estipendio por las razones dichas acordaron que si el dicho convento cerrare las puertas de el a la hora que habrían de venir los hermanos que en tal caso no habría procesión. Y si su Señoría o su Vicario promulgaran alguna censura contra los hermanos de la dicha Cofradía o sus oficiales se apea de ellos y se haga lo demás que se acordó en el cabildo pasado y se siga esto descrito hasta que con efecto se fenezca y acabe porque la devoción de dicha cofradía y sus hermanos de que salga de dicho convento y no de otra parte. Así lo acordaron y lo firmaron los que se hallan presentes y por citar ausentes el Mayordomo no se halló en dicho cabildo”.

En este suceso se ve como a lo largo de las distintas épocas ha habido una cierta reticencia entre el brazo secular y el regular de la Iglesia, que aflora de vez en cuando por unos motivos como este narrado de lo más nimio.

Pero aquí no termina el incidente, este continúa llegando a un conflicto de mayor envergadura⁶.

“En la villa de Cáceres a once días del mes de mayo de mil y seiscientos y cuarenta años los señores mayordomos diputados y alcaldes de la Cofradía de la Cruz hicieron cabildo en la Iglesia de San Benito⁷ de la plaza sobre y en razón con lo que se debe hacer a cerca de haber notificado por el provisor de la Ciudad de Coria al mayordomo del año pasado y algunos oficiales de la dicha Cofradía para que comparezcan en Coria a dar razón dentro de seis días so pena de excomunión porque no salieron de San Francisco el Jueves Santo y dejaron de hacer la procesión de la Sangre y decretaron en este cabildo que el Señor Diego Ojalvo mayordomo que al presente es y el Señor Don Gonzalo de Ulloa y Carvajal diputado caballero habían de besar la mano de su Señoría y le supliquen desista al Señor provisor del mandamiento que tiene proveído entendiendo que aunque el mayordomo y diputados de la dicha cofradía quisieron salir el Jueves Santo con la procesión el Guardián y los frailes del convento de San Francisco tuvieron las puertas cerradas y no pudiendo salir y este acuerdo se quedó en este estado hasta que hablase a su Señoría y habiéndose hablado y suplicado lo dicho, respondió su Señoría que no era parte en ello que pasara ante su provisor y se acuda a él para este efecto se da comisión al Señor Diego Ojalvo mayordomo nuevo para que comunique con el dicho consejo y con el Señor Don Gonzalo de Ulloa lo que debía de hacer en defensa del mayordomo y diputados y alcaldes del año pasado y para todos se les da comisión y lo firmaron de sus nombres los que supieron. Firmado Diego Ojalvo Jiménez, Don Gonzalo de Ulloa, Solís Delgado y cuatro más”.

Como se ve las aguas vuelven a su lugar y ante la decidida defensa de sus cofrades por los miembros actuales que rigen la cofradía, el Obispo enfría el incidente mandándolos a su provisor y con esto termina el litigio.

⁶ L.A. 110, 18.

⁷ Actualmente Ermita de la Paz.

Es tanto el arraigo de esta Cofradía en los distintos estamentos de la Villa y la devoción que sienten por la cofradía y los actos que realiza, que no dudan en dejarles legados y recibir toda clase de donaciones.

Acuerdo y aceptación del Santo Cristo Atado a la Columna.

Donación del Señor de la Columna por el Alférez Francisco Martín Carrasco y que hace su padre Benito Martín Carrasco en su representación y aceptó la Cofradía.

“En la Villa de Cáceres a veinticinco días del mes de febrero de mil seiscientos y cincuenta y seis años⁸ Estando en la ermita de San Benito que está en la plaza pública de esta Villa. La Cofradía de la Santa y Vera Cruz de ella su mayordomo presente y el antecesor diputados caballeros y ciudadanos y alcaldes que fueron y son de los dos años antecedentes y el que va corriendo juntos y congregados, citados y llamados y a efecto de tomar las cuentas al mayordomo antecesor según se tiene por costumbre y para tratar de otras cosas tocantes al bien y aumento de esta Cofradía. Conviene a saber los señores Antonio Caballero mayordomo presente y Bartolomé Rodríguez su antecesor, don Alonso Olguín Carvajal y Sande, Don Francisco Perero Ulloa, Don Diego de Figueroa y Vargas, Don Juan de Carvajal y Sande, Esteban Gómez licenciado, Alonso Ramos, Francisco Pérez Jiménez Salamanca, Juan Gómez, Andrés López, Pedro Rodríguez Cortés y Diego Ojalvo y Benito Martín Carrasco en nombre de su hijo, el que haciendo la donación que hace a la cofradía de la imagen de Nuestro Cristo. Dijeron que según las proposiciones y pruebas de Benito Martín aceptaban y aceptaron y agradecen la donación de la imagen del Santo Cristo Atado a la Columna para que se coloque en el convento de San Francisco que es donde se sirve la Cofradía. En dicho lugar el propuesto convento en la capilla de San Diego y altar de Santa Elena a donde ha de estar colocado y de allí la noche del Jueves Santo, sacarla para la procesión de la Sangre, la han de sacar los hermanos de la Cofradía y a ello fueron elegidos y nombrados por el mayordomo, diputados caballeros y ciudadanos y alcaldes de la dicha Cofradía. En la parte sitio y lugar en la procesión de la Sangre y así lo dijeron ejecutaron y firmaron en mil y seiscientos Domingo de Ramos. Otro si se acordó que como bienhechor de dicha cofradía Francisco Martín Carrasco siendo hermano, cuando muera, como en otra parte dando razón el Clérigo legítima de su muerte la cofradía para cuentas del mayordomo en dicha ocasión pague las honras fúnebres”.

La cofradía en uso de sus atribuciones que le confieren los estatutos no duda ni un instante en imponer su autoridad, sancionar a los que no son obedientes sin justa causa, y si es necesario recurre ante el Ordinario, para que refrende sus decisiones.

De vez en cuando ocurren estas disensiones como se ve en el caso que precede.

8 L.A. 110, 68.

Acuerdo en el que se nombra mayordomo en Andrés Andrada.

“En la Villa de Cáceres a seis días del mes de junio de mil y seiscientos sesenta y ocho años estando en la Ermita de San Benito que está en la Plaza Pública de esta Villa.

Los Señores Fernando Ramos mayordomo que fue de dicha cofradía el año pasado de mil y seiscientos sesenta y siete hasta el tres de mayo de este presente año, Antonio de Cáceres, Andrés García Galán, Francisco Ros, Alcaldes de dicha cofradía dicho año, Don Francisco de Moctezuma y Torres, Don Alonso Golfín de Carvajal, Caballero de la Orden de Alcántara, Diputados por los nobles, Juan Ros Salad y Francisco López Diputados ciudadanos. Para conferir y tratar en razón sobre la presentación de mayordomo de dicha cofradía para este presente año. Por causa de haberse defendido Martín Alonso Moruno a quien se había nombrado por tal mayordomo y condenarlo dicha cofradía. Por el Ilustrísimo Señor Don Frutos I Patón y Bernardo de Ayala Obispo de Coria⁹ y que dicha cofradía nombrase mayordomo en lugar de dicho Martín Alonso y aunque el dicho Fernando Ramos apeló de la sentencia por excusar de Pleitos y gastos a dicha cofradía se convino con dicho Martín Alonso a que diese un Estandarte de tafetán doble y diez libras de cera en que había sido condenado en multas que dicha cofradía la había multado por no querer aceptar dicho oficio, con que con efecto lo dio y se dio por excusado a el sudodicho y habiendo propuesto sobre la elección de mayordomo Eligieron y nombraron por tal mayordomo a Andrés Andrada vecino de esta Villa, hermano de dicha cofradía y por alcaldes y diputados de ella los nombrado en la elección que se hizo antes de este excepto Andrés Andrada que entró en lugar del dicho. Andrés Andrada que ha de servir el dicho oficio de mayordomo hasta el día tres de mayo del año venidero de mil y seiscientos y sesenta y nueve. Al cual le dieron el poder necesario para la administración cobranza de rentas y limosnas de dicha cofradía y para que goce de los emolumentos Gracias e indulgencias y sufragios que los demás de sus antecesores han gozado. A el cual se le lleve El estandarte e insignias de dicha cofradía y así lo acordaron y firmaron los que supieron”

Por este acuerdo se ve con meridiana claridad como todos los estamentos de la sociedad están representados entre los rectores de esta institución.

No todo es bonanza y concordia entre sus miembros así sabemos como este mayordomo del acuerdo Andrés Andrada y sus hijos en los años mil y seiscientos y setenta y cinco y siguientes pleitearon contra la cofradía por los Alcances –que es la diferencia que hay entre los ingresos y la Data (los gastos).

Todo lo concerniente a los bienes o decisiones tomadas en cada momento quedan reflejadas en los libros para que quede constancia y no se pueda posteriormente hacer una reclamación, no conforme a derecho. En el año 1692 el Padre Guardián del Convento de Nuestro Padre San Francisco hace un certi-

9 Había guerra en Portugal, trajo a los Jesuitas a Cáceres y más tarde fue Obispo de Sigüenza.

ficado para que quede constancia del hecho, al ser anotado, nos lo relata de la siguiente forma.

“Fray Antonio Domínguez, Lector de Teología y Guardián de este convento de Nuestro Padre San Francisco de la ciudad de Cáceres certifico como el nominado Juan Nevado Bexarano mayordomo de la Cofradía de la Santa y Vera Cruz me ha entregado una imagen de un Crucifijo¹⁰ de dicha cofradía el cual por estar con poca decencia dentro de un arca y pudiendo adornar la sacristía con decencia y culto de dicha imagen, convenimos los dos con el consentimiento presunto de los demás hermanos; en que sería conveniente ponerla en la sacristía en un dosel de damasco, con su cortina y demás adornos pertenecientes a su culto en que conseguiremos dos cosas, la veneración para la dicha imagen y el adorno para la dicha sacristía, y para que se entienda y sepa en los futuros tiempos que dicha imagen del Crucifijo es de la dicha Cofradía de la Cruz, di este firmado de mi nombre confesando lo tenemos prestado, para adorno de la sacristía, por el tiempo de su voluntad y todos cuidaremos de su adorno para que sea venerado. Cáceres y junio veinte y cinco de mil seiscientos y noventa y dos. Fray Antonio Domínguez”.

También se producen tensiones con los representantes del obispado, creen que es una intromisión de la jerarquía al exigirles los libros de cuentas que tienen entradas de caudales de dichas cofradías, y llegan a acordar que no se entreguen a la autoridad eclesiástica.

Acuerdo de 27 de febrero de 1699 echo por las cofradías de la Cruz y demás de esta. Sobre cuentas archivos que tienen entradas de caudales de dichas cofradías y que no se entreguen los libros de acuerdos al Visitador.

“En la ermita de Sancti Spiritu juntos y congregados. Dicen que la Vera Cruz es la principal de la Villa y juntas a las demás que hay en ellas y sus antigüedades que son como siguen.

La de la Vera Cruz, conviene a saber Fernando Alonso Flores mayordomo de ella.

Juan de Solís mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia.

Diego Alonso Merino mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad.

José Muriel mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Caridad.

Bartolomé Irana mayordomo de la cofradía de las Benditas Ánimas.

Manuel García mayordomo de la cofradía del Dulce Nombre de Jesús.

Diego Cordero mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario.

Andrés Gómez mayordomo de San Diego.

Laso Domínguez como mayordomo del Santo Cristo de Santa María.

10 Hay certeza fundada que este Cristo es el actual que la Cofradía procesiona la noche del Jueves Santo

*Manuel Rodríguez Fuentes mayordomo de la Cofradía de San Benito.
Mateo Rincón mayordomo de Nuestra Señora de la Montaña*¹¹.

Para que no se dude que los acuerdos de todas las cofradías reunidas en cabildo son vinculantes vuelven a incidir unos días más tarde pero ya con algunas precisiones e incluso rectifican su actitud un poco levantisca.

*“En la Villa de Cáceres a nueve días del mes de marzo de mil seiscientos noventa y nueve años estando en la capilla de Sancti Spiritu juntos y congregados para tratar y conferir las cosas tocantes y convenientes a la cofradía de la Cruz que es la principal y todas las demás que están sitas en esta Villa. Por sus anti-güedades que son como siguen*¹²”.

Continúan con el mismo orden descrito más arriba pero ahora añaden toda la Junta Directiva de la Vera Cruz puesto que están presentes en este cabildo y por cada una de las demás, además del mayordomo le acompañan dos representantes por cada cofradía. Sigue el acuerdo en donde ya es notorio que se retractan de la pretensión de no facilitar los libros de cuentas al Visitador General y lo hacen aconsejados por los abogados. Al fin se consigue la cordura y lo hacen en estos términos.

“Que por cuanto D. Antonio del Pozo Bustamante abogado de la Cofradía de la Cruz, D. Juan Ramos Tello de la cofradía de la Misericordia y de la Caridad y D. Andrés Colmenares de la de Nuestra Señora de la Soledad. Son del sentir que deben entregar los libros de acuerdos a el Señor Visitador General se executen así que luego que se pidan para la visita; y en cuanto a el existan los capitales de censo de las cofradías en los archivos generales de las Iglesias Parroquiales les permite de haber dado su parecer los dichos abogados en que estos deben entrar en los archivos que tienen las dichas cofradías se siga ante dicho visitador y demás jueces que convengan y así mismo se siga sobre el expreso derechos que se llevan en la visita y para ello contribuyan todos los mayordomos de las cofradías según el depósito echo. Continúan con las firmas de los asistentes que supieron”.

Aunque los libros son los de la Cofradía de la Cruz y en ellos se ve su vida y su e historia, no por eso dejan de recoger los cabildos generales de todas las cofradías ya que ello les atañe y por eso los trasladan a sus libros.

En el acuerdo que la cofradía de la Vera Cruz hace en su cabildo de quince de marzo de mil y seiscientos noventa y nueve años en la Iglesia de Sancti Spíritu que es el lugar señalado donde se hacen los cabildos, se nombra a nuestra Señora con el título del Buen Fin y desde este momento ya continúa con este nombre.

11 L.A. 110, 260.

12 L.A. 110, 262

En el acuerdo de diecinueve de marzo de mil y setecientos años se dice que se pida limosna para sacar la Oración en el Huerto que no saldrá hasta mil setecientos dos, y se acuerda que se multe a los hermanos con una libra de cera para aquellos que no cumplieren con lo que se manda en el cabildo que se hace en la Iglesia de Sancti Spíritu, siendo el mayordomo Mateo Rincón en el se hace el acuerdo para organizar la Procesión de la Sangre o de los disciplinantes, que llevará el siguiente orden tres estandartes y cinco postas¹³.

En el año de mil y setecientos veinti y dos ocurre una petición ante su Ilustrísima, que va a incidir en la vida de las cofradías negativamente con posterioridad y así lo refleja el libro de acuerdos.

“Petición de don Cristóbal García Maderuelo en nombre de Juan Sánchez Mayordomo de la Cofradía de la Santa Vera Cruz, Juan González Tomé de la Misericordia, Juan Gómez Chamizo de la de la Caridad, Francisco Gutiérrez de la Soledad..... todos a la vez vienen a Vuestra Ilustrísima comparezco y digo, que al derecho de mis partes, que conviene para la mayor decencia y culto de dichas cofradías y que estén con la asistencia necesaria se digne Vuestra Ilustrísima dar un despacho necesario para que ninguno de los mayordomos de las cofradías mencionadas como las demás puedan elegir Alcaldes que estén actualmente sirviendo en otras cofradías para que puedan asistir y no falten al cumplimiento de sus obligaciones. Pide y ruega a Vuestra Ilustrísima se sirva de dar el despacho que lleva y pido para que les hago saber a todos los mayordomos de dichas cofradías que para todas hago, por lo que hace el pedimento más útil y necesario como es de justicia que pido a vuestra Ilustrísima. Otro si digo. Que poner la perpetuidad y que en todo siempre conste. El despacho que su Ilustrísima tiene para estos casos se ponga en todos los libros de acuerdos de todas las cofradías. Lo firman al final. El Obispo concede el mencionado y que se cumpla bajo excomunión, para que puedan ser asistidas las cofradías por sus alcaldes sin interferencias y que se ponga esta sentencia en los libros de acuerdos y nombramientos de oficiales para su conocimiento y cumplimiento de todas las cofradías para que lo cumplan y ejecuten. Firmado el Ilustrísimo Señor Don Sancho II Antonio de Velunza y Corcuera del Consejo de su Majestad Obispo de Coria”.

Expide un edicto en mil y setecientos y veintitrés años. Propone este Obispo que las procesiones de Semana Santa salgan de día, bajo censura según edicto y las razones que se previenen en contra de la costumbre de su salida a las ocho de la noche. No pueden salir por no faltar a la costumbre de doscientos y tantos años. No quieren incurrir en las penas pero de ahora en adelante para que no se pierda la Inmemorialidad al final de los acuerdos de organización y salida

13 Postas es el tramo que organiza cada uno de los encargados de organizarlos, en este caso desde el primer estandarte hasta la Cruz de la Toalla, la segunda desde esta hasta las dos banderas negras que llevan los consiliarios la tercera desde estas hasta el Señor de la Columna, la cuarta desde este hasta el Señor Crucificado y la quinta desde el Cristo hasta Nuestra Señora del Buen Fin.

de las procesiones, hacen una protesta contra este Edicto, siendo la época más larga de rebeldía.

Pero pese a este Edicto que les ordena salir de día y regresar antes de ponerse el sol, no se arredran y cuando queda la Sede vacante vuelven a intentar salir a la hora de costumbre y se produce una reunión de las dos cofradías afectadas.

“Acuerdo de las dos cofradías de la Cruz y Misericordia sobre las procesiones a catorce días de marzo de mil y setecientos y treinta y dos años en la Iglesia de Sancti Spiritu entre Bernardo Antonio Carrasco mayordomo de la Cruz y don José Jiménez mayordomo de la Misericordia. Si las dos procesiones del Miércoles y Jueves debían de ejecutarse a la hora de las ocho de la noche según costumbre ya que Don Sancho II Antonio de Velunza y Corcuera había decretado que las procesiones de Semana Santa salieran de día y no de noche como se hacían, escribir al Deán una carta al ser Sede Vacante (y cabildo) de la Santa Iglesia de Coria, que según dicho decreto y bajo censura y por no incurrir en ella bajo protesta que dichas cofradías han hecho en los acuerdos que ha celebrado para que no deparase perjuicio a su antigüedad inmemorial y para no disgustar al Señor Obispo y en esta consideración piden y suplican a sus señorías con todo el respeto se sirva dar consentimiento para que dichas procesiones se celebren según como antiguamente se han practicado atendiendo que todos los moradores están clamando, sigue diciendo que han faltado devotos que alumbren a las mismas, han faltado las limosnas etc., que de día disminuyen los motivos y decencia correspondiente. Que se sirvan considerar las razones Usía y considerar las súplicas que hacen estas cofradías el que será y no a los más especiales favores que merezcan a Vuestra Señoría y con el deseo que Nuestro Señor guarde su vida muchos y dilatados años. Cáceres y marzo de mil setecientos y treinta y dos y sigue que firmaron la carta D. Micael Mayoralgo Ovando y Perero y D. Pedro Antonio Roco y Godoy por acuerdo de las cofradías y los secretarios de las dos”.

Pese a todo lo razonado en la carta respuesta del Deán y Cabildo, consideran que serían muy grades los motivos que tuvo su Ilustrísima y otras razones y no conceden la licencia, con lo que esta gran época de rebeldía continúa.

Las cofradías son muy celosas de sus derechos que le confiere la antigüedad y no dudan ni un instante hacer valer su derecho, aunque ello conlleve un enfrentamiento con otras, esto se ve patente en el acuerdo que sigue.

“Acuerdo sobre la procesión del descendimiento de la Cruz el Viernes Santo, sobre que asistan todas las cofradías al Entierro de Cristo, sobre la presidencia de la Cruz y de la Soledad en mil setecientos y cuarenta y cinco años, que el mayordomo de la Cruz valla a la derecha y el de la Soledad a la izquierda al Calvario al llegar y después de descendido y puesto Cristo en las andas y fôr-mese la procesión el mayordomo de la Cruz a la siniestra de dicha Cruz y la de la Soledad junto a Nuestra Señora en el lugar que le corresponda y las demás por antigüedad”.

Pese a todas estas recomendaciones el Mayordomo de la Vera Cruz no deja de presidir ni un solo momento la procesión del Entierro de Cristo. Esto nos da idea de cómo defienden sus derechos que le confiere la antigüedad, sea quien sea el organizador de la procesión.

Los cofrades están tan unidos a la cofradía de su devoción que no dudan de reclamar su pertenencia a la misma, llegando a hacer valer sus derechos presentando todas las pruebas necesarias para que atiendan su súplica. Así se produce el siguiente acuerdo:

Acuerdo sobre faltarle la carta de pago de hermandad al Señor Don Gabriel Francisco de Saavedra Becerra y Monroy.

“En la Villa de Cáceres once días del mes de marzo de mil setecientos cuarenta y ocho años. En el convento de San Francisco y en la capilla de Juan de la Peña todos los presentes Mayordomo Diputados, Alcaldes y demás hermanos que habían de llevar las insignias en la procesión de la Sangre que se ha de executar hoy en la tarde de este dicho día. Concurrió al cabildo el Señor Don Gabriel de Saavedra Becerra y Monroy, Oidor en la Real Audiencia de la Ciudad de Barcelona residente en esta dicha Villa, propuso a dichos señores, como era hermano de la dicha Cofradía y como tenía carta de hermandad habiéndosele perdido traspapelado y que así suplicaba a toda la Cofradía, se sirviese demandar que el presente notario y los que ha tenido en diferentes años así de regir la Procesión como llevando el estandarte de guía en dicha Procesión del Jueves Santo para que dicho testimonio le sirviese de amparo para que en todo tiempo contase ser tal hermano y que llegado el caso de su fallecimiento el mayordomo, mayordomos que en todo fuesen de dicha cofradía, en vista del término le manden decir las misas de sufragios como a los demás hermanos de dicha cofradía teniéndolo por tal y en vista de dicha proposición y súplica los Señores Joseph Aragonés de Belasco y D. Joseph María de Mayoralgo y Golfín, D. Pablo Juan de Monroy y Becerra diputados caballeros Juan García Fuentes Diputado Mayordomo, Joseph Palacios y Manuel González diputados ciudadanos del estado llano, Domingo Cortés Alcalde Viejo, Francisco Liberal, Blas Ruiz y Francisco Franco Galeano Alcaldes de dicha cofradía, dijeron ser justas y arreglada dicha proposición y que el escribano y notario de esta cofradía dicho el testimonio que se pide con todos los requisitos y escribiese que dicho D. Gabriel lo pide atendiéndole esta cofradía y por tal hermano contarle sirviendo lo referido y así lo acordamos y firmaron, los que supieren de que yo el notario. Ante mi Cristóbal García Maderuelo”.

El tres de mayo de mil y setecientos y cuarenta y ocho en el mismo cabildo en el que se elige el mayordomo y los oficiales de la cofradía también se produce otro acuerdo en el que se pone de manifiesto como se cuidan a aquellos hermanos que trabajan desinteresadamente para que todo esté a punto para la procesión. Por eso se trata en el mismo cabildo sobre la comida del Jueves Santo.

“Esta cofradía es la de mayor asistencia a los entierros y todas las procesiones generales y del convento y ser tan escaso el salario y habiendo sido costumbre inmemorial de dar a los mayordomos que han sido de dicha cofradía una cena a dichos oficiales la noche del Jueves Santo, la que próximamente se conmute en comida de dicho día y evitar los excesos a que estos hace así mismo, que en dicho día se observa y que habiéndose ya muchos años próximos cogido la costumbre de dicha comida y no constar en acuerdos y cuentas del gasto deba seguir quitando él al pasado y Pedro Fuentes Mayordomo anterior al presente se da permiso para seguir haciendo la comida pues es mucho el trabajo los Miércoles Jueves y Viernes Santo”.

Cuando en mil y setecientos y cincuenta y tres años se reelige a Juan Esteban Guerra. El mismo hace patente como el vestido que tenía Nuestra Señora del Buen Fin estaba muy indecente y que la Abadesa del convento de Santa Clara donde está dicha imagen, el miércoles Santo de este año al tiempo de sacarla de dicho convento para transferirla a dicho convento de San Francisco para dicha procesión, suplicó a toda la cofradía se sirviese de sacarle uno de terciopelo negro y otras presiones que prometió lo haría patente a dicha cofradía para que ella determinase lo que fuese de su agrado y sobre Santa Elena. Así mismo propuso como el vestido de Santa Elena también imagen de la cofradía que está en dicho convento estaba indecente para las funciones que sale dicha imagen y que sería necesario sacarle otro y que el que tiene sirva todo el año, como también el que el paño de andas de Damasco negro está muy indecente y lo que no sirvan bien a la cofradía muchos encomendados, se sitúan a otra de las principales perdiendo por esto la cofradía bastante caudal y que si pareciera a la cofradía sacar otro dijeron que atendidas dichas proposiciones y que teniendo caudal seta cofradía son justas y arregladas y que las imágenes estén con la decencia y culto que corresponde.

“Conviniéron el que se hagan dichos vestidos y paño de andas conforme lo ha propuesto dicho mayordomo y en atención que dicho Juan Esteban Guerra está enterado de dichas proposiciones y aunque ha propuesto diferentes hermanos para el empleo de Mayordomo, todos unánimes y conformes y de común acuerdo lo reeligen para tal mayordomo”.

Como ven los mayordomos de la Cruz son de lo más democráticos y no toman ninguna decisión sin tener el respaldo del cabildo que ven que sus peticiones son justas y dan el pláacet para que pueda actuar.

Las juntas de gobierno nombraban al escribano o notario, que en la actualidad es el Secretario, así las juntas tenían la sensación de ser independientes en sus decisiones, pero la verdad era que estaban y están sometidos a la jerarquía eclesiástica. Pero en algunas ocasiones era el Obispo el que nombra al Escribano para todas las cofradías y entonces recibía el nombre de Notario Apostólico.

Así en la elección de mayordomo del tres de mayo de mil y setecientos y cincuenta y seis el mayordomo saliente Martín Gatuno Ortigoso da noticia como su Ilustrísima había despachado título de notario y escribano así de esa cofradía como de todas las demás que ejercía Cristóbal García Maderuelo notario Apostólico sin saber la causa, a don Pedro Cortés presbítero notario de la Vicaria, dijeron que no teniendo la cofradía la menor queja del cumplimiento de sus obligaciones fidelidad y suficiencia de dicho Maderuelo, y estar enterado de todos los casos y cosas tocantes y pertenecientes a dicha cofradía por haber estado sirviendo más de treinta y cinco años de tal escribano y en esta atendiendo y por su excesiva edad y aún en todavía estar muy familiarizado, y por el mucho trabajo y atención a las funciones de la cofradía, acuerdos y cuentas, se le jubila y que quede dicho señor Maderuelo con todos los honores como si la estuviere sirviendo y que llegado el caso de su fallecimiento se le hagan los honores y sufragios en la Iglesia donde se enterrare como si actualmente estuviera sirviendo, pagando la cofradía las dichas honras como lo han hecho con otros estamentos de ella como lo fue Juan Galavís Carmona y a sus antecesores, y que en las enfermedades del dicho D. Pedro Cortés estando como notario y como procurador en los acuerdos y funciones que sean necesarios.

Pero D. Pedro Cortés sólo está un solo año, ya era mayor y entonces se nombra a Manuel Joseph Díaz Guerra Notario Apostólico con aprobación Ordinaria el nombrado acepta el nombramiento.

“En la Villa de Cáceres a tres días del mes de abril de mil y setecientos cincuenta y nueve estando junto el cabildo de la Santa Vera Cruz en el convento de Nuestro Padre San Francisco extramuros de la Villa en la capilla que llaman Juan de la Peña conviene a saber los Señores D. Pedro Rafael Becerra, D. Miguel Topete y D. Juan Roco Golfín, D. Diego Ovando y Vargas caballeros diputados..... y así juntos y congregados para ejecutar el nombramiento del escribano de dicha cofradía, por tanto visto el derecho que tiene dicha cofradía sigue diciendo que confía en su utilidad y las demás circunstancias que asisten a D. Manuel José Díaz Guerra Notario Apostólico con aprobación Ordinaria le nombraron por tal escribano de dicha cofradía que se exprese por tal empleo según y como lo han hecho sus antecesores gozando de los emolumentos como han gozado los demás que lo han sido. Se le haga el nombramiento al presente Notario desde esta elección”.

Esto lo hacen para reafirmar su independencia y que son ellos los que lo nombran, cuando la verdad es que lo hace su Ilustrísima. Don Manuel Joseph Díaz Guerra lo acepta como si fueran ellos y es que es muy educado y humilde.

Los rectores de la Cofradía hacen valer la autoridad que le confieren los estatutos y son inflexibles con aquellos que no acatan y desobedecen las órdenes del mayordomo.

Así en el cabildo que autoriza la salida de la procesión del Jueves Santo del día tres de abril de mil setecientos y sesenta años y que se celebró en el convento de San Francisco y en la capilla de Juan de la Peña que está en el claustro grande se dice:

“Así mismo se confirió y trató por dicho mayordomo a toda la cofradía que habiendo llegado el caso de mandar la torta y vino, como es costumbre a José Rojo hermano de dicha cofradía para que acabada la Procesión fuesen los hermanos que llevan las insignias a refrescar; este habiendo tenido la torta y vino en su casa desde el día miércoles a mediodía la volvió a la misma hora, con cortar diferencias el Jueves Santo en casa del mayordomo siendo una hora bastante incomoda para poderla enviar a casa de otro hermano, aunque mirando bien ninguno la recibiría, por lo que se decretó por dicha cofradía y demás hermanos que se la quitase la túnica y que no llevase ninguna insignia a que se convino dichos hermanos que fuese a votos empezando por el hermano más antiguo y después fueron siguiendo los demás y todos convinieron en que se la quitase la túnica; y que de aquí en adelante. Cualquier hermano que no obedeciese al mayordomo se le multe en dos libras de cera y después se pase a borrarlo y quitarlo de hermano de dicha cofradía, para que en el tiempo alguno ninguno tenga la osadía a no cumplir lo que el mayordomo se le mande, excepto que se halle con impedimento legítimo que le pueda exonerar el cargo que se le mande a cualquiera de dichos hermanos y así lo acordaron y firmaron. Doy fe. Ante mi Manuel Joseph Díaz Guerra”.

Al final del acuerdo levanta acta como el mayordomo estuvo en el acto de encerrar y desencerrar el Santísimo en los oficios del Jueves y Viernes Santo como es costumbre y mandan las ordenanzas con su vela en la mano.

Este es otro de los actos al que se asiste con toda la devoción y con toda dignidad.

La Procesión de la Sangre o de los Disciplinantes se prepara con todo detalle para que salga con la solemnidad debida.

Acuerdo Procesión de la Sangre que se ha de hacer el Jueves Santo de este año el día diecinueve de marzo de mil y setecientos setenta y un año.

“En la Villa de Cáceres a quince días del mes de febrero de mil setecientos sesenta y un años. En la Iglesia del Hospital de Sancti Spiritu donde se curan las mujeres enfermas de esta Villa.

Que salgan por la carrera acostumbrada con la seriedad y gravedad correspondiente. Que no sean imprudentes los que hagan penitencia para no perjudicar su salud y que sean en servicio de Dios Nuestro Señor y para que la Procesión se haga con solemnidad y lucimiento, severidad y gravedad que corresponde y se requiere como siempre se ha executado. Y con la protesta que esta cofradía tiene hecha en todos los acuerdos desde que principió a salir de día y hora.

Todos los dichos Señores la vienen a hacer de nuevo ratificando en todas ellas y en adelante se hicieren en todo y por todo para no perder el derecho a la hora

de las ocho de la noche como en su antigüedad se ha executado, pero que saldrá dicha procesión del Jueves Santo de día según lo mandado sin incurrir en censura alguna”.

Continua este cabildo de preparación de la procesión de cómo será su organización y el orden de la misma y quienes serán los que lleven las insignias.

Termina el acuerdo con una serie de advertencias:

Que el que no cumpla con lo acordado se le multará con dos libras de cera, exceptuando los enfermos o por algún impedimento.

Que el escribano haga las células según lo expresado en el acuerdo y que el portero las reparta a los hermanos para que cada uno sepa su puesto para que luego los celadores las recojan a la salida de la procesión y el que no vaya a ella se le multará y si no pagare será borrado como hermano por inobediente y así mismo a los caballeros diputados y caballero convidado que no asistieren se le exigirá la multa de media arroba de cera y así fue acordado.

Los directivos de la cofradía se reúnen en diversas ocasiones para ver que se hace con los vienes de la cofradía y tomar acuerdo para dar soluciones si estos son gravosos.

Acuerdo para conferenciar lo que se debe hacer sobre la casa preteria que tiene esta cofradía en el lugar del Casar Arciprestazgo de la villa de Cáceres.

“Así se reúnen el ocho de junio de mil y setecientos y sesenta y tres años en la capilla del Hospital de Sancti Spiritu donde se hacen los cabildos. Dijeron que por cuanto esta cofradía tiene una casa de censo de diez mil y cuatrocientos reales de Principal que otorgaron a Francisco Villa y Catalina la Nuña su mujer, sita en el lugar del Casar que pasó ante Pedro Ramos escribano de número de esta villa en siete de mayo de mil setecientos veinte y uno y sobre una casa hipoteca de dicha escritura y esta impuesto dicho censo de mil reales de principal que se pagará a las obras pías de Juan Hidalgo con fecha de catorce de febrero de mil y seiscientos setenta y ocho que pasó por mi ante Pedro Made-ruelo escribano de número de esta villa, y dicha cofradía en el año pasado de mil setecientos veinte y ocho habiendo ejecutado a los dichos Francisco Villa y su mujer por ciertos caídos (réditos ya vencidos) como consta en autos, tomó posesión de dicha casa y dota otras obras pías en virtud de su escritura quiere ejecutar dicha casa, y considerando que en ello se siguen considerables costas y se imposibilita la cobranza de sus réditos a menos de otro acreedor, y respecto de la antelación de la Escritura de dicha obra Pía, habiendo consultado con abogado de ciencia y conciencia nombrado por ambas partes; nos hemos con-venido en hacer dejación de dicha casa a la expresada Obra Pía para que la administre, cuide y cobre los réditos que se le estuvieren debiendo de su escritura, con la obligación de dar cuenta luego que se haya hecho pago y siempre y cuanto que esta cofradía la pida; y estando satisfecho los réditos de la Obra Pía, cobre la Cofradía lo que cupiere y diere lugar y en esta conformidad, por

excusar pleitos, costa y gastos, estamos convencidos y los acordamos y decretamos y firmamos de todo lo cual se da fe Manuel Joseph Díaz Guerra”.

Como se ve en esta negociación, los representantes de la cofradía ponen en marcha todo su poder de disuasión y negociación, haciendo como la otra parte se haga cargo de esa casa para que la administre y cuide, y que si consigue que le satisfagan los réditos, la cofradía cobre lo que fuere de justicia. Poniendo de manifiesto que no renuncia a los beneficios, puesto que la casa es suya y sólo hacen dejación de su derecho para no tener pleitos ni causar costas y gastos al patrimonio de la cofradía.

Las cofradías se reúnen puntualmente para tratar cualquier cuestión que afecte al funcionamiento y organización y a las actividades que estas desarrollan. Así se reúnen para fijar el salario que se debe dar al enterrador.

“En la villa de Cáceres a diez días del mes de mayo de mil setecientos setenta y dos años en vista del memorial que por parte del enterrador, presentado a su Ilustrísima, y decreto al puesto. Se juntaron los mayordomos de las cuatro cofradías principales para el efecto de resolver y decretar que salario se le podía nombrar a el enterrador para que tuviese el mayor cuidado y asistencia a los entierros y abrir las sepulturas, por haberse notado muchas veces el no haber quien las abra por cuyo motivo se juntaron en casa del Señor Vicario los Señores Andrés Guerra, Mayordomo de esta cofradía, Joseph Valiente Caro mayordomo de la cofradía Jesús Nazareno y Nuestra Señora de la Misericordia, Alonso Aceves, mayordomo de Nuestra Señora de la Caridad y Michael Alonso Guerra, mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, los que convinieron de darle Quince Ducados, en cada año y que los seis pagará la Cofradía de la Cruz y las otras tres a tres ducados cada una, cuya providencia se ha permitido por Informe de su Ilustrísima pidió al Señor Don Pedro Pérez Ordiales, Cura Rector de la Parroquia del Señor San Mateo, Vicario Juez Eclesiástico de esta villa y su Arciprestazgo y así lo executaron y que se les pase a sus cuentas referida cantidad lo que así firmaron”.

Es de notar el poder de negociación que tienen las cofradías y como llegan al acuerdo de poner fin a la reivindicación del enterrador, consiguiendo que cada uno aporte una cantidad según su importancia y capacidad de su poder adquisitivo.

“ACUERDO PARA NO TENER VINO ALGUNO EN LA CAPILLA EL JUEVES SANTO POR MANDATO DE SEÑOR MARQUÉS DE PEJAS, CORREGIDOR, CAPITÁN A GUERRA DE ESTA VILLA DE CÁCERES AÑO DE MIL SETECIENTOS SETENTA Y TRES.

En la muy noble y leal Villa de Cáceres a nueve días del mes de abril de mil setecientos setenta y tres años, el Señor Marqués de Pejas, Corregidor y Capitán a Guerra de dicha Villa su jurisdicción y partido, habiendo asistido su Señoría a la procesión del Jueves Santo día ocho de abril y visto lo que sucedió a el tiempo de cargar con las insignias pues estuvo la Santísima Imagen del Señor de la Columna para dar en tierra y hacerse pedazos; por tanto habiéndose su Señoría

informado de que en la capilla que llaman Juan de la Peña, se les tenía un poco de vino para los hermanos que llevan las insignias desde luego mandaba y mando a el Mayordomo Andrés Guerra que de aquí en adelante no vuelva a darles de beber bajo la multa de veinte Ducados y de pagar todos los daños y perjuicios que se la siguiese a la cofradía de la Santa Vera Cruz, lo que así acordaron y decretan dicho Andrés Guerra Mayordomo, Agustín Olaya Diputado Mayordomo, Bernardo Navarro, Micael Sayago Alcaldes Diputados; Nicolás Rueda Alcalde Viejo; Domingo Amor, Vicente Rodríguez y Antonio Clavel, Alcaldes de dicha cofradía, y así que de vuelta de la Procesión se les diese un refresco, lo que así se dispuso y lo firmaron”.

Ante las reclamaciones de la autoridad, los miembros responsables reaccionan con prontitud y toman el acuerdo más favorable para que la cofradía no tenga ningún contencioso con la autoridad, pero sin dejar de atender a los cofrades que colaboran, con alguna atención a sus desvelos.

El libro de actas y acuerdos de 1634 – 1778 termina con una carta de queja del capellán de la cofradía, que se queja de que el mayordomo le ha mal interpretado, porque los informadores que tuvo tergiversaron sus palabras.

“Señor Francisco Xavier, Mayordomo de la Cofradía. Muy Señor mío de mi mayor aprecio en vista de la de vuestra merced, debo decir que jamás me he metido ni en cosa ajena, ni a gobernar lo que no es de mi inspección. Por cuyo motivo respondo a la de vuestra merced con la ingenuidad que acostumbro. Como yo estaría de no hacer cosa en lo que no es mía ni me tocan por no ser el retablo del Convento, ni de Nuestra Señora. Siento que el carpintero le informe a Vuestra Merced mal y no le dijese ni dicho que me parecía que poner Cruz de madera nueva con la otra que está bastante usada, no diría bien salvo que le diesen algún color, este es mi dicho y no otro. Y no me diga Vuestra Merced que quiero obscurecer el retablo que me parece que no tiene motivo para hacer de mi juicio tan ajeno a mi es todo. También le informo a Vuestra Merced mal en cuanto al difunto Barbadillo pues su intención no fue quitar las insignias o atributos de allí, sino por razón de decirme que si se colocaba allí a María Santísima le parecía no convenir entonces aquello allí, y que si estuviera allí alguna imagen de Nuestro Señor, Vuestra Merced Haga deshaga, quite, ponga que yo no me meto en nada ni tampoco he arreglado ni arreglaré este retablo de la cofradía, que toda junta sabe y supo que se ponía en la Iglesia y de palabra el mayordomo que era y dio su consentimiento. Mande Vuestra Merced a su mayor bien atento servidor y capellán Fray Bartolomé Vázquez”.

La Cofradía además de sus estatutos tenía en el siglo XVII dos ordenanzas que nos han llegado un tanto deterioradas y que se conservan en el Archivo Diocesano en los libros 122 y 123 los dos se realizaron cuando la Cofradía tiene una pujanza extraordinaria. El contenido de ellas no es otro que llegar a lo concreto, como es la admisión de cofrades, se sabe que los cofrades se les admitía en un primer instante provisionalmente, pasado el tiempo se les expedía la carta de cofrade que ya indicaba su pertenencia y los beneficios que recibían una vez

inscrito en los libros, y los derechos inherentes a su condición. Las ordenanzas también tratan otros asuntos indispensables para el buen gobierno y desarrollo; además de perfeccionar los estatutos en aquellos puntos que se van quedando anticuados, consiguiendo actualizarlos.

Ordenanzas del año de mil seiscientos treinta y ocho y la de mil seiscientos ochenta. Un ejemplo de ella, lo sacamos de la de 1638.

“Entrada de Caballeros y hijosdalgos. Primeramente los caballeros y hijosdalgos; hasta la cantidad de cien mil maravedíes de renta. Diez ducados han de pagar y una libra de cera.

Item los que fueren menos ricos, seis ducados y libra de cera, como tengan de cien mil maravedíes abajo.

Oficiales. Item los Çapatores, sastres, fundidores, espaderos, cardadores, herradores, plateros, pintores, dos ducados y libra de cera.

Batanadores, cortadores, olleros, pastores y hombres del campo, tres ducados y una libra de cera.

Clérigos, mujeres, caballeros hijosdalgos y monjas del Convento de Jesús y de los demás de esta villa.

Item los clérigos que no fueren hijos de cofrades y mujeres de caballeros, hijosdalgos y monjas del Convento de Jesús y de los demás conventos de la Villa paguen a veinte y cuatro reales y libra de cera.

Mujeres ciudadanas. Item las mujeres ciudadanas paguen a veintidós reales y libra de cera”.

Se actúa con toda la consideración posible con las personas, que por su avanzada edad o por enfermedad, dando un tiempo prudencial para que se recupere o sea el quien pida su relevo.

En el libro 111 del Archivo Diocesano se recoge con fecha cuatro de octubre de mil setecientos noventa y cinco el caso sobre la enfermedad y achaques de Manuel Joseph Díaz Guerra, que le imposibilitan su asistencia como se ha experimentado por más de un año siendo muy reparable la falta de un sujeto que es muy precisa, se le han pasado por el mayordomo varios recados con el portero, suplica se le exonere de estas cargas; se nombra a Joseph Antonio de Castro se le nombra y elige secretario lo que se acuerda y firma después de su aceptación.

En el libro 112. Libro de acuerdos que dio principio el año 1799 y concluye en el de 1835. Comienza con un sello que dice *Hispaniarum Rex Carolus IV D.G.* Sello cuarto de 40 maravedíes. Con este rey, comienzan las primeras desamortizaciones con las cofradías, haciendo que los libros de acuerdos se hagan en papel del Estado, que renueven sus estatutos y que por ello paguen. Es una manera de incidir en la vida de las cofradías gravándolas todo lo que se podía sin llegar a colapsarlas.

Todo estaba legislado y reglado con minuciosidad en los estatutos y ordenanzas, no dejando ningún detalle al azahar. Así ocurre en la elección de mayordomo desde el 15 de julio de 1799 hasta el 3 de mayo de 1800. ¿Y como es esto, si sabemos que los mayordomos se elegían el tres de mayo de cada año? Se elige a Vicente Villar por haber fallecido Vicente González.

“Vicente Villar era el Diputado Mayordomo. Dijeron que el día de ayer catorce de los corrientes había fallecido el actual mayordomo Vicente González y sepul-tándose en la mañana del presente, era necesario nombrar otro nuevo que las Ordenanzas prescribían que en semejantes casos el Diputado siguiese de Mayordomo como ocurrió otra vez por lo que fue nombrado otra vez Mayordomo hasta el tres de mayo del siguiente año”.

Con este mayordomo se da la curiosidad que la vez anterior que lo fue, también se le eligió en el mes de julio de 1798 porque había fallecido su antecesor Micael Alonso Guerra.

La actividad de este mayordomo y su buen hacer ya lo pone de manifiesto que el 11 de agosto se produce un acuerdo en el que se decide retocar la imagen de Nuestra Señora del Buen Fin, lo acuerdan dicho día porque se habían reunido para celebrar la fiesta de la Transfiguración del Señor y que esta cofradía la realiza anualmente. En este cabildo el mayordomo manifiesta que la abadesa del Convento de Santa Clara le había enviado varios recados, para que se reparen el rostro y las manos de la Virgen. Se acuerda que en la primera ocasión se la remita a la corte de Madrid para que le reparen las manos y la cara y se le pongan ojos de cristal para mayor perfección y decencia lo que acuerdan y según la forma que ha quedado la de Nuestra Señora de la Salud de la parroquial de San Mateo de esta villa que acaban de traer renovada todo lo cual correrá a cargo de dicho Señor Mayordomo hasta su conclusión, quien recogerá los recibos pertinentes de todos los gastos para incluirlo en las cuentas del presente año que acrediten en forma de su total importe.

También hizo presente por dicho Mayordomo que las cuentas dadas por los testamentarios del difunto Micael Alonso Guerra de los cinco años que había sido Mayordomo constaban datadas en cada uno sesenta y seis reales de Vellón por el salario anual de la Ermitaña del Cristo del Humilladero, se reconoce que esta cantidad era muy exorbitante respecto a la que gozan el Secretario y el Portero de esta cofradía que tenían más trabajo que ella no obstante se lo ponen en sus cuentas los sesenta y seis reales, pero investigan las cuentas de los anteriores mayordomos no hallaron la partida del salario de la Ermitaña pero otros individuos de la cofradía manifestaron que se le pagaba cuatro ducados anuales y no los seis, que se pasan en las cuentas de Micael Alonso Guerra, entonces se acuerda que se la debe pagar cuatro ducados y quede consignado en la cuenta para lo sucesivo.

En este incidente se ve que todo se investiga, si no se está de acuerdo como en el presente y con toda justicia se le paga lo que le corresponde por el trabajo que realiza y le fijan al mismo tiempo el trabajo que tiene que realizar, que en el caso que se comenta será el aseo y limpieza de la Ermita juntamente el cuidado de encender los faroles a la hora conveniente.

En el acuerdo de 22 de junio de 1800 el mayordomo Francisco Jacinto Cumbreño, hace saber al cabildo como por Real Célula de S.M. de 25 de septiembre del año pasado de mil setecientos noventa y ocho por la que se dispone de todos los bienes raíces pertenecientes a Hospitales, Hospicios, Casas de Misericordia, de Reclusión y de Depósito, Cofradías, Memorias, Obras Pías y Patronatos de Legos, que se tenían que poner en las casas de Amortización bajo un interés anual de un tres por ciento, que se le habían vendido a la cofradía diferentes casas y otras puestas en Almoneda (pública subasta) y que se estaban subastando la partida de Yerba que gozaba en la dehesa y no había pagado hasta ahora, que la cofradía disponía cada vez de menos rentas, no podía pagar, se suspendiese por la comunidad de las misas y demás hasta que su Majestad pagase, lo que así acordó.

Con este escrito se ve como ya con Carlos IV comenzaron las desamortizaciones y como en su afán recaudatorio no dudo de sacar impuestos hasta debajo de las piedras lo que precipitó la desaparición de comunidades, organizaciones y cofradías, llevándolas a la asfixia y a no poder cumplir sus compromisos por lo que se tienen que reducir ostensiblemente los gastos por no poder hacer frente ni a los más cotidianos.

Acuerdo para la formación de Nuevas Ordenanzas y su aprobación por el Real Consejo de Castilla se hace el veintiocho de octubre de mil ochocientos y cuatro años siendo Mayordomo Pedro Rosado Bermejo.

Por este acuerdo la cofradía es la primera de toda la Villa en cumplir las Ordenes Reales con lo que demuestra su prontitud en el cumplimiento de las leyes.

No dejan faltar algún que otro incidente dentro del normal desarrollo de la institución e incluso ocurre uno de ellos cuando el tres de marzo de mil ochocientos y cinco años se reelige a Pedro Rosado Bermejo hasta mil ochocientos y seis años siendo Padre Guardián Fray Manuel Hinojal.

“Francisco Jacinto Cumbreño, Diputado Mayordomo, dijo que no debía ser un año más Mayordomo pues iba en contra de las normas, que debía de ser uno de los propuestos, Antonio Montero y dio una serie de justos motivos.

Francisco Jacinto Cumbreño recurre esta reelección ante Pedro Vigil de Quiñónez secretario de sala y Provincia de esta Audiencia, como ya lo había manifestado por la irregular conducta y manejo del expresado y de los continuos

débitos que tenía y no abonaba y faltando al cumplimiento de sus cargos y para las fiestas tenía que recurrir otro diputado con su dinero para celebrarlas.

Toma el acuerdo la Sala dar permiso a los hermanos de la Vera Cruz para poder juntarse y tratar este tema. Lo firma Pedro Rodríguez de Cela del Consejo de su Majestad, en Cáceres a diecinueve de agosto de mil ochocientos y cinco años”.

“El veinticinco del mismo mes y año se reúnen en la Capilla de la Tercera Orden llamada de San Ildefonso los Señores Jacinto Cumbreño Diputado de la Cofradía que en este acto ejerce las funciones de Mayordomo por no haber concurrido el Señor Pedro Rosado Bermejo que es el actual, sin embargo de haber sido citado ante diem, como los demás hermanos que se expresaran, el Reverendo Padre Fray Manuel Hinojal, Lector Jubilado y Guardián de dicho Real Convento. Se hace una serie de reclamaciones de lo que debe tanto al Convento como a otras instituciones y Obras Pías y que hacía tiempo que se les ha reclamado, pero no satisfacía los pagos, por lo que hubo que reclamar ante Don Pedro Rodríguez de Cela del Consejo de su Majestad, Alcalde de Crimen de esta Real Audiencia y que los bienes de Pedro Rosado no eran suficientes para cubrir la deuda que dijo siempre que no tenía dinero de la cofradía, cuando en realidad debía de tener en su poder cuantiosas cantidades. Se le acusa de falta al cumplimiento de sus cargas y malversación que hacía de los caudales. Se le dio facultad para que le removiesen de su cargo. Se nombró a Antonio Montero y para que recurra ante Don Pedro Rodríguez de Cela para que Pedro Rosado entregue todos los utensilios.

No ejerció su ministerio de Mayordomo a pesar del acuerdo hasta el veintiséis de septiembre de mil ochocientos y cinco años porque Pedro Rosado quien apeló a la Sala de lo Civil de esta Real Audiencia, esta mandó entregar la Cofradía a Antonio Montero y se le condenó en costas el recurso por lo que tuvo que pasar el estandarte y demás utensilios en la noche del día veinticinco de septiembre de mil ochocientos y cinco años”.

Vemos como no se duda castigar a aquellos que no cumplen con sus obligaciones recurriendo a la Justicia si es necesario, en defensa de los bienes de la Cofradía.

En el año de mil ochocientos ocho a partir de la llegada de las Nuevas Ordenanzas aprobadas por el Supremo Consejo de Castilla, ya la Cofradía recibe el título de Real Cofradía.

Con el Reinado de Isabel II comienza a complicarse la vida de la Cofradía el primer acuerdo desde que gobierna esta reina se produce el veintitrés de marzo de mil ochocientos treinta y cuatro en la Sacristía del Convento de Religiosas de Santa Clara, por haber trasladado las insignias del Real Convento de Nuestro Padre San Francisco por haber elegido Nuestro Gobierno el referido Convento para Hospital General y el once de octubre de mil ochocientos treinta y cinco se clausura el Convento y la Vera Cruz se ve obligada a abandonar su sede y se establece, por orden del Obispo Residencial don Ramón I Montero

Obispo de Coria desde 1830 a 1847 en San Mateo la Cofradía elevó por su cabildo una enérgica protesta contra la Orden de vender los vienes eclesiástico. Según se había dispuesto en la Ley de 1837.

A partir de la llegada a San Mateo la vida cofradía ya no es tan activa debido a la confiscación de sus bienes y la dificultad que tienen para que el Estado pague el tres por ciento de la renta de ellos. Incluso tienen que nombrar a un agente del Colegio de Madrid para que los represente ante la Junta de la Deuda del Estado para que la Cofradía cobre la liquidación de las láminas de la deuda del Estado.

Ya los mayordomos no se eligen anualmente, sino que comienzan los mandatos de larga duración Aunque se sigue eligiendo cada año pero se prorroga el mandato.

Ya en las actas de la Cofradía a partir de 1868 cuando se hacen los acuerdos ya no dicen en la Villa de Cáceres sino que escriben Capital de Cáceres. Los cabildos se hacen en la Iglesia de San Mateo y los mayordomos se nombran o reeligen en la Sacristía de la Iglesia.

Como los réditos se pagan por parte del Estado tarde y mal. El Mayordomo don Santiago González y su cabildo hacen una rifa que tiene como premio unos cubiertos de plata para recabar fondos para la Cofradía. Pero las calamidades por las que tienen que pasar y los quebraderos de cabeza para el cobro de los débitos así en 1878 fallece en Madrid el representante para el cobro de los débitos D. Robustiano Boada para la conversión de las láminas. Con lo que tienen que tratar de nombrar uno nuevo.

Los conflictos no dejan de estar presente, así en 1883 al ser elegido Mayordomo D. José Santillana este hace saber al cabildo, refiere que al recibir los libros faltan los folios 221 y del 223 al 249. Esto quiere decir que se ha cometido alguna irregularidad, por lo cual faltan esos folios.

En 1887 se autoriza al Mayordomo Antonio Cabelludo para recoger las láminas de la Deuda del Estado.

Los libros comentados terminan con el acuerdo del doce de marzo de mil ochocientos noventa y nueve en la cuarta dominica de cuaresma. En este acuerdo para preparar la Semana Santa se da cuenta de los abusos cometidos que son intolerables por el hermano Marcelo Chaves, que se niega a satisfacer cantidad alguna de alquiler por la casa que habita en la calle Caleros, nuevamente restaurada por la Cofradía ni quiere salir de ella, se acordó su expulsión de la Cofradía y le aconsejan entenderse con Francisco Polo satisfaciendo lo que adeuda, es mayordomo Antonio Cabelludo. En este final de siglo se ve como a la Cofradía le suceden acontecimientos que revelan como los recursos escasean en todo momento, reflejo todo ello de las estrecheces que pasa el país

con las pérdidas de las últimas Colonias y que comenzó este descalabro con la Guerra de la Independencia y como consecuencia de la pérdida y de los apuros económicos del Estado, son los causantes de la desamortizaciones y de la pérdida de influencia y pujanza de la actividades de las cofradías.

**ACTUACIONES EN EL PATRIMONIO EN GENERAL
Y EN EL PATRIMONIO CULTURAL DURANTE
EL PONTIFICADO DE MONS. D. CIRIACO BENAVENTE
MATEOS, OBISPO DE CORIA-CACERES**

JOSÉ A. FUENTES CABALLERO
*Deán-Presidente del Cabildo Catedral
Delegado Diocesano de Patrimonio Cultural*

RESUMEN

El autor, delegado diocesano de patrimonio cultural, muestra las actuaciones sobre el patrimonio en la diócesis de Coria-Cáceres en el periodo del pontificado del obispo Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos.

Palabras clave: Diócesis de Coria-Cáceres, Patrimonio cultural diocesano

ABSTRACT

The author, diocesan delegate of Cultural Patrimony, shows the actions on the patrimony in the Coria-Cáceres diocese in the period of the pontificate of the bishop Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos.

Key words: Coria-Cáceres diocese, Diocesan cultural patrimony

Pretendemos, con esta información, hacer memoria y dejar constancia, en pocas líneas, de gestiones, apoyos en las gestiones, actuaciones directamente promovidas por el Obispo o por instituciones diocesanas, restauraciones y rehabilitaciones en inmuebles o bienes muebles, arrendamientos o cesiones con el fin de conseguir recursos para la diócesis, publicaciones etc. No queremos

ser exhaustivos; hacemos, tan solo una relación muy somera de estos 14 años, dejando para un trabajo específico, el desarrollo de esta información.

I. COMISIÓN MIXTA IGLESIA-COMUNIDAD AUTÓNOMA

Han sido responsables de la subcomisión en estos años: Justo Hermoso, Severiano Rosado y José A. Fuentes. Se ha actuado en un buen número de Iglesias parroquiales (cubiertas, trabajos de cimentación, retablos, imágenes), Santuarios y Ermitas (cubiertas, fachadas, bienes muebles). Se ha logrado mantener con la Dirección General de Patrimonio una relación cordial, cercana y de mutua colaboración.

II. NUEVOS TEMPLOS Y RESTAURACIONES ESPECIALES EN OTROS

En Cáceres: Centro Pastoral Jesús Obrero de la parroquia de San Eugenio de Aldea Moret, Iglesia parroquial Beato Spínola, Iglesia parroquial Sagrada Familia, Iglesia parroquial San Juan Macías, Centro pastoral Jesucristo Resucitado de la parroquia de San José. Centro pastoral San Martín de Porres de la parroquia de San Mateo. Restauración y rehabilitación de la Iglesia parroquial de San Pedro de Alcántara. En Coria: Centro pastoral “Cristo Resucitado” de la parroquia de Santiago (El Moscoso). Iglesia parroquial de las Huertas de Valencia (campiña). En las Herrerías de Alcuéscar: Iglesia-capilla dedicada a los patronos de Extremadura.

III. CONVENIOS Y ACUERDOS CON INSTITUCIONES

Con el Ayuntamiento de Cáceres: convenio de rehabilitación de Ermita de San Benito (sin terminar), a cargo de la Escuela Taller del Ayuntamiento. Acuerdo-plan excelencia para visitar las Iglesias de la ciudad monumental de Cáceres. Convenio de adaptación de la Iglesia de la Preciosa Sangre en Museo Diocesano y de adaptación de la Cripta y Aljibe de la Preciosa Sangre en espacios culturales. Llevará la gestión una comisión paritaria Obispado-Ayuntamiento. Después De firmado, la Corporación Municipal actual no lo aceptó por no haber sido aprobado por el pleno y otros inconvenientes.

Con el Ayuntamiento de Coria: Convenio de cesión del Seminario Mayor de Coria, por 25 años, al Ayuntamiento para fines culturales. Convenio Cabildo-Ayuntamiento de mutua colaboración.

Convenios-acuerdos con otros ayuntamientos de la diócesis sobre cesión de casas parroquiales para Centros parroquiales, Casas de Cultura, Residencias de Ancianos u otras actividades a favor de los pueblos, apoyos a obras de restauración en Iglesias, Ermitas, capillas etc.

IV. MUSEOS

Museo-Sala de Exposición de la Concatedral (1996) con fondos de la Concatedral, del Obispado, de parroquias de la ciudad y de la diócesis. Apoyo logístico de la Diputación de Cáceres.

Museo de la Catedral de Coria (1999) con fondos exclusivamente de la Catedral. Obra financiada por la Consejería de Cultura de la Junta de Extremadura.

V. EXPOSICIONES TEMPORALES

Frecuentes han sido las exposiciones temporales promovidas por el Cabildo Catedral y la Delegación diocesana de Patrimonio, en estos catorce años, siempre secundadas y apoyadas por el Sr. Obispo. Se han desarrollado, tanto en Coria como en Cáceres. Destacamos la de la Feria Rayana de Coria y la Exposición “*Verum Corpus*” de Cáceres en el año de la Eucaristía. De interés también han sido las organizadas en torno a la Sma. Virgen de la Montaña por la Cofradía y la fundación Mercedes Calles.

VI. OBRAS DE ILUMINACIÓN ARTÍSTICA

Varias han sido las instalaciones de iluminación ordinaria, extraordinaria y artística financiadas con fondos de la Fundación Endesa, por convenio con la Conferencia Episcopal Española. En todas las gestiones promovidas por el Cabildo Catedral estuvo siempre el apoyo muy directo del Sr. Obispo. Iluminación de la Catedral de Coria, instalación de lámparas artísticas y restauración cuatro lámparas votivas antiguas. Iluminación de la Concatedral e instalación de lámparas artísticas. Iluminación del interior del Santuario de la Montaña de Cáceres e iluminación del interior y de los exteriores del Santuario de la Sma. Virgen de Argeme de Coria. Se han hecho otras instalaciones de importancia en la parroquia de San Juan de Cáceres con lámparas artísticas, Iglesia parroquial de Alcuéscar, Arroyo de la Luz, Casar de Cáceres etc.

VII. REHABILITACIONES Y ADQUISICIONES ESPECIALES

Se han rehabilitado, con fondos de la diócesis, el Palacio de Galarza, parte de la planta baja del Palacio episcopal: Vicaría general, Vicaría Judicial, Vicaría de asuntos económicos, Administración diocesana etc. La diócesis y la aportación anual a favor del patrimonio de Caja de Extremadura han hecho posible la restauración de un buen número de bienes muebles e inmuebles de parroquias. Obras en el Seminario diocesano de Cáceres.

VIII. ARRENDAMIENTOS Y REHABILITACIONES DE BIENES PATRIMONIALES PARA OBTENCIÓN DE RECURSOS

Arrendamiento y rehabilitación del Palacio Episcopal de Coria para Hostería. Bajos del Seminario Menor de Coria para Tanatorio de la ciudad de Coria. Arrendamiento del ala derecha del Seminario diocesano de Cáceres para Residencia de Ancianos.

IX. RESIDENCIAS DE ANCIANOS

Obras especiales en Seminario Menor de Coria y en el Hospital-Asilo de San Nicolás de Bari de Coria. Apoyo a las Residencias de Aldeanueva del Camino, Brozas, Membrío, residencias parroquiales de San José de Cáceres etc.

X. PATRIMONIO DOCUMENTAL Y MUSICAL

En estos años el Instituto de Patrimonio histórico español, a petición del Cabildo Catedral, ha restaurado, en tres fases, importantes documentos, (bulas y privilegios rodados (pergaminos), actas capitulares (papel), cantorales (Palestrina, Juan Mir y Bueno,...) libros antiguos, códices (El Tostado) etc.

Igualmente se ha realizado la guía, inventario y catálogo con financiación de Adesval y fondos europeos, de todo el fondo del archivo histórico musical de la Catedral de Coria y el fondo de la Concatedral.

XI. PUBLICACIONES SOBRE PATRIMONIO DE LA DIOCESIS

Destacamos las publicaciones de la editorial Edilesa de León de Florencio J. García Mogollón: Catedral de Coria, Concatedral de Cáceres, Santa María

de Brozas, la Asunción de Arroyo de la Luz; catálogos sobre exposiciones en Coria y en Cáceres; catálogo de la exposición “*Verum Corpus*”; Carpetas sobre Iconografía de San Pedro de Alcántara y libro del V centenario de San Pedro de Alcántara, Unidad didáctica sobre la Catedral de Coria, la exposición *Verum Corpus*, el año jubilar de Ntra. Sra. de Argeme; publicaciones de Florencio J García Mogollón sobre la Iglesia parroquial de San Mateo, parroquia de Ceclavín, Monumentos religiosos de la ciudad de Cáceres. El terremoto de Lisboa de Faustino Martínez, Arquitectura en los conventos franciscanos de la diócesis de Coria-Cáceres (siglos XVI-XVIII) de María del Carmen Díez González; Espejo Alcantarino o Fray Pedro Redivivo González □ Apuntes biográficos del Padre Rosalío Berrocal de Teodoro Fernández Sánchez etc.

XII. INVENTARIO DE BIENES DE LA DIOCESIS. INSCRIPCIÓN EN EL REGISTRO DE LA PROPIEDAD. DIOCESIS

En un trabajo de gran importancia para la diócesis. Se pretende incluir las propiedades que pertenecen a la diócesis de Coria-Cáceres, unos conocidos y otros no. Se han dado los primeros pasos y se espera el apoyo de la Obra Social Caja Duero para financiar el trabajo de becarios.

CINCUENTA AÑOS DE OBRAS DE RESTAURACIÓN EN LA CONCATEDRAL DE SANTA MARÍA DE CÁCERES

JOSÉ A. FUENTES CABALLERO
Deán-Presidente del Cabildo Catedral
Delegado Diocesano de Patrimonio Cultural

RESUMEN

El autor muestra la evolución de las obras de restauración de la antigua Iglesia parroquial y arciprestal de la ciudad de Cáceres para adaptarla a su función de Iglesia Concatedral de Santa María de Cáceres.

Palabras clave: Diócesis de Coria-Cáceres, Iglesia Concatedral de Santa María, Patrimonio cultural diocesano

ABSTRACT

The author shows the evolution of the works of restoration of the ancient parochial and arciprestal Church of the city of Caceres to adapt it to your function of Santa María Concatedral of Caceres.

Key words: Coria-Cáceres diocese, Diocesan cultural patrimony, Santa María Concatedral

Siempre es bueno mirar atrás; observar que, al paso de los años, una Institución no ha estado ni parada ni muerta, no se ha dejado llevar de la inercia, ni se ha acostumbrado a esperar pasivamente que le resuelvan los problemas, ni se ha limitado a lamentarse ante las dificultades.

Es el caso del Obispado de Coria-Cáceres y su Cabildo Catedral en la atención a la conservación y restauración de su patrimonio y, más en concreto, la

preocupación del Cabildo Catedral –impulsado, desde el primer momento, por la visión firme y clarividente de Mons. Llopis Ivorra– para hacer de la antigua Iglesia parroquial y arciprestal de la ciudad de Cáceres, que desde 1957 fue elevada a la categoría de Concatedral, el hábitat del Cabildo y la adaptación de los espacios de iglesia parroquial, a las celebraciones solemnes del Cabildo y del Obispo.

La nueva realidad eclesial necesitaba nuevos espacios para el desenvolvimiento de la vida capitular: sacristías y vestuarios de canónigos y beneficiados, sala capitular, archivo, capilla del Santísimo para la Adoración y para el culto no capitular y en la primera etapa –hasta que se suprimió la parroquia– espacios para la actividad parroquial; se trataba, en definitiva, de simultanear la vida del Cabildo Catedral y las actividades pastorales de la parroquia, si bien, ésta había quedado muy reducida en el número de fieles, límites y demarcación territorial. Basta comparar la estadística de bautismos, matrimonios y entierros celebrados en Santa María el año 1957 con las cifras de los años siguientes, especialmente desde que cesó como parroquia y se suprimieron los límites parroquiales, incorporándose su demarcación territorial a las parroquias de Santiago y San Mateo de Cáceres, en tiempos del Obispo D. Jesús Domínguez Gómez.

I. LAS PRIMERAS OBRAS DE ADAPTACIÓN DEL TEMPLO

Había que adaptar el templo a las nuevas demandas que exigía la vida de un cabildo catedral que, parte en la Catedral de Coria y parte en la Concatedral de Cáceres, atendiera las necesidades de los dos templos catedralicios, tanto en la atención a la liturgia diaria de las horas litúrgicas y Misa Coral, como al culto más solemne presidido por el Obispo, y la atención al monumento en sus aspectos arquitectónicos y artísticos.

Nuestro trabajo pretende, tan solo, dejar constancia de las actuaciones, muy en general, realizadas en estos 50 años en Santa María. La limitación de espacio hace imposible desarrollar y documentar esta información, de forma más exhaustiva y con el consiguiente aparato crítico. Con alguna frecuencia, en la primera parte del trabajo nos remitiremos a las actas capitulares, libros I y II que, desde 1957, recogen la vida del Cabildo Catedral, a la documentación del Archivo de la Concatedral y muy en concreto, a las gestiones hechas por el Obispado –a veces directamente por los mismos Obispos– y por el Cabildo Catedral, tanto en la atención a la Catedral de Coria como a la Concatedral de Cáceres. En el repaso a las obras y restauraciones realizadas en la Concatedral no seguimos un orden cronológico.

1. LAS ADAPTACIONES DEL RETABLO MAYOR DE ROQUE BALDUQUE Y GUILLÉN FERRANT, LA INSTALACIÓN DE UNA SILLERÍA CORAL Y LAS ADAPTACIONES DEL PRESBITERIO, SEGÚN LAS NORMAS LITÚRGICAS

Había que empezar por el Retablo Mayor de la Concatedral, pieza muy notable del Renacimiento español. Hubo que elevar el retablo para incorporar la Sillería Alta, tallada por los hermanos Solís de Madrid en los talleres del Instituto de Patrimonio Histórico Español. Junto a la Sillería quedaría centrada la Silla o Cátedra del Obispo desde donde el Prelado diocesano preside, como pastor y maestro en la fe, las celebraciones más solemnes de la ciudad. Es la sillería una talla excelente, de menos categoría, lógicamente, que el retablo Mayor, en nogal, donde, como memoria histórica, quedó plasmado el deseo del Mons. Llopis Ivorra, incluyendo algunas tablas con santos de su especial devoción: aparte de San Pedro de Alcántara, patrono de la diócesis, están también presentes santos valencianos como San Juan de Ribera, Santo Tomás de Villanueva, San Pascual Bailón etc. Pasando los años, el Cabildo Catedral quiso completar la Sillería Coral, encargando la Sillería baja, también en nogal y con sus credencias y Sede del Presbítero, a los talleres de “Artemartínez, de Horche (Guadalajara)”¹.

Solo quedaba ubicar el Tríptico del Calvario que, al no caber en el presbiterio, pasaría a una capilla lateral, donde con mucha dignidad, es contemplado y admirado por tantos visitantes. Es interesante advertir que, como recuerdan las actas capitulares, se hizo una réplica en Madrid, gestionada como otros proyectos por el entonces Alcalde D. Alfonso Díaz de Bustamante y Quijano, gran mecenas de la ciudad de Cáceres y consejero provincial de Bellas artes. Dicha réplica o copia se encuentra, en la actualidad, en depósito –la propiedad es del Cabildo Catedral– en la Capilla del Hospital Nuestra Señora de la Montaña, aunque en un primer momento el Cabildo Catedral acordó situarlo culminando el Retablo Mayor de la Concatedral o trasladarlo a la Capilla del Colegio de San Francisco, como también recogen las actas capitulares.

1 Había que empezar por el Retablo Mayor de la Concatedral, pieza muy notable del Renacimiento español. Hubo que elevar el retablo para incorporar la Sillería Alta, tallada por los hermanos Solís de Madrid en los talleres del Instituto de Patrimonio Histórico Español. Junto a la Sillería quedaría centrada la Silla o Cátedra del Obispo desde donde el Prelado diocesano preside, como pastor y maestro en la fe, las celebraciones más solemnes de la ciudad. Es la sillería una talla excelente, de menos categoría, lógicamente, que el retablo Mayor, en nogal, donde, como memoria histórica, quedó plasmado el deseo del Mons. Llopis Ivorra, incluyendo algunas tablas con santos de su especial devoción: aparte de San Pedro de Alcántara, patrono de la diócesis, están también presentes santos valencianos como San Juan de Ribera, Santo Tomás de Villanueva, San Pascual Bailón etc. Pasando los años, el Cabildo Catedral quiso completar la Sillería Coral, encargando la Sillería baja, también en nogal y con sus credencias y Sede del Presbítero, a los talleres de Artemartínez, de Horche (Guadalajara).

En buen número de cabildos se trata el tema de la adaptación del Presbiterio y ya, desde 1959, se piden dispensas del Oficio coral y aceleración de las obras que obstaculizan las celebraciones capitulares. Tendrán que pasar casi siete años y el 15 de diciembre de 1966 presenta el Sr. Obispo al Cabildo un plano y proyecto de adaptación del presbiterio, nombrando para su seguimiento, una comisión capitular, contando con la colaboración del Rvdo. D. José Bueno Rocha y del Sr. Alcalde de la ciudad, experto en estos temas y un apasionado del patrimonio de su ciudad.

2. LA NUEVA CAPILLA DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO Y LA VERJA DEL SIGLO XVI

La Concatedral demandaba un nuevo espacio para dignificar el culto a la Eucaristía y para desarrollar las actividades de la todavía existente, aunque reducida a la mínima expresión, en cuanto a número de fieles y territorio, de la parroquia de Santa María, con Baptisterio y Pila Bautismal. El arquitecto Joaquín Silos fue el encargado de hacer el proyecto y dirigir la obra encomendada al cantero Gonzalo Gómez de Malpartida de Cáceres. Preciosa construcción, que a tantos ayuda en su oración personal y en la celebración diaria de la Santa Misa. Muchos fieles diocesanos se acercan también a la Capilla del Santísimo para rezar por el recordado Obispo D. Manuel Llopis, que quiso ser enterrado junto a la mesa de altar. Las actas capitulares dejan constancia de su generosidad pues quiso hacerse cargo, personalmente, de los gastos de la construcción de dicha capilla, comunicándose al Cabildo el día 15 de noviembre de 1967, comenzando las obras un mes más tarde e inaugurándose la capilla el 16 de abril de 1968.

Una de las puertas góticas de acceso a Santa María –ahora entrada a la Capilla del Sagrario– exigía una verja digna, de época. Las gestiones especialmente de Díaz de Bustamante consiguieron unas verjas de la Dirección General de Bellas Artes. El Cabildo consideró que era una donación y defendió esa postura. El entonces canónigo archivero y Director del Museo Provincial D. Pedro Rubio Merino manifestó en sesión capitular del 15 de marzo de 1971 y mediante documento escrito dirigido al Cabildo Catedral, que las verjas no habían sido donadas por Bellas Artes sino dejadas “sine die” en depósito.

3. NUEVAS DEPENDENCIAS PARA USO DEL CABILDO CATEDRAL

El desenvolvimiento normal de la vida del Cabildo exigía, por una parte, una *Sala Capitular*, que se instaló encima de la Sacristía mayor, concretamente en la llamada Tribuna.

En la actualidad se ha convertido en un espacio museístico del que más adelante hablaremos.

Se prepararon, también, los vestuarios de canónigos y beneficiados, así como la sacristía menor en la Capilla del Santísimo y un espacio, de tamaño algo reducido, para el archivo de la Concatedral.

4. NUEVAS CUBIERTAS Y VIDRIERAS PARA SANTA MARÍA

Estamos en el año 1971 y era urgente la restauración de las cubiertas y la devolución a su ser natural, descubriendo las terrazas laterales, gárgolas y arbotantes. El arquitecto D. José Manuel Valcárcel se encargó de la reforma, financiada por la Dirección General de Bellas Artes. La obra corrió a cargo de “Construcciones Abreu”. Años antes –1962-1963– la misma Dirección General, el mismo arquitecto y la misma Empresa se encargaron del picado y limpieza de la piedra, en el interior del templo. El Cabildo ordinario del 3 de diciembre de 1962 informa de estas obras, como recogen las actas. El osario situado en el exterior del ábside se desmontó, a propuesta de la Dirección General de Bellas Artes, aceptada por el Cabildo el 15 de junio de 1962 y los restos fueron llevados al cementerio. Recordamos la colocación de las vidrieras fabricadas por la Empresa madrileña “Atienza” en el ábside y en el interior del templo, obra financiada por Dña. Dolores Carvajal, esposa de D. Álvaro Cavestany y dueña del Palacio de Carvajal; así lo recogen las actas capitulares en sesión capitular del 1 de diciembre de 1969.

5. AMPLIACIÓN DEL ÓRGANO BARROCO DE MANUEL DE LA VIÑA

El Órgano de Santa María se encontraba en una situación de grave deterioro, como frecuentemente recordaba, en escritos dirigidos al Cabildo, el Rvdo. D. José Luis Rubio Pulido, organista y Maestro de Capilla de la Concatedral. Había que hacer una importante restauración del órgano barroco de Manuel de la Viña. En doce sesiones capitulares se trató el tema desde el año 1967 hasta 1974. Se encontraba, antes de su restauración, en la nave lateral del evangelio y en concreto, montado sobre la pared de la capilla de San Cayetano y San Lorenzo. D. José Luis Rubio Pulido fue el coordinador de las gestiones de la restauración, por encargo del Cabildo. Se presentaron varios proyectos y presupuestos: uno de Organería Española –orgamusic– de Madrid y otro con la FIRMA Jiménez también de Madrid.

Se aceptó el de la Empresa Organusic –organería española– que fue la encargada de la reforma electrónica y ampliación del órgano, incorporándose, a los lados de la Caja Central, dos series de amplios tubos que embellecieron el instrumento, convirtiéndose en un órgano romántico, muy al estilo de la época y que, tal vez en este momento, se hubiera procedido de otra forma, respetando

el valor de su antigüedad. Del órgano viejo, (un órgano de octava corta) se aprovecharon solo nueve juegos y la caja exterior. El órgano reformado tiene dos teclados manuales de 61 notas cada uno y un pedalero de 3º notas. Tiene 20 juegos con 1.360 tubos sonoros.

Las actas capitulares dan noticia de las distintas colaboraciones económicas como el Ministerio de información y Turismo, Diputación Provincial de Cáceres, Ayuntamiento de Cáceres, Caja de Ahorros de Cáceres, colectas de los fieles etc. El presupuesto ascendió a la cantidad de 1.412.135 pts. En sesión capitular del 6 de diciembre de 1972 se vio la conveniencia de trasladarlo al centro del coro alto, aunque tapara la vidriera. El legajo n.2 de Cabildo-Secretaria contiene una detalladísima relación de ingresos y gastos presentada al Cabildo Catedral por el entonces Deán, D. Rafael Valencia Pastor, que comienza en noviembre de 1971 y termina el 19 de enero de 1978. El concierto de inauguración del órgano restaurado tuvo lugar el 28 de marzo de 1974 con un programa de obras ejecutadas por el organista D. Paulino Ortiz de Jócana.

II. NUEVA ETAPA DE RESTAURACIONES EN LA CONCATEDRAL

El Cabildo Catedral, en estos últimos veinte años, no se ha limitado a ir viviendo de las rentas, en una simple labor de mantenimiento. Ha mirado, también, hacia adelante. Siempre ha trabajado con optimismo y nos hemos movido, esperanzados, en gestiones, visitas y continua búsqueda de recursos.

No ha sido –ni está siendo– tarea nada fácil. A lo complejo del tema se une los escasísimos medios del Cabildo y la falta de sensibilidad –en no pocas Instituciones públicas y privadas– para apoyar el Patrimonio cultural. Cantidad de visitas, llamadas, escritos, esperas, han sido la tónica de nuestras gestiones.

Es cierto, como a continuación podrá verse, que no han faltado ayudas; en poca cuantía, realmente, pero, como dice el refrán, grano a grano no hace granero, pero ayuda al compañero.

1. RESTAURACIÓN DEL RETABLO MAYOR

Estamos en el año 1990 y es administrador apostólico de la diócesis, por fallecimiento del Mons. Jesús Domínguez Gómez, el Excmo. Sr. D. Santiago Martínez Acebes, Obispo de Plasencia. Nuestro retablo mayor, que ha sufrido el desgaste de su desmontaje para adaptarlo a la nueva situación, incorporando la Sillería Coral, necesita no solo una importante limpieza sino todo un plan de desinfección contra la carcoma y una restauración de calles y algunos relieves, fundamentalmente; las tallas se encontraban en perfecto estado, dada la calidad

de la madera que apenas se han visto afectadas por el paso del tiempo. La Obra social de Caja Extremadura se encargó de la financiación –cerca de siete millones de pesetas– con otras aportaciones del Cabildo Catedral. La joven empresa extremeña, Gótico restauración, se encargó de la restauración. Empresa que, a partir de este trabajo y de otros importantes como el Retablo Mayor de San Mateo de Cáceres, los retablos de los santuarios de la Montaña y Argeme, San Blas de Cáceres, y un número elevado de trabajos en la diócesis y región, ha ido adquiriendo una alta profesionalidad.

2. NUEVA SILLERÍA BAJA EN EL PRESBITERIO, SEDE DEL PRESBITERO Y MESAS-CREDENCIAS

Como antes ya decíamos, el presbiterio de la Concatedral necesitaba ciertas mejoras. En este sentido el Cabildo, con el visto bueno y *pláacet* del entonces Obispo Mons. Ciriaco Benavente Mateos, consultados varios talleres –como Arte Granda, Mezquida y Artemartínez– optó por Artemartínez, importante taller situado en la villa manchega de Horche (Guadalajara). Se reprodujeron algunas misericordias de la Sillería alta y se talló el sello del Cabildo, tanto en algunos de los catorce asientos en nogal, como en la Sede del Presbítero y en las dos magníficas credencias. Los 6.500.000 pts. fueron costeados con fondos del Cabildo catedral.

3. RESTAURACIÓN DEL RETABLO DE SAN MIGUEL, CAJA DEL ÓRGANO DE MIGUEL DE LA VIÑA, RESTAURACIÓN DE LIENZOS DE LA CONCATEDRAL Y DEL OBISPADO

Tenía el Cabildo Catedral una experiencia positiva en algunas restauraciones en la Catedral de Coria, contando con la colaboración de la escuela privada de restauración (centro de restauración de obras artísticas de Madrid) –CEROA–. Si en este caso, el Ayuntamiento de Coria y Adesval habían colaborado financiando los gastos de alojamiento y mantenimiento del grupo de alumnos, así como de los pagos a los maestros y profesores de restauración, en este caso, al ver el sentido social de este tipo de trabajo, aportaron sus ayudas el Ayuntamiento de Cáceres, con un millón de pesetas y la Diputación provincial prestando alojamiento y manutención en el Colegio Mayor Francisco de Sande, a un buen grupo de alumnos de la citada escuela madrileña. Del retablo de San Miguel y de la Caja del órgano se hizo una buena restauración y de los lienzos de la Virgen del Rosario y de San Cayetano ubicados, a partir de la restauración, en la Capilla del Santísimo. Se restauraron también el lienzo de San Juan Bautista del Baptisterio y otros lienzos colgados en la actualidad en la sacristía

mayor-sala de museo. Se aprovechó la ocasión para restaurar también algunos cuadros de pintura situados en una de las salas del Obispado.

4. RESTAURACIÓN DE LA TORRE, ADAPTACIÓN DE SUS DEPENDENCIAS PARA ARCHIVO-BIBLIOTECA DEL CABILDO, NUEVAS CUBIERTAS Y ALGUNAS ACTUACIONES EN EL TRATAMIENTO DEL MAL DE LA PIEDRA

Sería en esta ocasión el Ministerio de Cultura, a través del Instituto de Patrimonio Histórico Español, el encargado de acometer una serie de obras, distribuidas en tres fases –a la espera de la tercera fase estamos–. La Conserjería de Cultura de la Junta de Extremadura había encargado los planes directores de la Catedral de Coria y de la Concatedral de Cáceres. De la Concatedral se encargaron los arquitectos Justo García García y Luis González Jiménez. Estas dos fases han importado aproximadamente, unos 80.000.000 de pts. Se ha restaurado la torre, la fachada que da a la plaza de Santa María, las dos dependencias de la torre donde se han instalado la biblioteca y el archivo histórico y las cubiertas tanto de la nave central como de las naves laterales. La empresa Restaura de Trujillo ha sido la encargada de las obras.

Otras pequeñas actuaciones, costeadas directamente por el Cabildo, se centraron en el pavimento y en el tratamiento y control del mal de la piedra; la empresa “Construcciones Abreu”, ha venido encargándose, desde hace muchos años, de este tipo de trabajos de mantenimiento.

5. OTRAS OBRAS EN ESTRUCTURAS Y DOTACIÓN DE MOBILIARIO

Con la colaboración de la Diputación de Cáceres –sensible para estas colaboraciones– fondos del Cabildo y aportaciones de los fieles, en colectas especiales, –5.750.000 pts.– se rehabilitaron algunos espacios de uso capitular como Sala Capitular, Secretaría, Vestuarios y servicios, rehabilitación de la Sacristía menor y dotación de nuevo mobiliario para estas dependencias. Una vez más construcciones Abreu realizó estas obras y Artesanía Rubio de Cáceres preparó un mobiliario artesanal, digno y acomodado a las necesidades.

6. UN MUSEO PARA LA CONCATEDRAL

Era una antigua pretensión que, gracias a apoyos técnicos de la Excma. Diputación –en esta época siempre que solicitamos colaboración el recordado Presidente D. Manuel Veiga López estuvo a la altura de las circunstancias– se fue haciendo realidad. Técnicos como el arquitecto D. Alfredo Fernández y su equipo prepararon el proyecto; lo mismo podríamos decir del ingeniero y

electricista, carpinteros y otros maestros de albañilería – o de los técnicos del Centro Cultural el Brocense de la Diputación Provincial como María Jesús Herreros de Tejada, Vicente Cancho Duprado, Jesús Fernando de Pablo; la Universidad de Extremadura colaboró muy eficientemente a través del Profesor Dr. Florencio Javier García Mogollón, siempre dispuesto a ayudar al Obispado y en la actualidad miembro cualificado de la Delegación Diocesana de Patrimonio.

Se prepararon dos salas, la primera fundamentalmente de platería, con fondos de la Concatedral y parroquias de Santiago y San Mateo de Cáceres, así como de otras parroquias de la diócesis a quienes se les ofreció dejar en depósito, sus fondos museísticos. La Empresa Riobe de Córdoba instaló las vitrinas que costaron al Cabildo 3.250.000 pts. En la sala superior –antigua sala capitular–, se instalaron algunas tallas procedentes especialmente de la desaparecida parroquia de Granadilla y restauradas, de forma gratuita y voluntaria, por el médico y restaurador D. Fernando Rufo de Cáceres.

7. LA ILUMINACIÓN ORDINARIA Y EXTRAORDINARIA Y ARTÍSTICA DE LA CONCA- TEDRAL

Una de las obras más importantes acometidas en los últimos años ha sido la iluminación del templo. Varias colaboraciones parciales había prestado la empresa Eléctricas Pitarch, en un gesto de generosidad; anteriormente, en 1964, ya el arquitecto Valcárcel, aprovechando una subvención recibida, había presentado un proyecto de iluminación.

Pero había que reponer, totalmente la instalación eléctrica y dar respuesta a las demandas de la Concatedral, lugar de especiales celebraciones en la ciudad a lo largo del año, sobre todo la Novena de la Montaña y el número elevado de bodas.

El ingeniero José A. Hueso preparó el proyecto y las empresas Flomart de Trujillo y Construcciones Abreu realizaron la obra. El taller de orfebrería A. Moreno de Granada preparó, conforme a diseño previo, tres grandes lámparas para la nave central y ocho lámparas más pequeñas para las naves laterales; una lámpara se instaló también en la Capilla del Santísimo. Se logró, pensamos, una instalación digna, con el gran atractivo de las lámparas, elogiadas constantemente por los turistas y visitantes en general.

La Fundación Endesa se encargó de la financiación: casi 20.000.000 pts. El día de su inauguración, con la presencia de su Presidente D. Rodolfo Martín Villa y de su Director General D. José de la Rosa, así como de un numeroso público, disfrutó del concierto de navidad a cargo de los Niños cantores de Kiev (Ucrania), generoso gesto de la Obra social de Caja Duero. Una gran obra de la Fundación Endesa que, gracias a su generosidad, se están iluminando todas las

catedrales españolas. En nuestra diócesis ha sido posible también la iluminación de la Catedral de Coria y de los Santuarios de las patronas de Coria, Virgen de Argeme y patrona de Cáceres, Virgen de la Montaña.

8. ULTIMAS RESTAURACIONES DE BIENES MUEBLES

Es también un capítulo importante. Por una parte el retablo de la Milagrosa, a cargo de Gótico Restauración, costeados –12.000 euros– por el Ayuntamiento de Cáceres y tallas de la categoría del Cristo Negro, a cargo de la Empresa Tecne de Madrid y costeados, con colaboraciones de instituciones públicas y fieles, por la Cofradía del Santo Crucifijo de Santa María. Lo mismo podríamos decir de las restauraciones del Cristo del Refugio, del Cristo de las Batallas y de la Santísima Virgen de los Dolores de la Cofradía del Cristo de las Batallas costeadas por la referida Cofradía y restauradas por el imaginero sevillano Francisco Berlanga.

9. UN TEMPLO PREPARADO PARA LA VISITA TURÍSTICA

Era una dimensión que había que acometer: la información que necesitan nuestros visitantes para que, junto al dato histórico y artístico, tengan también una información catequética y evangelizadora del templo que visitan. La empresa Cablegraphit de Cáceres se ha encargado de preparar los atriles informativos y las cartelas delante de los retablos e imágenes de mayor importancia por un importe de 5,200 euros.

III. AÚN QUEDAN COSAS POR HACER: LA TERCERA FASE DE RESTAURACIÓN DEL MONUMENTO, LA CALEFACCIÓN ELÉCTRICA Y EL RETABLO DE LA CAPILLA DEL SANTÍSIMO

Estamos en el sprint final de restauraciones, con la ilusión de dar un impulso a los proyectos programados en este 50 aniversario de la elevación de la Iglesia de Santa María a al rango de Concatedral.

1. EL PROYECTO DEL MINISTERIO DE FOMENTO: LA FACHADA DEL LADO DE LA DIPUTACIÓN, EL ÁBSIDE, LA RESTAURACIÓN DEL PAVIMENTO, EL TRATAMIENTO DEL MAL DE LA PIEDRA

Hace más de cinco años que el Ministerio de Fomento aprobó un proyecto realizado por los arquitectos Justo García y Luis González Jiménez, con un

presupuesto superior al millón de euros. El Cabildo Catedral, como titular de la Concatedral se encargaba del pago del proyecto y dirección de obra –hace más de tres años que pagó a los arquitectos 54.000 euros– y el Ministerio se encargaba de la financiación de la obra. El cambio de gobierno del 11 de marzo del año 2004 dejó parados bastantes proyectos del Ministerio de Fomento, relacionado con el Plan de Catedrales y, en este momento, por informaciones recibidas a través de los medios de Comunicación Social y por diversas gestiones realizadas, parece que está en marcha la recuperación y actualización del citado proyecto. El Cabildo Catedral agradece la colaboración que, en estos momentos, está prestando para recuperar el referido proyecto, la Subdelegación del Gobierno Central, a través de su Subdelegado D. Fernando Solís.

2. UNA CALEFACCIÓN ELÉCTRICA PARA EL TEMPLO

Es otro proyecto pensado y deseado, desde hace años. En estos momentos, con un presupuesto superior a los 73.000 euros, se ha instalado, en la Capilla del Santísimo, la primera fase de una calefacción eléctrica. La Empresa Infraheat de Alcalá de Henares es la encargada de éste montaje. Es un sistema finlandés de radiador bajo banco, de bajo consumo. Un buen número de Catedrales y de Iglesias donde no se puede tocar el pavimento –como es nuestro caso– han optado por este sistema que, aunque caro en la instalación, es asequible en el consumo, limpio y de fácil funcionamiento. Es otro de los objetivos del Cabildo en esta efeméride de las Bodas de Oro.

3. LA RESTAURACIÓN DEL RETABLO DE LA CAPILLA DEL SANTÍSIMO

La Empresa “Gótico Restauración” ha sido la encargada, por el Cabildo catedral, de hacer el proyecto de restauración del Retablo de la Capilla del Sagrario. Tiene un importe de 18.000 euros y la Fundación Caja Madrid ha asumido la restauración. En el mes de noviembre de 2008 comenzarán los trabajos.

Concluimos este repaso rápido de la historia de este Monumento, a lo largo de 50 años. Se han unido muchos esfuerzos, mucha generosidad, no pocos desvelos y, siempre, mucha ilusión y tenacidad. Los que estamos cerca de este mundo del Patrimonio cultural de la Iglesia, sabemos un poco de este afán y esfuerzo que, a lo largo de los siglos y para dar a “Dios lo que es de Dios”, viene haciendo la Iglesia y el pueblo cristiano.

En una sesión capitular del 15 de Noviembre de 1967 el Prelado Mons. Llopis Ivorra pedía al Cabildo se comunicara a las instituciones públicas y pri-

vadas y al pueblo en general, el agradecimiento del Obispo y del Cabildo por las ayudas recibidas en la restauración de la Concatedral. Actualizamos, en el hoy y en el ahora, ese mismo agradecimiento.

SANTA MARÍA DE GUADALUPE, CIEN AÑOS COMO PATRONA DE EXTREMADURA¹

MARÍA DEL CARMEN FUENTES NOGALES
Archivos Eclesiásticos de Coria-Cáceres
Inst. Superior de Ciencias Religiosas "Sta. M^a de Guadalupe"

RESUMEN

Estudio histórico que repasa los puntos fundamentales de la devoción a la Virgen de Guadalupe con ocasión de los cien años de la promulgación del Rescripto "*Beatissimam Virginem*" concedido por el Papa Pío X, declarando y constituyendo a la Beatísima Virgen María de Guadalupe, celestial Patrona principal de toda la Región de Extremadura

Palabras clave: Culto Mariano, Celebraciones marianas, Monasterio de Guadalupe, Sta. M^a de Guadalupe.

ABSTRACT

This work is an historical study that outlines the fundamental points on which the devotion to the Virgin of Guadalupe is based. This study has been carried out on the occasion of the hundredth-year anniversary of the promulgation of the rescript *Beatissimam Virginem*, which was granted by the Pope Pius X. In this rescript, Pius X declares the Blessed Virgin Mary of Guadalupe the main Patron Saint of all Extremadura.

Key words: Marian worship, Marian celebrations, Monastery of Guadalupe, Saint Mary of Guadalupe.

¹ *Lección Inaugural* de la Apertura de curso 2006-2007 del Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres del Seminario Diocesano de Cáceres, en octubre de 2006.

El próximo 20 de Marzo de 2007 se cumplirán cien años de la promulgación del Rescripto “*Beatissimam Virginem*” concedido por el Papa Pío X, declarando y constituyendo a la Beatísima Virgen María de Guadalupe, celestial Patrona principal de toda la Región de Extremadura.

La concesión de este Patronato es inseparable, o al menos así lo creo yo, y no se podría comprender, sin el origen de la Imagen, las vicisitudes que pasó el Santuario que le dio cobijo y una devoción mariana, creciente desde el primer momento, que hizo de Guadalupe, junto con Santiago de Compostela, los dos grandes Centros de Peregrinación de la España Medieval, y ser la devoción mariana guadalupense la más extendida en el mundo católico.

I. IMAGEN

La imagen que veneramos, según el estudio realizado por la Doctora Patricia Andrés², es una escultura en madera de cedro policromada, realizada a finales del siglo XII. La describe como obra protogótica, de Virgen totalmente frontal, con niño colocado de forma simétrica en el centro.

La leyenda³ narrada en los códices que se custodian en el Archivo del Monasterio, reproducidos en otros códices, -exhaustivo estudio el que realizan Patricia Andrés y Tomás Bernal-, que se encuentran en varios Archivos y Bibliotecas, escrita, quizás, por los Jerónimos⁴ cuando se hacen cargo del Monasterio, remonta su antigüedad a San Lucas⁵. Según la tradición la imagen fue enterrada con el evangelista en su sepulcro de Acaya. A mediados del siglo IV sus restos mortales fueron trasladados a Constantinopla y con ellos la figura guadalupense. Desde allí pasó, en el año 582 a Roma con el Cardenal Gregorio, que en el año 590 es elegido Papa. En señal de amistad, el Papa envió esta ima-

2 P. ANDRÉS, *Guadalupe, un Centro Histórico de Desarrollo Artístico y Cultural*, Salamanca, Institución Cultural el Brocense. Excma. Diputación Provincial de Cáceres, 2001, 25.

3 *Ib.*, 11-14. Estudiado también por el Padre T. BERNAL GARCÍA, “Guadalupe en la Leyenda y en el Primer periodo de su Historia publicado en los estudios”, en S. GARCÍA Y F. TRENADO, O.F.M. (Coords.), *Guadalupe, Historia, Devoción y Arte*, Sevilla, Editorial Católica Española, 1978, 19-28.

4 Francisco de San José, Jerónimo, Prior de Guadalupe, lo refleja en su *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, 1742-1743*, impreso. Parroquia de San Mateo: Libro 159: “*habiendo leído repetidas veces la Historia de la Antiquísima y primitiva imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, que se venera en esta Santa y Real casa, en diversos historiadores, así propios como extraños, advertí en todos grandes faltas de noticias, en unos porque no dieron más de sí aquellos tiempos, y en otros o por el poco cuidado, o por la demasiada prisa con que llevaron sus plumas, procuré de muchos manuscritos que se guardan en este monasterio, y testimonios auténticos, que hube de diversas partes, juntar las noticias que dan de esta Santa Imagen, y de todos sus progresos, desde que la fabricó el Evangelista San Lucas, hasta este presente siglo y sacarlas a que viesan luz pública para aumento de su gloria...*” (sin número de página).

5 P. ANDRÉS, “Guadalupe”, o. c., 11-14; T. BERNAL, “Guadalupe”, o. c., 19-28

gen a San Leandro, Arzobispo de Sevilla. En la ciudad andaluza quedó guardada la Virgen hasta el año 711, cuando se produce la invasión árabe. Unos clérigos sevillanos se la llevaron para evitar su destrucción en su avance hacia el norte. Para poder caminar a paso ligero tuvieron que desprenderse de la imagen y la escondieron en la Sierra de las Villuercas, donde estuvo oculta durante cinco siglos. La tradición sitúa la aparición de la Virgen en el Reinado de Alfonso XI, en la primera mitad del siglo XIV, a un vaquero cacereño llamado Gil Cordero, cerca del río Guadalupe⁶, en el Cerro de Altamira, cuando iba a buscar una vaca perdida. La encontró cerca de unos robledales muerta, “sorprendido por cuanto no estaba mordida de lobos ni herida sacó su cuchillo dispuesto a desollarla para aprovechar la piel, en este momento, la Virgen se apareció y le dijo que en aquel lugar se encontraba una imagen suya y que allí habrían de levantar “una iglesia y casa muy notable”⁷.

Tras esta aparición los Milagros se sucedieron. Los sacerdotes cacereños acompañaron a Gil Cordero hasta el lugar indicado⁸. Sacada la imagen, hicieron la casita de piedra seca, en madera, cubierta de ramas y corchos; juntaron algunas piedras, a manera de altar, sobre el cual pusieron la imagen.

La devoción a la Virgen de Guadalupe fue extendiéndose, debido, en gran parte, a los milagros contados⁹. Posteriormente, la pequeña casita-ermita-fue convirtiéndose en el impresionante Santuario que admiramos hoy, incorporado al Real Monasterio.

En Cáceres, en el solar de la casa que habitó Gil Cordero, situada en la Calle Caleros, se levantó una pequeña capilla en honor a la Virgen de Guada-

6 FR. DIEGO DE MADRID O.F.M.Cap., *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*: “El río vecino le dá nombre y al lugar de la misma suerte. Este en lo antiguo se llamaba gemilina caecilia, por la Virgen se habrá mudado la nomenclatura, Guadalupe, quiere decir río de lobos, debía haber mucho por aquellas sierras en los tiempos antiguos”.

7 P. ANDRÉS, “Guadalupe”, *o. c.*, 11-14

8 FR. DIEGO DE MADRID O.F.M.Cap., “Historia Universal”, *o. c.*, 9: “Lo cierto es, que los cacereños se hubieron muy prudentes y devotos en este caso; pues oída la relación del Vaquero, determinaron, en vista del milagro de la resurrección de su hijo, se hiciese información de sus costumbres; y hallando ser hombre de verdad, alma de Dios, sin engaños, ni dobleces, apreciaron la embajada, y resolvieron unánimes viniesen comisarios a estas sierras a la debida ejecución de lo que se les intimaba de parte de la Santísima Virgen, y assi lo hicieron eclesiásticos y seglares, efectuando promptos la determinación, que avian meditado cuerdos. En llegando a la espesura del Bosque, tomó el buen pastor lamano, y asiéndose al hilo de oro de su grande confianza en la Señora que le avía aparecido, los llevó seguros por el silvestre laberinto al lugar señalado de su piedad soberana”.

9 *Ib.*: “La reviste con las glorias de las sagradas imágenes, que venera el mundo con este gloriosísimo nombre, pero la revestida es la imagen principal, y primera de que trata en esta singular historia, porque excede a todos en el culto de sus monjes en grandeza y veneración de España, y ésta es la que da título glorioso a todas las que venera el mundo”.

lupe. Don Juan Carvajal de Sande encargó en 1667 la imagen de la Virgen que se conocería posteriormente como del Vaquero¹⁰.

II. MONASTERIO¹¹

El monasterio pasó por diferentes periodos:

1. *Priorato secular. 1340-1389.* El Rey Alfonso XI siempre sintió afecto y devoción por la Virgen de Guadalupe; bajo su reinado se propició la renovación del pequeño templo por otro, en el año 1336, de mayores dimensiones. Así mismo, en el año 1340, por la victoria en la Batalla del Salado contra los Sarracenos, concede privilegios y donaciones al Santuario. El real privilegio de 25 de diciembre de 1340, dado en Cadalso, concede el priorato secular al arzobispo de Toledo y el Patronato real del Santuario de Guadalupe¹².

2. *Priorato regular.* El último prior secular, Juan Serrano, pensó en una orden religiosa para la custodia del Santuario. En el año 1389, el Santuario de Guadalupe fue erigido en Monasterio de la Orden de San Jerónimo cumpliendo la Real Provisión que expidió Juan I de Castilla en la que manda convertir a la Iglesia de Guadalupe en Monasterio. Los Jerónimos se responsabilizaron de él, conservando su patrimonio, atendiendo a los devotos peregrinos y a los estudiantes. Se encargaron de la ampliación arquitectónica del mismo con dependencias en el mismo para hospitales y orfanatos, hospedería real y escuelas. Desde 1389 a 1835 Guadalupe será un referente en el campo religioso, de espiritualidad, socio-económico, artístico y cultural. De esta manera, Guadalupe se convirtió en el Gran Centro Mariano que hoy conocemos, quizás sin el esplendor de los primeros siglos de su Historia por las situaciones negativas a las que estuvo sometido, pero con la devoción de los fieles intacta y una gran vida artística y cultural.

3. *El periodo de priorato regular de la Orden Jerónima,* finaliza el 18 de Septiembre de 1835. La Desamortización, nefasta, acabó llevando al deterioro este centro del saber que el 1 de marzo de 1879 fue Declarado Monumento Nacional Histórico-Artístico.

4. *Desde 1835 hasta la llegada de los Padres Franciscanos en 1908,* fue Parroquia secular dependiente de la Archidiócesis de Toledo. Aunque el deterioro artístico, citado anteriormente, en este tiempo fue mermando el esplendor

10 A. RODRÍGUEZ O.F.M., "Iconografía Guadalupense", en S. GARCÍA Y F. TRENADO, O.F.M. (Coords.), "Guadalupe. Historia", o. c., 366.

11 P. ANDRÉS, "Guadalupe", o. c., 13-23.

12 T. BERNAL, "Guadalupe", o. c., 19-28.

de otras épocas, la devoción mariana seguía arraigada en las personas, continuando el movimiento de peregrinos.

Con el deseo de volver a los mejores tiempos de lo que significó Guadalupe en el orbe católico, el 19 de Agosto de 1904, con motivo de la celebración del Cincuenta Aniversario de la Definición Dogmática de la Inmaculada Concepción, “deseosos de rendir a la Santísima Virgen María un tributo de filial amor, y perpetuar de algún modo el recuerdo de una fecha tan importante para los católicos, la Junta Diocesana, creada para la celebración de este acontecimiento, compuesta por las siete Diócesis que tenían jurisdicción en Extremadura, acordaron abrir una suscripción regional para adquirir una hermosa lámpara votiva y dedicarla a la Inmaculada Madre de Dios en su más célebre Santuario de Extremadura, Guadalupe. Parecía el obsequio más propio con la ofrenda de una lámpara que siempre encendida ante su trono fuera testimonio fehaciente de que jamás se extinguiría la llama de amor a María en los fieles de la región. En la Diócesis de Coria la suscripción quedaba abierta en casa del reverendo párroco de San Juan”¹³.

El 12 de Octubre de 1906¹⁴, promovida por el Cardenal Metropolitano de Toledo, se produce una solemne romería a la Virgen de Guadalupe para hacer entrega de la lámpara que por suscripción le ofrece Extremadura. Las crónicas señalan hasta 10.000 peregrinos los que acudieron a ofrecer una lámpara votiva con la Inscripción de “Extremadura a su Patrona”. Al frente de ellos cuatro Obispos: el de Coria, Peris Mencheta; el Auxiliar de Toledo, Isidro Badía, el de Badajoz, Soto Mancera, el Administrador Apostólico de Solsona, Benlloch, quien realizó la ofrenda. Por la Diócesis de Plasencia, Sede Vacante, acudió su Vicario Capitular: Eugenio Escobar Prieto. Con ellos José Fogués (Secretario de Cámara y Gobierno del Obispado de Coria).

El resultado de esta peregrinación fue enorme¹⁵, dando lugar a numerosas ideas, entre ellas, crear la revista Guadalupe, Fundada por José Fogue y Cogollos, editada en Cáceres el 8 de Diciembre de 1906; la espontánea peregrinación de seminaristas extremeños, que se realizaría los días 1 y 2 de junio de 1908 donde se escucharía por primera vez el himno AUGUSTA REINA DE EXTREMADURA¹⁶ con letra de Adalberto Delgado Aguilar, seminarista de Plasencia y música de Honorio María Sánchez de Bustamante, seminarista de Coria.; y también salió la propuesta para solicitar el patronato oficial. El día 31 de enero

13 *B.O.O. de Coria-Cáceres* (1903-1904), 527.

14 *B.O.O. de Coria-Cáceres* (1905-1906), 439.

15 F. FERNÁNDEZ SERRANO, “La exclaustación jerónima de Guadalupe y el periodo posterior hasta 1908”, en S. GARCÍA Y F. TRENADO, O.F.M. (Coords.), “Guadalupe. Historia”, *o. c.*, 203.

16 A. ARÉVALO SÁNCHEZ O.F.M., *Guadalupe, Siglo XX. El primer siglo Franciscano*, Cáceres, Ed. Guadalupe, 2004, 45-58.

de 1907 se elevaban las peticiones para su obtención al Santísimo Padre Pío X¹⁷:

“Santísimo Padre.

Los habitantes de Extremadura, que desde el siglo XIII han profesado una devoción ferviente, nunca interrumpida, ni entibiada sino aumentada a medida que pasan los siglos, eligieron a la beatísima Virgen María de Guadalupe, ornamento y defensa de esta región, por principal patrona.

Los que marcharon a América y conquistaron a México consagraronla patrona de la provincia mexicana bajo el título de María de Guadalupe.

En los siglos medievales erigesele un templo grandioso, que copiosa y espléndidamente decoran los reyes de España y Portugal. La mayor parte de ellos desde Alfonso XI, oraron ante esta venerada Imagen. Ante ella se postraron, entre otros Santos, Santa Teresa de Jesús, San Pedro de Alcántara, San Juan de Dios, ilustres ciudadanos como el Cardenal Cisneros, el venerable arzobispo, Padre Claret y el gran Cristóbal Colón y otros innumerables, cuyos nombres se conservan en el archivo del Santuario.

Para celebrar el culto perpetuo a esta venerada imagen, se levantó junto al Santuario el Monasterio de la Orden de San Jerónimo. Por todas estas razones el clero y el pueblo de dicha región extremeña desea ardientemente la confirmación canónica del Patronato de la Virgen de Guadalupe. Y el infrascrito Cardenal Sancha y Hervás, juntamente con los Obispos que tienen jurisdicción en la región y el Vicario Capitular, Sede Vacante, clero, municipios y pueblo, humildemente piden a Vuestra Beatitud esta canónica declaración y confirmación para todos y cada uno de los pueblos que constituyen dicha región, y que se designe para su festividad la dominica primera de septiembre con misa y oficio propio, tomando de la festividad de la Santísima Virgen de Guadalupe mexicana, que se encuentra en el breviario español, sustituyendo el final de la lección 6ª por lo que a continuación sigue: Ya desde el siglo XIII es venerada por los extremeños la Santísima Virgen de Guadalupe y por ellos fue elegida principal patrona, cuya elección fue aprobada por la Santidad de Pío X atendiendo a las súplicas del cardenal arzobispo de Toledo y los demás obispos de la región, concediendo en su honor oficio propio y misa para el clero de dicha región.

Firman la petición: el Cardenal Arzobispo de Toledo, Administrador Apostólico de Ciudad Rodrigo, Obispo de Córdoba, Obispo de Coria, Obispo de Badajoz y el Vicario Capitular de Plasencia. Siguen las firmas de Alcaldes y diputados a cortes del distrito”.

El 20 de Marzo de 1907, Pío X firmaría en Roma la concesión del Patronato de Santa María de Guadalupe sobre la Región Extremeña: *“los fieles de la región extremeña desde muy antiguo veneran a la Bienaventurada Virgen, Madre de Dios, con el título de Guadalupe....Y por los beneficios que en todo tiempo han recibido tienenla como su principal patrona cerca de Dios. Pero*

17 B.O.O. de Coria-Cáceres (1907), 76-77.

recientemente para confirmar la legítima y pública elección de tan Excelsa Patrona, no solamente por el clero, presidido por los Obispos, sino también por Municipios y Pueblos de aquella Región se elevaron preces, para que la Virgen María de Guadalupe fuese constituida Patrona Principal de toda Extremadura por la Sede Apostólica. Enterado nuestro Santísimo Señor Pío, por la Divina providencia Papa X de este nombre, se dignó declarar y constituir con su autoridad suprema a la Beatísima Virgen de Guadalupe celestial Patrona Principal de toda la región de Extremadura”; fijando en la 1ª dominica del mes de septiembre la festividad de Santa María de Guadalupe.

El día 28 del mismo mes el Papa concedía su Bendición apostólica a los fieles de toda la Región. En todas las Parroquias de la Diócesis ese mismo día se realizaron celebraciones con ese motivo. En Coria, presidida por el Señor Obispo, fue anunciada la víspera con repetidos toques de campanas que secundaron a mediodía, con oraciones, todas las iglesias de la Diócesis. Se cantó en la Catedral misa y, después de ella, se leyeron desde el púlpito las preces de petición al Santo Padre y el Rescripto Pontificio de concesión del Patronato seguido de solemne TE-DEUM y Salve.

El Cabildo Catedral de Coria acordó dedicar un altar de la Catedral a la Virgen Santísima con el título de Santa María de Guadalupe, para conmemorar y perpetuar la confirmación pontificia del Patronato.

En los ocho primeros días de septiembre de 1907 se celebraron las fiestas que Extremadura dedicó a su Patrona en el Santuario, correspondiendo cada día a una de las siete Diócesis con presencia en la Región. Toledo, Ciudad Rodrigo, Córdoba, Coria, Badajoz, Plasencia, Ávila.

El día 7 correspondió la fiesta a los pueblos de la Diócesis de Coria. Se celebró Misa de Comunión y fiesta con Sermón, Vísperas y Rosario con orquesta. El Obispo, Don Ramón Peris Mencheta y Don José Fogues fueron los encargados de preparar con todo el pueblo, autoridades y romeros la fiesta magna del 8 de Septiembre, que finalizó con una velada literaria musical.

Posteriormente, en el año 2003, los Obispos de las tres Diócesis Extremeñas escribirían una Exhortación Pastoral explicando la celebración litúrgica del Patronazgo sobre la Región y el Pueblo Extremeño de Santa María de Guadalupe, el día 6 de septiembre. Fiesta litúrgica distinta y, al mismo tiempo inseparable, de la gran celebración religiosa, tradicional y popular del día 8, que congrega en el Monasterio a multitud de peregrinos procedentes de todos los Pueblos de Extremadura. Concediendo al patronazgo rito y misa propia y no interfiriendo litúrgicamente en los cultos tradicionales del 8 de Septiembre.

III. SUCESOS EN ESTOS CIEN AÑOS

Serían innumerables los acontecimientos sucedidos en estos cien años con motivo de acrecentar y avivar la devoción a Santa María de Guadalupe en la Región Extremeña: creación de Hermandades con su nombre, peregrinaciones organizadas por las diócesis y parroquias, retiros de espiritualidad; pero sin duda, un acontecimiento importantísimo en la Historia de Guadalupe fue la llegada en 1908 de los Padres Franciscanos: supuso la recuperación de uno de los centros de devoción, cultural y artístico más importante de la historia de España.

El 20 de mayo de 1908 fue expedida una Real Orden a petición del Vicario General de los Franciscanos en España por la que se entregaba a la Orden de San Francisco la conservación, guarda y gobierno del Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe. La Santa Sede concedió licencia el 1 de Agosto. El día 8 de Agosto se produce la erección canónica en Convento Franciscano. Desde entonces se ha producido una reconstrucción material y artística, pero también un impulso espiritual. Hay que destacar la labor cultural reflejada en los diversos actos realizados para el estudio, difusión y conocimiento histórico-artístico del Monasterio¹⁸.

Pero la Virgen de Guadalupe y el Monasterio han vivido momentos importantes que afectan al sentir del pueblo extremeño en su devoción más arraigada, entre ellos:

- *Coronación canónica de la Virgen de Guadalupe*¹⁹ como Reina de las Españas, Reina de la Hispanidad, el 12 de Octubre de 1928. En Febrero de ese mismo año, siendo Cardenal Arzobispo de Toledo Don Pedro Segura Sáez, dirige una carta a los Señores Obispos de Córdoba, Ávila, Badajoz y Plasencia, al Vicario Capitular de Ciudad Rodrigo, Sede Vacante, y al Padre Vicario General de la Orden Franciscana en España:

Mi venerado hermano y querido amigo: todavía perdura la memoria gratísima de las fiestas celebradas con extraordinaria solemnidad y fervido entusiasmo en las Diócesis de Toledo, Ávila, Badajoz y Ciudad Rodrigo, Coria, Córdoba y Plasencia, veinte años hace, en honor de la Santísima Virgen de Guadalupe.

La Santa Sede, por Rescripto de la Santa Congregación de Ritos de 20 de Marzo de 1907, había concedido benignamente la doble gracia solicitada en las preces elevadas por los respectivos Prelados a su Santidad Pío X de que fuera declarada Patrona de nuestras Diócesis la Santísima Virgen de Guadalupe y de que se instituyese su fiesta el primer domingo de Septiembre. Este hecho tan consolador era el objeto de las espléndidas fiestas con que nuestras Diócesis

¹⁸ P. ANDRÉS, "Guadalupe", o. c., 22-23

¹⁹ B.O.O. de Coria-Cáceres (1927-1928), 303.

mostraban su agradecimiento a la Reina de las Villuercas por el singularísimo favor recibido.

Largo tiempo hace, ocupando la Sede de Coria, había acariciado la idea de proponer a los Señores Obispos de las Diócesis a las que se extiende el Patronato de la Santísima Virgen de Guadalupe, y en especial, al Señor Cardenal Arzobispo de Toledo, a cuya Archidiócesis pertenece el preciadísimo tesoro de su Santuario, la iniciativa de elevar nuevas preces a su santidad solicitando la Coronación Canónica de tan venerada imagen.

Lo que entonces constituía para mí una iniciativa piadosa, hoy constituye un deber sagrado al que, no bien posesionado de esta Sede de Toledo, me apresuro gustosísimo a dar cumplimiento. He creído no pudiera hacer cosa más eficaz, en este día en que recibo el encargo Pontificio de dirigir la Acción Católica Española, que ponerla bajo el amparo maternal de la Santísima Virgen de Guadalupe, ya que fue ella la que dio impulso a las grandes empresas de Acción Católica que llevó gloriosamente a cabo España en las épocas más brillantes de nuestra Historia.

Medio poderoso para impetrar su protección maternal a favor de las empresas de nuestra Acción Católica, sería el homenaje que le rindiera nuestra patria al colocar sobre su frente y la de su Divino Hijo riquísima corona de oro, expresión y símbolo de la corona de oro del afecto filial más acendrado de sus buenos hijos.

Bien me hago cargo de que, por títulos especialísimos de todos conocidos, el homenaje que se dedique a nuestra Señora de Guadalupe con motivo de su coronación canónica, más que regional, debiera ser nacional, ya que verdaderamente nacional ha sido la milagrosa intervención de nuestra Señora de Guadalupe durante aquellos siglos de oro en los que no se ponía el sol en los dominios de España.

La Historia de la imagen de nuestra Señora de Guadalupe y de su celeberrimo Santuario, va tan entrelazada con la historia de España desde la primera mitad del siglo XIV hasta los mismos comienzos del siglo XIX, que bien pudiera afirmarse ser Guadalupe el faro luminoso que proyecta la clarísima luz sobre la historia de nuestra patria en sus épocas más gloriosas. El fervor de la devoción de reyes, príncipes, guerreros, sabios, artistas, magnates y plebeyos a la Santísima Virgen de Guadalupe y el mayor o menor esplendor de su Monasterio, va invariablemente marcando la mayor o menor prosperidad de nuestra patria, hasta el punto que coinciden lo mismo el apogeo de su esplendor que su decadencia. En el momento en que la patria dejó de ser grande, con aquella grandeza tan admirada como envidiada, la devoción a nuestra Señora de Guadalupe quedó replegada a las regiones más contiguas a las Villuercas, donde se conservó y perpetúa siempre vivo el fuego de la verdadera devoción a la que sigue siendo su Excelsa Reina, su valiosísima protectora y su ternísima Madre.

Más no obstante ser tan poderosas estas razones, no me he atrevido a hacer un llamamiento a la piedad española, prefiriendo que concurra ella voluntariamente secundando la entusiasta iniciativa de nuestras Diócesis llamadas por el título especial a promover esta nobilísima empresa. Unidos como estamos por el vínculo de la protección de tan buena Madre me atrevo a esperar su aprobación

y su bendición para el proyecto, su cooperación efficacísima y sus orientaciones, para que el homenaje corresponda, según nuestra pequeñez, a la excelsa grandeza de la Reina y Madre a quién va dirigido, al amor y gratitud que le inspira y a las regiones que le ofrendan.

Ocasión ciertamente oportunísima es la presente para volver los ojos llenos de fe y confianza a Nuestra Señora de Guadalupe implorando con todo el fervor de nuestras almas su favor maternal para los católicos de Méjico, sometidos en los actuales momentos a la dura prueba de la persecución.

Subirán a su trono, que es el trono de la misericordia y de la gracia, unidas nuestras plegarias a las suyas, nuestras ofrendas a sus sacrificios, para impetrar por su medio del Corazón amantísimo de su Divino Hijo el triunfo de la verdad y de la justicia que en vano tratan los perseguidores de ahogar en sangre inocente, la paz de tantos hogares desolados, la prosperidad de aquella iglesia tan fecunda en virtudes, y el resurgimiento de aquel pueblo por cuyas venas circula generosa sangre española.

No dudo que ha de servir la actitud de España, postrada a los pies de la Santísima Virgen de Guadalupe orando por Méjico, de singular consuelo a nuestro Santísimo Padre en cuyo corazón lacerado repercuten dolorosamente las penas de sus hijos.

Días oportunísimos son, así mismo, los actuales para invocar la protección de Nuestra Señora de Guadalupe sobre nuestra amadísima patria y sobre nuestro augusto monarca, que recientemente, dando un nuevo testimonio de su profunda piedad y siguiendo el ejemplo de tantos de sus predecesores que acudieron a invocar a la Santísima Virgen de Guadalupe, quiso personalmente ir a postrarse a sus plantas.

Oportunidad extraordinaria nos ofrece también este homenaje para impetrar de nuestra Señora de Guadalupe copiosísimas gracias sobre Nuestra Santa Madre la Iglesia Católica y sobre el Soberano Pontífice Pío XI, felizmente reinante, rindiéndole el tributo filial de nuestras plegarias al conmemorar el quincuagésimo aniversario de su ordenación sacerdotal.

Estas, en síntesis, son las razones que me movieron a demandar su cooperación para llevar a feliz término, en el próximo otoño, la iniciativa de la coronación de la imagen Nuestra común Madre y Señora la Virgen de Guadalupe.

Aprovecho gustoso esta ocasión, al reiterarle el testimonio de mi consideración, estima y respetuosos afecto, para implorar sus oraciones, suscribiéndome devotísimo servidor, amigo y hermano. El Cardenal Arzobispo de Toledo.

En todas las parroquias se formaron juntas especiales para promover el entusiasmo y recoger limosnas para contribuir en la adquisición de una digna corona.

Fue un acontecimiento nacional más que regional, no sólo por la historia del culto tributado a la imagen de la Virgen de Guadalupe en los siglos pasados por los monarcas españoles, sino por la cooperación de otras regiones a la coronación y por la asistencia de Alfonso XIII, el gobierno de la nación, el Cardenal Primado y muchos Prelados, como queda reflejado en los Boletines del

Obispado. Sin lugar a dudas, por los documentos consultados, Guadalupe es la devoción más extendida y querida en el mundo hispano.

En Guadalupe los reyes católicos, el 20 de Junio de 1492²⁰, firmaron las actas para que Cristóbal Colón saliera con las tres carabelas hacia el Nuevo Mundo; El 29 de Julio de 1496²¹ se bautizaron los dos primeros indígenas que llegaron a España con Colón; y en Méjico, en la colina del Tepeyac, está el templo de mayores dimensiones, dedicado a la Virgen de Guadalupe, su Patrona principal.

*Basilica Menor*²²: 17 de junio de 1955, Pio XII eleva a Basílica menor el Templo de Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de la Región Extremeña. Considerando la petición del ministro provincial de la Provincia Bética de los Franciscanos de conceder el nombre y privilegios de Basílica Menor al Templo teniendo en cuenta las cualidades histórico-artísticas del mismo. Con la recomendación del cardenal Plá y Deniel, Arzobispo de Toledo, se concede, con el deseo que se propague la devoción mariana. En su Breve Apostólico:

La Augusta Madre de Dios, que vulgarmente llaman de Guadalupe, es, como todos saben, muy venerada en la nación española y en los demás pueblos que tienen su mismo idioma la tienen a Ella por especial protectora, quieren que Ella presida todas sus cosas y la veneran con perpetuo servicio. Del culto a esta Madre de Dios, conocida con el referido nombre, es como el principal sagrado templo situado dentro de los límites de la Archidiócesis de Toledo, el cual, construido en el siglo XIV por el rey Alfonso XI, después de logra una señalada victoria de los sarracenos con la ayuda de la Virgen de Guadalupe, fue ampliado y enriquecido con gran magnificencia. Al finalizar el siglo anteriormente mencionado, el primitivo edificio fue levantado y ampliado con enorme esfuerzo por los monjes de San Jerónimo, guardianes del templo a la sazón, y en tal modo dispuesto que le diera el bello estilo gótico, al que el Arzobispo de Toledo consagró solemnemente el año 1402. Alrededor se edificaron los claustros, con lo que se añade al templo gran belleza y se construyeron hospederías para poder recibir a los muchos fieles que acudían por devoción. Hay que señalar que los devotos de la Madre de Dios acostumbraban a llegarse en grandes contingentes a aquel lugar; muy no sólo las clases más humildes, sino también los nobles de nacimiento, los Prelados, autoridades y los supremos magistrados.

Abundantísimas prendas y dones testimonian cuan misericordiosa y benigna se haya mostrado la excelsa Madre de Dios, humildemente implorada. Aun en los asuntos mas graves, la Virgen de Guadalupe estuvo presente como una celestial divinidad como cuando el rey Fernando conquistó la ciudad y el Reino de Granada y Cristóbal Colón descubrió tierras todavía desconocidas. No es, pues de

20 C. CALLEJO SERRANO, "La devoción guadalupense en América", en S. GARCÍA Y F. TRENADO, O.F.M. (Coords.), "Guadalupe. Historia", o. c., 393.

21 *Ib.*, 395.

22 *B.O.O. de Coria-Cáceres* (1955-1956), 835.

admirar que esta Sede Apostólica haya enriquecido este centro de piedad mariana, con singulares dones, especialmente indulgencias, que haya proclamando a la Bienaventurada Virgen María de Guadalupe celestial y principal Patrona de la región Extremadura y que autorizase el año 1928 que su imagen fuese ceñida con una corona de oro según el suntuoso rito de la Iglesia. Después de haber sido expulsados los monjes de allí, en el siglo pasado, sus bienes arrebatados y arruinada esta en otro tiempo la principal casa mariana de España, la devoción de la Virgen de Guadalupe fue propagada con nuevo desarrollo, con el trabajo y el esfuerzo de los religiosos Franciscanos, a quienes les fue encomendado el Templo, normalizada la situación.

Todos los visitantes admiran la grandiosa fábrica, las capillas laterales, las obras de arte, como el escritorio del Rey Felipe II, donado por él, para guardar en él el Santísimo Sacramento de la Eucaristía; los lienzos pintados con gran belleza de colores, las rejas de hierro labrado, la pila bautismal, los sitios del coro, y no hay quien no admire principalmente la capilla de San Jerónimo, por el singular género de su estilo, la adaptada conexión de sus partes, la exquisita composición de los adornos, la singular belleza de las imágenes, y finalmente, no hay nadie que no se sienta conmovido a la vista de la imagen de la Bienaventurada Virgen María de Guadalupe, de color moreno y apacible rostro. Por lo demás, también se ha procurado el decoro de la Casa De Dios, porque allí muchos servidores de las cosas sagradas, de la orden franciscana, cuidan diligentemente del servicio divino y se poseen abundantes ornamentos, artísticos apropiados para las sagradas ceremonias, y objetos adornados de metales preciosos. Considerando lo cual, el querido hijo Julio Elorza, ministro provincial de la provincia bética de la referida Orden, nos rogó humildemente que concediéramos el nombre y privilegios de Basílica Menor al templo adornado de tales cualidades. A cuyo ruego, recomendado por nuestro querido hijo Enrique de la Santa Iglesia Romana, Cardenal Plá y Deniel, Arzobispo de Toledo, Nos, resolvimos concederlo gustosamente, con el deseo de que se propague la devoción mariana. Siendo esto así, con el consejo de la Sagrada Congregación de Ritos, con nuestra segura ciencia y larga deliberación y por la plenitud de la potestad Apostólica, en virtud de estas Letras, elevamos perpetuamente el honor y dignidad de Basílica Menor de la iglesia consagrada a Dios en honor de la Bienaventurada Virgen María de Guadalupe, dentro de los límites de la Archidiócesis Toledana, con todos los derechos anejos y privilegios litúrgicos que, según costumbre, mandamos y determinamos ordenando que las presentes letras sean y permanezcan perpetuamente estables, valederas, y eficaces; que consigan y obtengan sus efectos totales e íntegros, y favorezcan ahora y en lo sucesivo plenísimamente a aquello a quienes desde ahora es nulo y sin valor si sucediere que acerca de esto se atentase algo distinto por cualquiera que fuere, con cualquier autoridad, sabiéndolo o ignorándolo.

Dado en Roma, 17 de Junio del 1955. Pío XII.

Consagración de Extremadura al Corazón de María en Guadalupe: el 7 de octubre de 1956, ante las plantas de Santa María de Guadalupe, tiene lugar la Consagración de toda Extremadura al Inmaculado Corazón de María. Signo del pueblo de Dios en Extremadura, verdaderamente unido, fiel al evangelio y

deseosos de construir una comunidad humana inspirada en los profundos valores del Reino de Dios: religiosidad auténtica, solidaridad, justicia y paz entrañable y constructiva. (Don Jesús Domínguez en su Exhortación Pastoral.1983).

Bodas de oro: 20 de marzo de 1957. Bodas de oro del Patronato de la Santísima Virgen de Guadalupe sobre Extremadura. Los Padres Franciscanos, en su labor de fomentar la devoción de la Virgen en Guadalupe, pidieron a la Santa Sede que concediese Indulgencia Plenaria a todos los fieles, de cualquier parte de la cristiandad, que visitasen el templo de Guadalupe y cumpliesen las condiciones exigidas para tal motivo. El Papa Pío XII concedió el favor y desde el 6 de septiembre de 1957 hasta el 6 de septiembre de 1958 fue declarado Año Jubilar en la Basilica y Monasterio de Guadalupe. Posteriormente, en el año 2003, con motivo del 75 aniversario de la coronación canónica de la Virgen, sería concedido por la Santa Sede Año Jubilar Guadalupense, desde el 11 de Mayo de 2003 hasta el 30 de mayo de 2004.

Visita de Juan Pablo II a Guadalupe. El 4 de Noviembre de 1982. Nos recordaba la dimensión universal de la advocación de Guadalupe y la referencia del Santuario Extremeño en el mundo católico. Sin duda, se acordaría de la imagen de la Virgen de Guadalupe que se venera en la Ciudad de Coden, Polonia, su tierra natal, copia de la imagen extremeña.

El 8 de Septiembre de 1985, fiesta de la Virgen de Guadalupe, fue elegido por el Parlamento Autónomo Día de Extremadura. Se unían dos realidades, la social y la espiritual. “Si el amor a Extremadura nos remite con naturalidad a su Santuario, también el que profesamos a la Virgen habrá de redundar a su vez sobre nuestra tierra y su comunidad”, dirían los Obispos extremeños en su Pastoral sobre el Día de Extremadura en 1997²³.

El 11 de Diciembre de 1993 se produce la declaración de Patrimonio Mundial para el Monasterio de Guadalupe.

IV. ¿EXTREMDURA O TOLEDO?

No puedo terminar esta exposición sin hacer referencia a un tema que está presente y a una pregunta que muchos se hacen: ¿cómo siendo la Virgen de Guadalupe Patrona de Extremadura aún sigue perteneciendo Guadalupe a la Diócesis de Toledo?

No siempre coincidieron los límites eclesiásticos, geográficos y políticos, y Guadalupe, como hemos visto, siempre perteneció a Toledo.

23 B.O.O. de Coria-Cáceres (1997), 801

Siguiendo el Concordato de 1953, acerca de los límites de diócesis, el 20 de Mayo de 1955 en Roma, se redacta el Decreto sobre cambio de límites en la Diócesis de Toledo, pero no se hace referencia a las parroquias existente dentro de la geografía extremeña²⁴. En este Decreto se separa:

- de la Archidiócesis toledana, el territorio que ese extiende dentro de los límites de la provincia civil de Guadalajara: los arciprestazgos hasta ahora pertenecientes a la misma llamados Guadalajara, Brihuega, Pastrana y Tamajón.
- de la Diócesis de Ávila, 20 parroquias que se encuentran en el territorio de la provincia civil de Toledo.
- de la Diócesis de Cuenca, nueve parroquias, que se extienden dentro de los límites civiles de la provincia de Toledo y el territorio que se contiene en los términos de la provincia de Guadalajara, constituyendo el arciprestazgo de Sacedón.

Modificados los términos de las antedichas Diócesis, el mismo Pontífice adscribe:

- a la Archidiócesis toledana, las 29 parroquias de la Diócesis de Ávila y las nueve parroquias de la Diócesis de Cuenca separadas por el presente Decreto.
- a la Diócesis de Sigüenza, el territorio desmembrado por el presente Decreto de la Archidiócesis toledana situado dentro de los límites de la provincia civil de Guadalajara, y el territorio separado de la Diócesis de Cuenca, es decir, el Arciprestazgo de Sacedón que arriba se cita.

En este sentido hay que destacar, por rigor histórico, a un grupo de personas: sacerdotes, religiosos/as y seglares que en el año 1978 formaron la llamada Comisión Eclesial Extremeña²⁵. Teniendo como referencia el Concilio Vaticano II, especialmente el Decreto *Christus Dominus*, que establecía las pautas para la verdadera identidad y configuración de las diócesis, pedía entre otras cosas:

- un reajuste total de los límites eclesiásticos extremeños,
- la incorporación del Santuario Mariano, sede de nuestra Patrona y los once municipios dentro de la provincia de Cáceres pertenecientes a la Diócesis de Toledo a una diócesis extremeña, para que en nuestra tierra se pudiera tener una acción pastoral seria y común y un reencuentro de toda la iglesia extremeña.

24 *B.O.O. de Coria-Cáceres* (1955-1956), 518-519.

25 “Moción al Presbiterio de Coria-Cáceres, sobre la provincia Eclesiástica Extremeña. 21 de IV de 1982”, en *B.O.O.de Coria-Cáceres* (1982), 250-258

De esta Comisión salió el Libro Blanco de la Iglesia en Extremadura, como hipótesis de trabajo. Se reunieron, a partir de 1979, en cinco ocasiones con el deseo de fomentar la conciencia eclesial extremeña.

Esperemos que nuestra Madre la Virgen María, en este caso bajo la advocación de Guadalupe no sea nunca motivo de separación entre sus hijos. Como expresaron los Obispos en la Exhortación Pastoral²⁶, el Cardenal Arzobispo de Toledo y los Obispos de Plasencia, Coria-Cáceres y Badajoz en el 75 aniversario de la declaración de la Virgen de Guadalupe como Patrona de Extremadura, en 1982. *La Virgen de Guadalupe es para los extremeños lugar privilegiado de encuentro con Dios y el camino mas querido hacia su Hijo Jesucristo. La Virgen de Guadalupe es también lugar privilegiado de encuentro entre extremeños, síntesis superadora de diferencias, parábola de reconciliación, la casa del perdón y del abrazo. En Guadalupe se sienten como en su propia casa, la casa materna, entrañable y acogedora, la casa grande de todos.*

26 *B.O.O.de Coria-Cáceres* (1982), 171

**REFLEXIONES TEOLÓGICAS EN TORNO A LA CATEDRAL
DE CORIA Y A LA CONCATEDRAL DE CÁCERES.
En el 50 aniversario de la Concatedral**

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Se hace una lectura teológica y pastoral de la Catedral de Coria y la Concatedral de Cáceres, su proyección y participación en la vida de la Iglesia diocesana.

Palabras clave: Cabildo Catedral, Catedral de Coria, Concatedral de Cáceres, Diócesis de Coria-Cáceres.

ABSTRACT

There is done a theological and pastoral reading of Coria's Cathedral and the Cáceres' Concathedral your projection and participation in the life of the diocesan Church.

Key words: Chapter Cathedral, Cáceres' Concathedral, Coria's Cathedral, Diocese of Coria-Caceres.

I. LA IGLESIA CATEDRAL DE CORIA

1. APUNTE SOBRE LOS ORÍGENES DE LA CATEDRAL DE CORIA

La Diócesis de Coria-Cáceres es una de las más antiguas de España; fue diócesis sufragánea de Mérida y ya existía en tiempos del Constantino el Magno. Parece ser que desde el período paleocristiano existió en Coria una Basílica, que posteriormente fue engrandecida por los visigodos -se conserva

un cimacio como pila del agua bendita en el Capilla del Seminario Conciliar Diocesano-.

Las primeras noticias que tenemos de los Obispos de Coria datan de esta etapa visigótica. Mons. Jaquinto, primer Obispo de Coria conocido, participó en el III Concilio de Toledo, cuya Acta firmó el último (589). Reinaba entonces Recaredo (586-601).

La invasión árabe (a. 714) interrumpió el desarrollo histórico de la Diócesis de Coria. Alfonso VII el Emperador conquistó Coria en junio de 1142. Fue restaurada la Diócesis, siendo su Obispo D. Iñigo Navarrón. “La Escritura fundacional de la actual Catedral, que recibió el título de Santa María, es el privilegio del 30 de agosto de 1142, concedido en Burgos por Alfonso VII al citado Iñigo Navarrón y confirmado por Alfonso X el Sabio en Sevilla el 30 de abril de 1261” (Florencio-Javier García Mogollón: “La Catedral de Coria. Arcón de Historia y Fe”, Edilesa, 1999, 47). Es muy posible que a mediados del s. XIII el Cabildo catedralicio iniciase las obras y trabajos inmensos a nueva Catedral que se prolongaron hasta el s. XV.

2. SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LA CATEDRAL

No podemos quedarnos sólo con los datos sobre el origen de la catedral. Hemos de avanzar más buscando el significado teológico de la misma. En pocas palabras queremos resumir el significado teológico de la Catedral, principal Templo de la Diócesis por contener en ella la Cátedra del Obispo diocesano.

La Catedral es “aquella Iglesia en la que está la única cátedra del Obispo, signo del magisterio y de la potestad del pastor de la Iglesia particular, así como también signo de unidad de los creyentes en la fe, que el Obispo anuncia como pastor de la grey” (*Ceremoniale Episcoporum*, 42). La “cátedra” simboliza la presencia del garante de la fe, el Obispo.

La Catedral, como signo de fe, recuerda constantemente a los cristianos el Santo Nombre de Dios y la fe de nuestros antepasados y nos invita a todos a renovar, formar, celebrar, vivir y testimoniar la fe. En la Catedral la fe se hace oración, teología, historia, arte, compromiso. Por ello, la Catedral es instrumento y medio de evangelización.

La Catedral con su esbelta torre, mirando al cielo, nos recuerda a todos el sentido trascendente de la vida y nos impulsa a buscar “otra ciudad”, la casa de Dios pues “no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro” (Heb.13, 14). No nos quedemos en un horizontalismo intramundano.

La Catedral proyecta una hermosa luz que nos alumbra e ilumina en el camino de nuestra existencia para vivir en humildad ante Dios y en servicio a los demás. Así no nos perderemos en la oscuridad de la increencia, del vacío, del nihilismo.

La Catedral es signo, símbolo e imagen de la Iglesia Particular y está vinculada con ella, y a través de ella con la Iglesia de Jesucristo.

La Catedral nos recuerda la Iglesia del Señor como un inmenso edificio cuya piedra angular es Jesucristo, cuyos cimientos son los Apóstoles, siendo los fieles las piedras vivas los fieles edificados sobre dichos cimientos, y la dovela o piedra que cierra la bóveda el mismo Jesucristo (cf. Ef.2,20-22).

La Catedral es lugar de adoración al Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo. Los salmos, los himnos, los cánticos rezados y cantados son expresión viva de la alabanza que el Pueblo Santo de Dios, presidido por su Obispo, eleva a la Stma. Trinidad.

En la Catedral, el Obispo proclama desde su cátedra el Evangelio de Jesucristo que es “fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree” (Rm.1, 16). Desde ella se difunde por todos los lugares de la Diócesis la Palabra de Dios.

En la Catedral, el Obispo, rodeados de sus presbíteros, bendice el óleo de los catecúmenos, el óleo de los enfermos y consagra el Santo Crisma, en la Misa Crismal. Desde la Iglesia Madre, los sacerdotes portan los oleos y el Crisma a las Parroquias y otras Comunidades cristianas en una “procesión de esperanza y de vida, de salvación y gozo” que desemboca en cada cristiano.

La Catedral debe ser tenida como “el centro de la vida litúrgica de la Diócesis” (*Ceremoniale Episcoporum*, 44)

En la Catedral, el Obispo administra los sacramentos de la Iniciación Cristiana: el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía, cima y cumbre de la citada Iniciación. Administra también el Sacramento del Orden Sacerdotal.

La Catedral por su grandiosidad es “expresión del templo espiritual que se edifica interiormente en las almas y resplandece con el esplendor de la divina gracia en conformidad con la doctrina del Apóstol Pablo en la IIª Corintios, 6,16: “Vosotros sois el templo del Dios vivo” (*Ceremoniale Episcoporum*, 43).

La Catedral debe ser tenida como el lugar propio para celebrar aquellos actos que, por su naturaleza, manifiestan la vida de la Iglesia particular, como es la celebración solemne de los Patronos de la misma (cf. *Ceremoniale Episcoporum*, 120).

En la Catedral, se escucha el clamor de Dios presente de forma misteriosa pero real en el grito desgarrador de los empobrecidos, excluidos y olvidados de la historia, se invita a compartir con los necesitados y se responde de la mejor

manera posible. El servicio a los pobres hace creíble a la Iglesia del Señor que camina por estas tierras entrañables de la Alta Extremadura.

La Catedral está llamada a ser cada día más un espacio abierto para todas las personas que deseen escuchar la Palabra de Dios, celebrar la salvación en los sacramentos, admirar su belleza arquitectónica, orar en silencio...

La Catedral es ámbito creador y transmisor de cultura. Lejos de todo oscurantismo, la Catedral ha sido siempre y es lugar donde se guarda con especial cuidado la cultura del pasado. Por otra parte, se crea constantemente y se transmite con generosidad y competencia la cultura salvadora y liberadora del hombre.

II. LA CONCATEDRAL DE SANTA MARÍA DE CÁCERES

1. LA BULA DE PÍO XII Y LA CONCATEDRAL DE SANTA MARÍA

Ofrecemos lo más importante y significativo de la misma.

“Afectando estas cosas al perfeccionamiento del gobierno del pueblo cristiano en cada región, hemos juzgado que habían de ser admitidas benignamente las preces del venerable hermano MANUEL LLOPIS IVORRA, Obispo de Coria, quien, consideradas las especiales circunstancias de la ciudad de Cáceres, que es la capital de la provincia de su nombre, tanto por la ventaja de las vías de comunicación, como por el número e ingenio de los fieles ya por el traslado (a ella) de los principales cargos de la Curia y del Seminario Mayor, pidió a esta sede Apostólica que a la diócesis y al obispo de Coria se añadiera la denominación de Cáceres, y que un templo en ejercicio de culto, que allí existe, sea elevado a la categoría y dignidad de CONCATEDRAL.

Habiendo oído el parecer del venerable hermano HILDEBRANDO ANTONIUTTI, Arzobispo titular de Sinnada de Frigia y Nuncio Apostólico en España, después de maduro examen y supliendo el consentimiento de cuantos crean tener algún derecho en este asunto, en virtud de Nuestra potestad:

Decretamos y establecemos lo siguiente: La que hasta el presente se llamaba Diócesis de Coria, queremos que en lo sucesivo se llame diócesis de CORIA-CÁCERES, y que sus Obispos, durante el tiempo que la rijan, tomen su nombre.

Mandamos también que, conservando la dignidad de la ciudad y de la Catedral de Coria, el templo que existe en Cáceres, dedicado a Dios en honor de la Bienaventurada Virgen María, sea honrado en lo sucesivo con el título y grado de Iglesia Concatedral, como suele decirse, con todos los honores y privilegios propios de estos templos.

Además, concedemos al Obispo de Coria-Cáceres la facultad de residir según derecho, ya en Coria ya en Cáceres, según convenga al bien de las almas.

Decretamos además que los Canónigos del templo Catedral de Coria, que por razón de los sagrados ministerios o por los cargos eclesiásticos residan en Cáceres, puedan cumplir con perfecto derecho los divinos oficios en la Iglesia Concatedral....” (9 de abril de 1957; Boletín oficial del obispado, 1957; pp.286-287).

Esta Bula Pontificia fue ejecutada por Mons. Hildebrando Antoniutti, nuncio Apostólico en España, el día 29 de junio de 1957 (Boletín Oficial del Obispado, 1957; p.290).

Posteriormente Mons. D. Manuel Llopis Ivorra, Obispo de Coria-Cáceres escribió una Carta Pastoral (30 de junio de 1957) en la que explica el significado y alcance de este acontecimiento eclesial e invita a todos a dar gracias a Dios por el mismo (Boletín Oficial del Obispado, 1957; pp.292-296).

2. LA CONCATEDRAL EN LA DIÓCESIS

La Catedral y la Concatedral están insertas en el corazón de la Iglesia Particular o Diócesis que es “una porción del pueblo de Dios que se confía a un Obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de forma que, unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia Particular, en que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es una santa, católica y apostólica” (ChD.11). Por eso, afirmamos que la Catedral y la Concatedral adquieren todo su sentido en el ámbito y en el interior de la Iglesia Particular.

III. EL CABILDO AL SERVICIO DE LA CATEDRAL Y DE LA CONCATEDRAL

El Cabildo de Canónigos es “un Colegio de sacerdotes al que corresponde celebrar las funciones litúrgicas más solemnes en la Iglesia Catedral y Concatedral; compete además al Cabildo catedralicio cumplir aquellos oficios que el derecho o el obispo diocesano le encomienden” (CIC cn.503).

Los miembros del Cabildo Catedral o Canónigos han de estar, vivir y actuar en comunión con el Obispo y con los hermanos del Presbiterio diocesano, con los Religiosos y Religiosas y con los fieles laicos, han de acoger e identificarse con los planes pastorales para realizarlos en el ámbito de sus competencias,

han de sentir los problemas y dificultades de la Diócesis como suyos y han de colaborar de la mejor manera que puedan a buscar la solución de los mismos. Nunca han de replegarse sobre ellos mismos ni vivir encerrados en sí mismos.

1. LAS ACCIONES PASTORALES DESARROLLADAS EN LA CATEDRAL Y EN LA CONCATEDRAL

1.1. *La proclamación de la Palabra de Dios*

La Cátedra del Obispo se encuentra en la Catedral de Coria y en la Concatedral de Santa María de Cáceres. Por eso, ambos templos catedralicios son lugares donde se evangeliza de tal manera que desde ellos se difunda y se propague la Palabra de Dios a todos los lugares de la Diócesis.

El Obispo es heraldo de la fe, que conduce nuevos discípulos a Cristo, y doctor auténtico que predica al pueblo que le ha sido confiado la fe que ha de crecer y aplicar a la vida moral. El Obispo, consciente de que predicar la Palabra de Dios es oficio principalísimo suyo (cf. ChD.12), proclama la Palabra de Dios y anuncia a Jesucristo, Mesías, Señor e Hijo de Dios. De este modo, por el ministerio de la palabra comunica el Evangelio, “fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree” (Rm.1,16).

En comunión con el Obispo, los sacerdotes del Cabildo “anuncian a todos el Evangelio de Jesucristo para constituir e incrementar el pueblo de Dios” (PO 4). Realizan su ministerio profético en las homilias, en las predicaciones con motivos de Triduos, de Novenarios, de Charlas cuaresmales..., sabiendo que “es siempre su deber enseñar no su propia sabiduría, sino la Palabra de Dios, e invitar indistintamente a todos a la conversión y a la santidad” (PO 4). El Cabildo catedralicio, unido a su obispo, impulsa la nueva evangelización desde la Catedral y la Concatedral ya que las naciones de la antigua cristiandad están muy necesitadas de ella. Por ello, todos los que ejercen el ministerio profético en estos Templos catedralicios cuidan con esmero la predicación hasta el punto que pueda ser referencia para todos en la tarea de la evangelización. En los tiempos litúrgicos fuertes, Adviento, Cuaresma y Pascua, ofrecen la homilía diariamente. De esta manera la Catedral y la Concatedral ofrecen un servicio inmenso a la obra evangelizadora de la Iglesia.

Instrumentos para evangelizar que se ofrecen a todos:

- Los archivos catedralicios ya que nos permiten conocer nuestras raíces, pues son memoria de la historia de nuestra Iglesia y de su misión evangelizadora así como de su servicio a la cultura. Están abiertos a quienes desean conocerlos y se ofrecen a investigadores, estudiantes, universi-

tarios. Con ello favorecemos el diálogo siempre necesario entre la fe y la cultura.

- El patrimonio histórico-artístico de los templos catedralicios, ya que evangeliza sin palabras; mejor aún: evangeliza porque él mismo es palabra grabada en la piedra y legible por todos los que visitan estos templos.
- Los Museos son expresión visible y confesión explícita de la fe de sus autores. Debemos valorarlos y cuidarlos, así como mostrarlos respetando su contenido humano y artístico y desentrañando su fuerza evangelizadora. La finalidad de los mismos no es sólo mostrar este legado humano, cultural y de fe, sino también ofrecer una catequesis que ayude a todos a acercarse a Dios.

1.2. La celebración sacramental de la salvación cristiana

La Catedral y la Concatedral son lugares sacramentales donde se manifiesta la Iglesia, de manera peculiar celebrando la Liturgia y, de modo especial, la Liturgia Eucarística (cf. SC 2).

Las celebraciones litúrgicas de los Templos Catedralicios han de ser modelo para el resto de la Diócesis. Por eso, los miembros del Cabildo cuidan con esmero la liturgia en todos sus aspectos, respetan las normas litúrgicas de la Iglesia para el culto divino y promueven que las celebraciones litúrgicas de la Catedral y de la Concatedral se caractericen por tener un “estilo” eclesial de comunión.

En los Templos catedralicios “se ha de celebrar bien”, “se ha de celebrar ejemplarmente bien”. Evitemos, pues, la rutina, la desidia, el abandono... en las celebraciones litúrgicas.

A) La celebración de la Eucaristía

Sobre el altar principal de la Catedral y de la Concatedral, el Obispo, con su presbiterio, preside la celebración de la Eucaristía, “raíz y quicio de la Comunidad cristiana” (PO 6).

Los sacerdotes del Cabildo “se unen jerárquicamente con el Obispo, y así lo hacen presente en cierto modo en cada una de las asambleas de los fieles” (PO 5). Por eso, en comunión con el Obispo celebran la Eucaristía todos los días, en los domingos y en las fiestas de precepto, sabiendo que en la Eucaristía “se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo en persona, nuestra pascua y pan vivo” (PO 5).

Los cánticos acompañados por el órgano y los cánticos ayudan a celebrar la Eucaristía y otros actos de piedad de forma adecuada.

B) La celebración del Sacramento del Perdón

El Obispo y los Presbíteros celebran en la Catedral y en la Concatedral el Sacramento del Perdón y lo administran con generosidad y prontitud. En otras ocasiones, se hacen celebraciones comunitarias de la Penitencia con confesión y absolución individuales, según las normas de la Iglesia. Fieles de la ciudad y de pueblos cercanos se acercan a este Templo para pedir, celebrar y acoger el perdón de Dios para sus pecados.

C) La celebración del Matrimonio

Muchos jóvenes de la ciudad y de pueblos cercanos celebran su matrimonio en los templos catedralicios, debidamente preparados en reuniones pastorales y siempre atendiendo la normativa diocesana vigente. “De esta unión conyugal procede la familia, en que nacen los nuevos ciudadanos de la sociedad humana, que por la gracia del Espíritu Santo quedan constituidos por el bautismo en hijos de Dios para perpetuar el pueblo de Dios en el correr de los tiempos” (LG 11).

D) La celebración de la Confirmación

El Obispo administra este sacramento en los Templos catedralicios. Se cuida con esmero la celebración de la Confirmación, sacramento de la Iniciación cristiana, sacramento del Espíritu Santo. Se pone de relieve también que el confirmado ha de participar en la vida y en la misión de la Iglesia, insertándose en los grupos que haya en su Parroquia, en el Arciprestazgo o en la Diócesis. Se invita a los adolescentes y a los jóvenes a discernir su vocación.

1.3. El ministerio de la caridad

Desde la Mesa Eucarística, la Comunidad Cristiana se dirige a poner la mesa entre los más pobres de la tierra. Quien ha recibido el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo no puede mostrarse indiferente ante los necesitados pues “El Cuerpo de Cristo es el Cuerpo entregado por nosotros”, y “la Sangre de Cristo es la Sangre derramada por vosotros para remisión de los pecados”. Por ello, el Obispo y los sacerdotes capitulares han de promover la acción caritativa y social de la Catedral y de la Concatedral, han de mostrar una verdadera solicitud por los pobres, los inmigrantes, los desvalidos y han de realizar las obras de misericordia. No olvidemos que el servicio de la caridad y la acogida y atención a los pobres pertenecen a la gran tradición de los Cabildos.

El Cabildo catedralicio realiza este ministerio de varias formas:

- Celebrando las Jornadas de Caridad,
- Promoviendo el Voluntariado,

- Suscitando la solidaridad con los necesitados,
- Invitando a los fieles a servir a los necesitados desde el Señor.
- Ofreciendo todos los años una ayuda procedente del fondo de caridad a las Instituciones que atienden a los necesitados.
- Realizando las colectas a favor de los pobres, siempre en sintonía con la Diócesis y la Iglesia Universal:
 - Manos Unidas: Jornada contra el hambre en el mundo
 - Día de la Caridad – Corpus Christi
 - Domund
 - Seminario

Mirando al futuro, el Cabildo quiere potenciar:

- La acogida de los marginados y excluidos,
- La atención a los irrelevantes y abandonados,
- La formación de quienes vienen de otras tierras con otras lenguas, culturas, religiones, formas de vida... para ayudarles en su plena integración.

1.4. Otras acciones pastorales del Cabildo Catedral

El Cabildo catedralicio realiza sus funciones propias a tenor del Código de Derecho Canónico. Entre estas acciones, enumeramos las siguientes:

A) “Las funciones litúrgicas más solemnes” en la Iglesia Catedral y en la Concatedral (cn.503) Son las fiestas solemnes del Señor, de la Stma. Virgen María y de los Santos.

B) El rezo de la Liturgia de las Horas. El Cabildo mantiene diariamente el rezo litúrgico como expresión viva de una Iglesia arrodillada ante Dios en adoración y alabanza, en acción de gracias e intercesión.

C) Las celebraciones solemnes que preside el Obispo de la Diócesis. El Cabildo catedralicio las prepara con esmero y según las normas litúrgicas.

D) El Triduo que se celebra como preparación a la Solemnidad del Stmo. Cuerpo y Sangre de Jesucristo.

E) La veneración a la Stma. Virgen María, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, ocupa siempre una atención especial en la Catedral y en la Concatedral.

F) Lugar de oración. Los templos catedralicios de nuestra Diócesis están llamados a ser espacios de oración personal y comunitaria. De ahí que el Cabildo ha de seguir intensificando la oración de Laudes y de Vísperas, la exposición y adoración del Stmo. Sacramento, el rezo del Santo Rosario y

otros ejercicios de piedad cristiana: el Via-Crucis, la Sabatina, la visita al Stmo. Sacramento....

1.5. La Religiosidad Popular en los Templos catedralicios

La Catedral y la Concatedral acogen manifestaciones diversas de la Religiosidad Popular a través de las cuales el pueblo cristiano, bajo la guía y acompañamiento de sus pastores, expresa y vive su fe. El Cabildo Catedral presta la debida atención a todas estas manifestaciones invitando siempre y en cada caso a renovar estas formas de religiosidad en conformidad con las directrices del Magisterio de la Iglesia, evitando así todo signo de superficialidad, rutina, falta de compromiso....

A) En la Catedral de Coria

a) La Novena dedicada a la Stma. Virgen de Argeme, Patrona de la Diócesis y de Coria.

La Venerable y Pontifical Cofradía de Nuestra Sra. de Argeme promueve, organiza y desarrolla una serie de actos encaminados a mantener y potenciar la devoción de todos los caurienses a la Stma. Virgen de Argeme, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, Patrona de Coria y Copatrona de la Diócesis. Entre estos actos, está el Novenario que se realiza todos los años en la Santa Iglesia Catedral; la respuesta y participación del pueblo cristiano es admirable. El Cabildo se une a todas estas celebraciones con especial cariño a la Virgen Santísima y plena disponibilidad pastoral para todos, siempre y de manera especial durante los días que permanece su Imagen bendita en la Catedral.

b) Celebraciones promovidas por las Cofradías penitenciales arraigadas en la Catedral

– Septenario dedicado a Nuestra Sra. de los Dolores.

La Cofradía de la Santa y Vera Cruz promueve y desarrolla la devoción a la Virgen María en su advocación de “Ntra. Sra. de los Dolores”. El Cabildo Catedral, por su parte, acompaña y colabora con esta Cofradía en la realización de estos actos religiosos.

– Vía-Crucis interparroquial organizado por Caritas.

– Procesión del Santo Entierro. Unión de Cofradías Penitenciales.

– Procesión de Ntra. Sra. de los Dolores. Procesión de la “Soledad”.

c) Otros Novenarios que se celebran en la Catedral

– Novenario dedicado a San José, Esposo de la Virgen María

– Novenario dedicado a san Pedro de Alcántara

B) En la Concatedral de Cáceres

a) La Novena dedicada a la Stma. Virgen de la Montaña, Patrona de Cáceres.

En sintonía con la Junta de la Real Cofradía de la Stma. Virgen de la Montaña, el Cabildo prepara y participa en este novenario con especial celo pastoral a la vez que con devoción y cariño a la Madre de Dios y Madre nuestra. Los cacereños y cacereñas muestran de forma impresionante y masiva su amor a la Virgen de la Montaña participando en los cultos y actos organizados a lo largo de los once días en los que permanece su Bendita imagen en la Concatedral.

b) Celebraciones promovidas por las Cofradías penitenciales arraigadas en la Concatedral.

- Triduo de preparación a la fiesta del Cristo Negro o Santo Crucifijo de Santa María, promovido por su Cofradía. Sale en procesión la noche del Miércoles Santo. La fiesta se celebra el día 14 de septiembre.
- Triduo de preparación a la fiesta del Cristo de las Batallas, del Cristo del Refugio y de la Stma. Virgen de los Dolores promovido por su Cofradía; sale en procesión el Lunes Santo. La fiesta se celebra el 16 de septiembre.

c) Celebraciones promovidas por Asociaciones de fieles

- Novenario dedicado a la Inmaculada Concepción que ocupa siempre un lugar destacado en la piedad y devoción de los cristianos
- Novenario dedicado a la Virgen Milagrosa. Esta advocación de la Stma. Virgen está muy presente en la veneración de los cristianos.
- Novenario dedicado a Santa Rita de Casia. Un grupo numeroso de cristianos y cristianas dedican este novenario a esta Santa.
- Novenario dedicado a S. Antonio de Padua, cuya devoción está muy arraigada en el pueblo cristiano.
- Triduo dedicado a S. Pedro de Alcántara, Patrono de la Diócesis.

2. EL CUIDADO DEL PATRIMONIO HISTÓRICO-ARTÍSTICO

El Cabildo catedralicio se siente responsable y cuida el patrimonio de los dos templos catedralicios. Es consciente del legado que ha recibido de las generaciones pasadas y se esfuerza en conservar, mantener, enriquecer y transmitir este inmenso y rico legado humano, cultural y religioso a las generaciones venideras.

Este respeto al patrimonio lleva al Cabildo, en unión con la Delegación Diocesana de Patrimonio, a promover la restauración del rico Patrimonio de la Catedral y de la Concatedral de nuestra Diócesis, acogiéndose tanto a las subvenciones que las Instituciones locales, autonómicas y nacionales tienen programadas para la recuperación y restauración del patrimonio, como a la generosidad de los fieles. En esta obra inmensa cuenta el Cabildo con las aportaciones generosas del Obispado. A todos agradecemos desde estas líneas sus apoyos y colaboraciones.

3. PARTICIPACIÓN DEL CABILDO EN LA VIDA Y MISIÓN DE LA DIÓCESIS

El Cabildo Catedral se hace presente por medio de sus miembros en diversos sectores y ámbitos diocesanos:

1. En los organismos de comunión y corresponsabilidad diocesanos:
 - Consejo episcopal.
 - Colegio de consultores
 - Consejo presbiteral diocesano
 - Consejo diocesano de pastoral
 - Curia diocesana
2. En Vicarías episcopales
 - Vicaría del Clero
 - Vicaría de la Vida Consagrada
 - Vicaría judicial
3. En Delegaciones episcopales
 - De Liturgia
 - De Patrimonio
 - De Medios de Comunicación social
4. En la Casa Sacerdotal
5. En Parroquias de ciudades y pueblos de la Diócesis
6. En Santuarios Marianos de la Diócesis.
 - Santuario de la Virgen de Argeme, en Coria
 - Santuario de la Virgen de la Montaña, en Cáceres

**DISCURSO PREPARADO POR EL SANTO PADRE
BENEDICTO XVI PARA EL ENCUENTRO
CON LA UNIVERSIDAD DE ROMA “LA SAPIENZA”**

BENEDICTO XVI

(Texto de la conferencia que el Papa Benedicto XVI iba a pronunciar durante su visita a la “Sapienza, Universidad de Roma”, el jueves 17 de enero. Visita cancelada el 15 de enero)

*Rector magnífico;
autoridades políticas y civiles;
ilustres profesores y personal técnico administrativo;
queridos jóvenes estudiantes:*

Para mí es motivo de profunda alegría encontrarme con la comunidad de la “Sapienza, Universidad de Roma” con ocasión de la inauguración del año académico. Ya desde hace siglos esta universidad marca el camino y la vida de la ciudad de Roma, haciendo fructificar las mejores energías intelectuales en todos los campos del saber. Tanto en el tiempo en que, después de su fundación impulsada por el Papa Bonifacio VIII, la institución dependía directamente de la autoridad eclesiástica, como sucesivamente, cuando el *Studium Urbis* se desarrolló como institución del Estado italiano, vuestra comunidad académica ha conservado un gran nivel científico y cultural, que la sitúa entre las universidades más prestigiosas del mundo. Desde siempre la Iglesia de Roma mira con simpatía y admiración este centro universitario, reconociendo su compromiso, a veces arduo y fatigoso, por la investigación y la formación de las nuevas generaciones. En estos últimos años no han faltado momentos significativos de colaboración y de diálogo. Quiero recordar, en particular, el Encuentro mundial de rectores con ocasión del Jubileo de las Universidades, en el que vuestra

comunidad no sólo se encargó de la acogida y la organización, sino sobre todo de la profética y compleja propuesta de elaborar un “nuevo humanismo para el tercer milenio”.

En esta circunstancia deseo expresar mi gratitud por la invitación que se me ha hecho a venir a vuestra universidad para pronunciar una conferencia. Desde esta perspectiva, me planteé ante todo la pregunta: ¿Qué puede y debe decir un Papa en una ocasión como esta? En mi conferencia en Ratisbona hablé ciertamente como Papa, pero hablé sobre todo en calidad de ex profesor de esa universidad, mi universidad, tratando de unir recuerdos y actualidad. En la universidad “Sapienza”, la antigua universidad de Roma, sin embargo, he sido invitado precisamente como Obispo de Roma; por eso, debo hablar como tal. Es cierto que en otros tiempos la “Sapienza” era la universidad del Papa; pero hoy es una universidad laica, con la autonomía que, sobre la base de su mismo concepto fundacional, siempre ha formado parte de su naturaleza de universidad, la cual debe estar vinculada exclusivamente a la autoridad de la verdad. En su libertad frente a autoridades políticas y eclesásticas la universidad encuentra su función particular, precisamente también para la sociedad moderna, que necesita una institución de este tipo.

Vuelvo a mi pregunta inicial: ¿Qué puede y debe decir el Papa en el encuentro con la universidad de su ciudad? Reflexionando sobre esta pregunta, me pareció que incluía otras dos, cuyo esclarecimiento debería llevar de por sí a la respuesta. En efecto, es necesario preguntarse: ¿Cuál es la naturaleza y la misión del Papado? Y también, ¿cuál es la naturaleza y la misión de la universidad? En este lugar no quisiera entretenerme y entreteneros con largas disquisiciones sobre la naturaleza del Papado. Baste una breve alusión. El Papa es, ante todo, Obispo de Roma y, como tal, en virtud de la sucesión del apóstol san Pedro, tiene una responsabilidad episcopal con respecto a toda la Iglesia católica. La palabra “obispo” –*episkopos*–, que en su significado inmediato se puede traducir por “vigilante”, se fundió ya en el Nuevo Testamento con el concepto bíblico de Pastor: es aquel que, desde un puesto de observación más elevado, contempla el conjunto, cuidándose de elegir el camino correcto y mantener la cohesión de todos sus componentes. En este sentido, esa designación de la tarea orienta la mirada, ante todo, hacia el interior de la comunidad creyente. El Obispo –el Pastor– es el hombre que cuida de esa comunidad; el que la conserva unida, manteniéndola en el camino hacia Dios, indicado por Jesús según la fe cristiana; y no sólo indicado, pues Él mismo es para nosotros el camino. Pero esta comunidad, de la que cuida el Obispo, sea grande o pequeña, vive en el mundo. Las condiciones en que se encuentra, su camino, su ejemplo y su palabra influyen inevitablemente en todo el resto de la comunidad humana en su conjunto. Cuanto más grande sea, tanto más repercutirán en la humanidad

entera sus buenas condiciones o su posible degradación. Hoy vemos con mucha claridad cómo las condiciones de las religiones y la situación de la Iglesia –sus crisis y sus renovaciones– repercuten en el conjunto de la humanidad. Por eso el Papa, precisamente como Pastor de su comunidad, se ha convertido cada vez más también en una voz de la razón ética de la humanidad.

Aquí, sin embargo, surge inmediatamente la objeción según la cual el Papa, de hecho, no hablaría verdaderamente basándose en la razón ética, sino que sus afirmaciones procederían de la fe y por eso no podría pretender que valgan para quienes no comparten esta fe. Debemos volver más adelante sobre este tema, porque aquí se plantea la cuestión absolutamente fundamental: ¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación –sobre todo una norma moral– demostrarse “razonable”? En este punto, por el momento, sólo quiero poner de relieve brevemente que John Rawls, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón “pública”, ve sin embargo en su razón “no pública” al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida por quienes la sostienen. Ve un criterio de esta racionalidad, entre otras cosas, en el hecho de que esas doctrinas derivan de una tradición responsable y motivada, en la que en el decurso de largos tiempos se han desarrollado argumentaciones suficientemente buenas como para sostener su respectiva doctrina. En esta afirmación me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones, el fondo histórico de la sabiduría humana, son también un signo de su racionalidad y de su significado duradero. Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma sólo en una racionalidad a-histórica, la sabiduría de la humanidad como tal –la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas– se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas.

Volvemos a la pregunta inicial. El Papa habla como representante de una comunidad creyente, en la cual durante los siglos de su existencia ha madurado una determinada sabiduría de vida. Habla como representante de una comunidad que custodia en sí un tesoro de conocimiento y de experiencia éticos, que resulta importante para toda la humanidad. En este sentido habla como representante de una razón ética.

Pero ahora debemos preguntarnos: ¿Y qué es la universidad?, ¿cuál es su tarea? Es una pregunta de enorme alcance, a la cual, una vez más, sólo puedo tratar de responder de una forma casi telegráfica con algunas observaciones. Creo que se puede decir que el verdadero e íntimo origen de la universidad está en el afán de conocimiento, que es propio del hombre. Quiere saber qué es todo lo que le rodea. Quiere la verdad. En este sentido, se puede decir que el impulso del que nació la universidad occidental fue el cuestionamiento de

Sócrates. Pienso, por ejemplo –por mencionar sólo un texto–, en la disputa con Eutifrón, el cual defiende ante Sócrates la religión mítica y su devoción. A eso, Sócrates contrapone la pregunta: “¿Tú crees que existe realmente entre los dioses una guerra mutua y terribles enemistades y combates...? Eutifrón, ¿debemos decir que todo eso es efectivamente verdadero?” (6 b c). En esta pregunta, aparentemente poco devota –pero que en Sócrates se debía a una religiosidad más profunda y más pura, de la búsqueda del Dios verdaderamente divino–, los cristianos de los primeros siglos se reconocieron a sí mismos y su camino. Acogieron su fe no de modo positivista, o como una vía de escape para deseos insatisfechos. La comprendieron como la disipación de la niebla de la religión mítica para dejar paso al descubrimiento de aquel Dios que es Razón creadora y al mismo tiempo Razón-Amor. Por eso, el interrogarse de la razón sobre el Dios más grande, así como sobre la verdadera naturaleza y el verdadero sentido del ser humano, no era para ellos una forma problemática de falta de religiosidad, sino que era parte esencial de su modo de ser religiosos. Por consiguiente, no necesitaban resolver o dejar a un lado el interrogante socrático, sino que podían, más aún, debían acogerlo y reconocer como parte de su propia identidad la búsqueda fatigosa de la razón para alcanzar el conocimiento de la verdad íntegra. Así, en el ámbito de la fe cristiana, en el mundo cristiano, podía, más aún, debía nacer la universidad.

Es necesario dar un paso más. El hombre quiere conocer, quiere encontrar la verdad. La verdad es ante todo algo del ver, del comprender, de la *theoría*, como la llama la tradición griega. Pero la verdad nunca es sólo teórica. San Agustín, al establecer una correlación entre las Bienaventuranzas del Sermón de la montaña y los dones del Espíritu que se mencionan en *Isaías* 11, habló de una reciprocidad entre “*scientia*” y “*tristitia*”: el simple saber –dice– produce tristeza. Y, en efecto, quien sólo ve y percibe todo lo que sucede en el mundo acaba por entristecerse. Pero la verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. Este es también el sentido del interrogante socrático: ¿Cuál es el bien que nos hace verdaderos? La verdad nos hace buenos, y la bondad es verdadera: este es el optimismo que reina en la fe cristiana, porque a ella se le concedió la visión del *Logos*, de la Razón creadora que, en la encarnación de Dios, se reveló al mismo tiempo como el Bien, como la Bondad misma.

En la teología medieval hubo una discusión a fondo sobre la relación entre teoría y praxis, sobre la correcta relación entre conocer y obrar, una disputa que aquí no podemos desarrollar. De hecho, la universidad medieval, con sus cuatro Facultades, presenta esta correlación. Comencemos por la Facultad que, según la concepción de entonces, era la cuarta: la de medicina. Aunque era considerada más como “arte” que como ciencia, sin embargo, su inserción en el cos-

mos de la *universitas* significaba claramente que se la situaba en el ámbito de la racionalidad, que el arte de curar estaba bajo la guía de la razón, liberándola del ámbito de la magia. Curar es una tarea que requiere cada vez más simplemente la razón, pero precisamente por eso necesita la conexión entre saber y poder, necesita pertenecer a la esfera de la *ratio*. En la Facultad de derecho se plantea inevitablemente la cuestión de la relación entre praxis y teoría, entre conocimiento y obrar. Se trata de dar su justa forma a la libertad humana, que es siempre libertad en la comunión recíproca: el derecho es el presupuesto de la libertad, no su antagonista. Pero aquí surge inmediatamente la pregunta: ¿Cómo se establecen los criterios de justicia que hacen posible una libertad vivida conjuntamente y sirven al hombre para ser bueno? En este punto, se impone un salto al presente: es la cuestión de cómo se puede encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos del hombre. Es la cuestión que nos ocupa hoy en los procesos democráticos de formación de la opinión y que, al mismo tiempo, nos angustia como cuestión de la que depende el futuro de la humanidad. Jürgen Habermas expresa, a mi parecer, un amplio consenso del pensamiento actual cuando dice que la legitimidad de la Constitución de un país, como presupuesto de la legalidad, derivaría de dos fuentes: de la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y de la forma razonable en que se resuelven las divergencias políticas. Con respecto a esta “forma razonable”, afirma que no puede ser sólo una lucha por mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como un “proceso de argumentación sensible a la verdad” (*wahrheitssensibles Argumentationsverfahren*). Está bien dicho, pero es muy difícil transformarlo en una praxis política. Como sabemos, los representantes de ese “proceso de argumentación” público son principalmente los partidos en cuanto responsables de la formación de la voluntad política. De hecho, sin duda buscarán sobre todo la consecución de mayorías y así se ocuparán casi inevitablemente de los intereses que prometen satisfacer. Ahora bien, esos intereses a menudo son particulares y no están verdaderamente al servicio del conjunto. La sensibilidad por la verdad se ve siempre arrollada de nuevo por la sensibilidad por los intereses. Yo considero significativo el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político.

Pero entonces se hace inevitable la pregunta de Pilato: ¿Qué es la verdad? Y ¿cómo se la reconoce? Si para esto se remite a la “razón pública”, como hace Rawls, se plantea necesariamente otra pregunta: ¿qué es razonable? ¿Cómo demuestra una razón que es razón verdadera? En cualquier caso, según eso, resulta evidente que, en la búsqueda del derecho de la libertad, de la verdad de

la justa convivencia, se debe escuchar a instancias diferentes de los partidos y de los grupos de interés, sin que ello implique en modo alguno querer restarles importancia. Así volvemos a la estructura de la universidad medieval. Juntamente con la Facultad de derecho estaban las Facultades de filosofía y de teología, a las que se encomendaba la búsqueda sobre el ser hombre en su totalidad y, con ello, la tarea de mantener despierta la sensibilidad por la verdad. Se podría decir incluso que este es el sentido permanente y verdadero de ambas Facultades: ser guardianes de la sensibilidad por la verdad, no permitir que el hombre se aparte de la búsqueda de la verdad. Pero, ¿cómo pueden dichas Facultades cumplir esa tarea? Esta pregunta exige un esfuerzo permanente y nunca se plantea ni se resuelve de manera definitiva. En este punto, pues, tampoco yo puedo dar propiamente una respuesta. Sólo puedo hacer una invitación a mantenerse en camino con esta pregunta, en camino con los grandes que a lo largo de toda la historia han luchado y buscado, con sus respuestas y con su inquietud por la verdad, que remite continuamente más allá de cualquier respuesta particular.

De este modo, la teología y la filosofía forman una peculiar pareja de gemelos, en la que ninguna de las dos puede separarse totalmente de la otra y, sin embargo, cada una debe conservar su propia tarea y su propia identidad. Históricamente, es mérito de santo Tomás de Aquino –ante la diferente respuesta de los Padres a causa de su contexto histórico– el haber puesto de manifiesto la autonomía de la filosofía y, con ello, el derecho y la responsabilidad propios de la razón que se interroga basándose en sus propias fuerzas. Los Padres, diferenciándose de las filosofías neoplatónicas, en las que la religión y la filosofía estaban unidas de manera inseparable, habían presentado la fe cristiana como la verdadera filosofía, subrayando también que esta fe corresponde a las exigencias de la razón que busca la verdad; que la fe es el “sí” a la verdad, con respecto a las religiones míticas, que se habían convertido en mera costumbre. Pero luego, en el momento del nacimiento de la universidad, en Occidente ya no existían esas religiones, sino sólo el cristianismo; por eso, era necesario subrayar de modo nuevo la responsabilidad propia de la razón, que no queda absorbida por la fe. A santo Tomás le tocó vivir en un momento privilegiado: por primera vez, los escritos filosóficos de Aristóteles eran accesibles en su integridad; estaban presentes las filosofías judías y árabes, como apropiaciones y continuaciones específicas de la filosofía griega. Por eso el cristianismo, en un nuevo diálogo con la razón de los demás, con quienes se venía encontrando, tuvo que luchar por su propia racionalidad. La Facultad de filosofía que, como “Facultad de los artistas” –así se llamaba–, hasta aquel momento había sido sólo propedéutica con respecto a la teología, se convirtió entonces en una verdadera Facultad, en un interlocutor autónomo de la teología y de la fe reflejada en ella. Aquí no podemos detenernos en la interesante confrontación que se

derivó de ello. Yo diría que la idea de santo Tomás sobre la relación entre la filosofía y la teología podría expresarse en la fórmula que encontró el concilio de Calcedonia para la cristología: la filosofía y la teología deben relacionarse entre sí “sin confusión y sin separación”. “Sin confusión” quiere decir que cada una de las dos debe conservar su identidad propia. La filosofía debe seguir siendo verdaderamente una búsqueda de la razón con su propia libertad y su propia responsabilidad; debe ver sus límites y precisamente así también su grandeza y amplitud. La teología debe seguir sacando de un tesoro de conocimiento que ella misma no ha inventado, que siempre la supera y que, al no ser totalmente agotable mediante la reflexión, precisamente por eso siempre suscita de nuevo el pensamiento. Junto con el “sin confusión” está también el “sin separación”: la filosofía no vuelve a comenzar cada vez desde el punto cero del sujeto pensante de modo aislado, sino que se inserta en el gran diálogo de la sabiduría histórica, que acoge y desarrolla una y otra vez de forma crítica y a la vez dócil; pero tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones, y en particular la fe cristiana, han recibido y dado a la humanidad como indicación del camino. La historia ha demostrado que varias cosas dichas por teólogos en el decurso de la historia, o también llevadas a la práctica por las autoridades eclesiales, eran falsas y hoy nos confunden. Pero, al mismo tiempo, es verdad que la historia de los santos, la historia del humanismo desarrollado sobre la base de la fe cristiana, demuestra la verdad de esta fe en su núcleo esencial, convirtiéndola así también en una instancia para la razón pública. Ciertamente, mucho de lo que dicen la teología y la fe sólo se puede hacer propio dentro de la fe y, por tanto, no puede presentarse como exigencia para aquellos a quienes esta fe sigue siendo inaccesible. Al mismo tiempo, sin embargo, es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una “*comprehensive religious doctrine*” en el sentido de Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma. El mensaje cristiano, en virtud de su origen, debería ser siempre un estímulo hacia la verdad y, así, una fuerza contra la presión del poder y de los intereses.

Bien; hasta ahora he hablado sólo de la universidad medieval, pero tratando de aclarar la naturaleza permanente de la universidad y de su tarea. En los tiempos modernos se han abierto nuevas dimensiones del saber, que en la universidad se valoran sobre todo en dos grandes ámbitos: ante todo, en el de las ciencias naturales, que se han desarrollado sobre la base de la conexión entre experimentación y presupuesta racionalidad de la materia; en segundo lugar, en el de las ciencias históricas y humanísticas, en las que el hombre, escrutando el espejo de su historia y aclarando las dimensiones de su naturaleza, trata de comprenderse mejor a sí mismo. En este desarrollo no sólo se ha abierto a la humanidad una cantidad inmensa de saber y de poder; también han crecido el

conocimiento y el reconocimiento de los derechos y de la dignidad del hombre, y de esto no podemos por menos de estar agradecidos. Pero nunca puede decirse que el camino del hombre se haya completado del todo y que el peligro de caer en la inhumanidad haya quedado totalmente descartado, como vemos en el panorama de la historia actual. Hoy, el peligro del mundo occidental –por hablar sólo de éste– es que el hombre, precisamente teniendo en cuenta la grandeza de su saber y de su poder, se rinda ante la cuestión de la verdad. Y eso significa al mismo tiempo que la razón, al final, se doblega ante la presión de los intereses y ante el atractivo de la utilidad, y se ve forzada a reconocerla como criterio último. Dicho desde el punto de vista de la estructura de la universidad: existe el peligro de que la filosofía, al no sentirse ya capaz de cumplir su verdadera tarea, degenere en positivismo; que la teología, con su mensaje dirigido a la razón, quede confinada a la esfera privada de un grupo más o menos grande. Sin embargo, si la razón, celosa de su presunta pureza, se hace sorda al gran mensaje que le viene de la fe cristiana y de su sabiduría, se seca como un árbol cuyas raíces no reciben ya las aguas que le dan vida. Pierde la valentía por la verdad y así no se hace más grande, sino más pequeña. Eso, aplicado a nuestra cultura europea, significa: si quiere sólo construirse a sí misma sobre la base del círculo de sus propias argumentaciones y de lo que en el momento la convence, y, preocupada por su laicidad, se aleja de las raíces de las que vive, entonces ya no se hace más razonable y más pura, sino que se descompone y se fragmenta.

Con esto vuelvo al punto de partida. ¿Qué tiene que hacer o qué tiene que decir el Papa en la universidad? Seguramente no debe tratar de imponer a otros de modo autoritario la fe, que sólo puede ser donada en libertad. Más allá de su ministerio de Pastor en la Iglesia, y de acuerdo con la naturaleza intrínseca de este ministerio pastoral, tiene la misión de mantener despierta la sensibilidad por la verdad; invitar una y otra vez a la razón a buscar la verdad, a buscar el bien, a buscar a Dios; y, en este camino, estimularla a descubrir las útiles luces que han surgido a lo largo de la historia de la fe cristiana y a percibir así a Jesucristo como la Luz que ilumina la historia y ayuda a encontrar el camino hacia el futuro.

Vaticano, 17 de enero de 2008

[Traducción distribuida por la Santa Sede]

CRECIMIENTO Y DESARROLLO PERSONAL
XIX Encuentro Teológico de los Seminarios Extremeños
Plasencia, 21-23 de Febrero del 2007

ALUMNOS DE FILOSOFÍA
Instituto Teológico de Cáceres

Como ya va siendo habitual en nuestra archidiócesis de Mérida-Badajoz, compuesta por las diócesis de Coria-Cáceres, Plasencia y Mérida-Badajoz, nos reunimos todos los seminaristas de las tres provincias eclesíásticas en una de las diócesis de nuestra querida Extremadura, para tratar diversos temas de relativa importancia para nuestra formación filosófico-teológica. Cada curso los encuentros tienen lugar en cada una de las diócesis alternativamente. En esta ocasión el Encuentro Teológico, en su edición número XV, se desarrolló en el Seminario Diocesano “Inmaculada Concepción” de Plasencia, los días 21-23 de Febrero del 2007, coincidiendo con los días de inicio de la Cuaresma, fecha en las que se celebran dichos Encuentros.

El tema a tratar en el curso 2006-2007 llevó como encabezamiento el título “Crecimiento y desarrollo personal”. Es una temática que inaugura un ciclo dentro de los encuentros filosófico-teológico de la Provincia eclesíástica y en la que se quiere profundizar sobre el concepto de la persona en sus diferentes dimensiones, en concreto el eje central de este encuentro fue su dimensión psicológica.

Como hemos dicho con anterioridad, en este evento participamos los Seminarios de las diócesis extremeñas y fue dirigido por tres componentes de la Fundación Solidaridad Humana (F.S.H) a cuya cabeza se situaba el psicólogo D. Fernando del Castillo acompañado por Carmen Bustillo y Eva María Palen-

cia. Uno de los objetivos de esta fundación es tratar en los diferentes centros educativos sobre valores humanos, sexualidad....

Los encuentros teológicos no tienen como único objetivo la formación intelectual sino que también cobra gran importancia el encuentro personal con el resto de los seminaristas de las otras diócesis hermanas, de modo que no sólo es un encuentro intelectual, sino espiritual y una auténtica experiencia de convivencia que enriquece exponencialmente el ámbito intelectual. De este modo se refuerzan los lazos afectivos entre los tres seminarios extremeños, amén de suponer un aliento personal y vocacional al poder constatar de forma fehaciente que frente a la soledad que puede experimentarse en un ámbito restringido como el diocesano, existe una realidad más amplia, en fin que hay más jóvenes dispuestos a dejar todo para seguir a Jesús.

Adentrándonos más en el contenido intelectual de estas charlas podemos decir que fueron bien acogidas y amenas. Se trataron temas de suma importancia en la actualidad, en cuanto que afecta a factores individuales, y sociales; investigando la profundidad humana de la persona, así como sus lazos y competencias sociales. Se abordaron problemáticas que afectaron tanto el aspecto personal como el trato con los demás, por ejemplo cuestiones como el de los sentimientos, oportunidad para adentrarnos en la dimensión psicológica y humana del hombre. La integración de la sexualidad fue otro tema importante, en la que se invitó a los participantes a considerar la dimensión afectivo-sexual del hombre, distinguiendo los conceptos de sexo y de amor y viendo de este modo la sexualidad como respuesta a la necesidad de relación y encuentro. Lógicamente en el contexto vocacional se insistió en una lectura del celibato, visto como don de Dios y expresión amorosa del sacerdote, religioso... con la comunidad. En definitiva, en este apartado llegamos a la conclusión de que cuando *podamos mirar a una mujer a los ojos sin ruborizarnos, habremos llegado a la maduración de nuestra capacidad sexual*. Otro punto importante para los asistentes fue el que se refería al diálogo y la asertividad, recalcando la importancia del diálogo en una sociedad en la que las palabras cuentan poco. La persona asertiva es aquella capaz de hacer valer los propios derechos, expresar sentimientos, opiniones y deseos de forma adecuada, clara y directa, sin agresividad ni pasividad y sin dejarse manipular, ni, a su vez, manipula a los demás. Concomitante a esta temática se trató el tema de la escucha activa, ya que fue un punto en el que se hizo mucho hincapié. Los asistentes descubrimos los diversos tipos y formas de escucha activa así como las modulaciones, posiciones, tonos..., que debe seguirse en una conversación.

De una forma más detallada podemos señalar las ponencias que se desarrollaron en el Encuentro.

I. PRESENTACIÓN. ENCUENTRO Y AUTOENCUENTRO

A modo de introducción se reflexionó en torno al encuentro y el autoencuentro de la persona, consigo misma y con los demás. Los objetivos principales de esta primera charla, dirigida por el ponente D. Fernando del Castillo, insistieron en los siguientes puntos:

- El ser humano tiene necesidad de relacionarse, que es lo que le constituye, le permite ser y sentirse persona.
- Este es el punto de partida de su amar y ser amado, de su afectividad y sexualidad.
- El conocerse a sí mismo, permite conocer y relacionarse mejor con los demás individuos.

El ser humano está destinado al encuentro con otros seres de su misma especie, incluso con Dios. En este encuentro de relaciones interpersonales, el hombre se desarrolla como persona y da sentido a su vida persona, porque “estamos destinados a amar”, como decía Víctor E. Frankl.

El desarrollo de esta charla necesitó de la interacción mediante una serie de ejercicios y dinámicas con carácter de encuentro.

II. DE MIS SENTIMIENTOS A MIS NECESIDADES

Una segunda ponencia muy enriquecedora para la formación teológica fue el diálogo de los sentimientos y necesidades de la persona. Como objetivos principales señalamos:

Tomar conciencia de la importancia del recurso emocional y afectivo, que junto con las capacidades de la inteligencia y la voluntad, nos ayudan a profundizar en nuestra persona y en nuestras relaciones. El mundo emocional y los sentimientos se adentran en nuestra vida como parte integrante de nuestro yo personal.

Los contenidos esenciales de esta segunda charla se sintetizan en una serie de necesidades que necesitamos cubrir. El conseguirlo o no depende de los sentimientos de satisfacción o insatisfacción, de alegría o tristeza, tranquilidad o enfado e incluso miedo.

Cuando conozco y reconozco estos sentimientos, debo comenzar el responsable camino de aceptar y cubrir estas necesidades por mí mismo, con la ayuda de los demás y de Dios. Si esto no es así o si no soy consciente de esto volcaré mis necesidades en otros, o generaré dependencia de los otros o esperaré que me salven.

Junto a herramientas conceptuales como la pirámide de las necesidades de Maslow y el análisis personal, desde donde uno se puede posicionar para enfocar su búsqueda de afecto, su discernimiento, su vocación..., se desarrollaron dinámicas grupales como arma metodológica y procedimental con la que evaluar los contenidos citados anteriormente.

III. MIRAR Y VALIDAR LOS PROPIOS SENTIMIENTOS Y NECESIDADES. AUTOESTIMA

El objetivo perseguido fue el aprendizaje de la utilización de distintas perspectivas respecto de los propios sentimientos. En fin, cómo aprender a mirar y validar los sentimientos y necesidades como estrategia que ayude al individuo a aceptarlos, de modo que sean beneficiosos y podamos encontrar su verdadero sentido. Sabiendo que las emociones y los sentimientos en sí mismos no son ni buenos ni malos, hay que aprender a integrarlos con los otros recursos humanos: Inteligencia y Voluntad. Esto es fundamental para fomentar la autoestima. Sólo desde la autoaceptación, el amor a uno mismo es posible, y así el buen amor al prójimo.

El contenido del que partíamos para este tema fue el subrayar el hecho de que existe una tendencia a catalogar y juzgar las emociones como buenas o malas, y desde pequeños hemos podido oír que no está bien enfadarse o estar triste, o que llorar es de personas débiles. Ha habido emociones que se nos ha permitido expresar, y otras que nos han negado, prohibido expresar y vivenciar.

La base de la autoestima reside en la aceptación de este rico mundo emocional, en darnos el permiso para sentirnos, cansados, tristes, enfadados, con miedo... en permitirnos ser congruentes con nuestro mundo emocional. Desde esta auto-aceptación es posible la autoestima.

Para desarrollar este interesante tema tuvimos en cuenta los siguientes procedimientos: Exploración de aquellas emociones, sentimientos que más nos cuesta vivenciar, las emociones frente a las que ponemos más barreras y frente a las que nos sentimos más incómodos. La metodología utilizada fue el Fotelenguaje.

IV. AUTORREGULACIÓN Y AUTOCONTROL EMOCIONAL. TOLERANCIA A LA FRUSTRACIÓN.

El objetivo de la ponencia se centraba en aprender a integrar y controlar el mundo emocional y los impulsos, siendo conscientes de éstos y decidiendo cómo gestionarlos. Fortalecer la reflexión y la voluntad, de cara a ordenar los

deseos y emociones hacia un ideal de vida. Distinguir entre renuncia, el justo sacrificio y la represión emocional.

El contenido se centró en trazar una línea divisoria invisible y muy frágil como criterio de demarcación de los límites que existen entre sentir una emoción y dejarse llevar por ella. La regulación, consiste en percibir, sentir y vivenciar nuestro estado afectivo, sin ser abrumado o avasallado por él, de forma que no llegue a nublar nuestra forma de razonar. Posteriormente, el hombre debe decidir de manera prudente y consciente, cómo hacer uso de tal información, de acuerdo a nuestras normas éticas y morales, sociales y culturales, para alcanzar un pensamiento claro y eficaz y no basado en el arrebató y la irracionalidad. Hay que contar con el corazón y sus motivaciones, y favorecer un discernimiento acorde con nuestros ideales, necesidades, llamada y vocación.

Del mismo modo, una regulación efectiva contempla la capacidad para tolerar la frustración, y sentirse tranquilo y relajado ante metas que se plantean como muy lejanas o inalcanzables.

Resulta útil para el desarrollo de esta temática la realización de estrategias para la resolución de conflictos y ejercicios de relajación que favorezcan el discernimiento.

V. INTEGRACIÓN DE LA SEXUALIDAD. DESARROLLO PSICOEVOLUTIVO. EL CELIBATO

El objetivo de la ponencia era hacer ver que el celibato es posible desde una apertura total a la gracia, desde un seguimiento a la vida de Jesús, una vocación total y libre con el conocimiento de sí mismo y de nuestras limitaciones y necesidades para una correcta y sana integración de la pulsión sexual en la estructura de la persona. Para ello es necesario conocer la escalera del proceso psicoevolutivo de la afectividad y la sexualidad; y contemplar la llamada al seguimiento de Jesús y su celibato dentro de la madurez que da la integración de las diferentes etapas del proceso psicoevolutivo normal. El ponente trató temáticas como la renuncia al ejercicio explícito de la sexualidad como parte de la vocación sacerdotal, la vivencia de la renuncia desde la libertad y la serenidad desde la madurez y una salud mental, y la distinción entre renuncia y represión. Metodológicamente se desarrolló un formato breve de video fórum.

VI. LOS NIVELES DE LA COMUNICACIÓN. ESPACIOS Y TIEMPO PARA COMPARTIR

La importancia y necesidad de la comunicación como vía para ser uno mismo y ser feliz, la necesidad de espacios para poder posibilitar el compartir

en libertad y cercanía el propio yo, las inquietudes, miedos, alegrías, y desarrollar conocimientos y herramientas para poder hablar desde su yo más profundo fueron los núcleos que fueron desarrollados. Se partió en la necesidad de diferenciar el acto de hablar con la comunicación, pues con frecuencia sucede que el hombre no se comunica en niveles profundos con las personas con las que comparte su vida cotidiana. Eso limita nuestra capacidad de relación y amor, y genera frustración e incongruencia con la llamada de Jesús: “mirar cómo se aman”. Para superar estas limitaciones es necesario analizar los diferentes niveles de la comunicación, habituarnos a manejar también los más profundos y establecer espacios para comunicarnos.

VII. LA EMPATÍA. CAPACIDAD DE ESCUCHA

El objetivo de la ponencia era aprender a escuchar empáticamente y a ponerse en el lugar del otro para poder entender las reacciones, conductas y motivaciones de los demás, sin perder la posición y asertividad individual. Es necesario tomar conciencia de que la empatía está en la base de la conducta afectiva, de amor y de caridad. Sólo si se percibe al otro como un ser emocional, con dolor, pena, alegría o tristeza podremos modular nuestra respuesta, tanto para no herirle, como para solidarizarse, ayudarlo y asistirle. Sin embargo, no siempre es fácil escuchar al otro. Con frecuencia, nuestros juicios, sentimientos o ideas interfieren en la difícil tarea de escuchar.

VIII. DIÁLOGO Y ASERTIVIDAD. DIVERSIDAD Y PRINCIPIOS

El objetivo de la ponencia fue el trabajar la diferencia y la diversidad compatible con los principios y valores internos: la necesaria flexibilidad y una manera de aprender a discutir. Saber ponerse en el lugar del otro es compatible con la capacidad de mantener firmemente la identidad propia, las creencias y valores. Resulta de gran valor el conjugar escucha y asertividad. Poder disentir de forma razonable, sin caer en relativismos y tampoco en imposiciones manipulativas que a nada conducen. Para ello, será necesario promover modelos de diálogo y escucha para no moverse desde el miedo, la inseguridad o el dogmatismo, sino desde una clara posición, pero con sana actitud de apertura, escucha y comprensión mutuas.

Se empleó como procedimiento el debate asertivo donde poder conjugar nuestras posiciones desde una actitud dialogante, diversa y plural.

IX. ESCUCHA ACTIVA. ACOMPAÑAMIENTO Y ORIENTACIÓN

Se recordó la urgencia de clarificar que la empatía inicia la toma de conciencia, pero por sí sola no produce cambios. Escuchar es necesario pero no suficiente. Hay que dar un paso más en el proceso de acompañamiento y orientación. Por ello la escucha es el principio de una relación de acompañamiento, pero hay que ayudar a “caer en la cuenta”, hay que apoyar la reflexión, hay que indicar caminos pero respetando el proceso de cada persona: educando en libertad. El formador no va detrás empujando ni delante arrastrando, camina al lado acompañando.

Estas intensas Jornadas terminaron con la realización de talleres en los que se desarrollaron los siguientes temas: “El corazón de Jesús”, “Betania en el descanso”, y “María, modelo de escucha y aceptación”.

De nuevo el encuentro teológico fue bien recibido, aprovechado y disfrutado por todos los participantes. Seguimos animando a nuestros rectores que sigan dando hincapié en este tipo de formación no reglada, que enriquecen la formación personal e intelectual, desarrollando aspectos que no pueden ser introducidos en el currículo académico y que lo enriquecen. Formación intelectual imprescindible, compartida por los seminarios de las tres diócesis extremeñas que tienen también la virtud de producir en nosotros lazos de afectividad entre nosotros.

RESEÑAS

REALIDAD DIOCESANA

Mons. Francisco CERRO CHAVES, *Venid y lo veréis. Pistas para la Evangelización de los jóvenes en tiempos recios*, Madrid, Paulinas, 2007, 134 pp., 21,5 x 15 cm. ISBN: 978-84-96567-47-4.

Más que el título, parece el resumen del primer libro que Francisco Cerro firma como Obispo, aunque comenzara a trazarlo siendo aún Delegado de Pastoral Juvenil de la Archidiócesis de Valladolid. Quizás habría que añadirle “*Id y contad lo que estáis viendo y oyendo...*” (Mt 11,4), ya que esa es la sensación que queda al terminar de leer este libro: que no habla de “boquilla”, sino que lo escribe lo ha vivido, y quiere compartir esa experiencia con el lector.

Sorprende la insistencia de Monseñor Cerro en presentar a las claras y de forma radical la figura de Cristo a los jóvenes. Creo que ese es su mensaje central. La pastoral juvenil ha de tener como centro y raíz la figura de Cristo, con quien el joven ha de encontrarse personalmente. Todo lo demás ha de estar supeditado a este fin. Para ello es bueno y necesario servirse de métodos varios e imaginativos, teniendo en cuenta al joven y a su mundo, así como a la sociedad en la que vive. Eso supone esfuerzo, y tener que ser exigentes con los mismos jóvenes. A veces ser tan insistente puede resultar cansino, pero el sistema logra su fruto.

Es extraña la mezcla de “teología”, espiritualidad y concreciones que el actual Obispo de Coria-Cáceres utiliza en este libro. Es fácil preguntarse si el Obispo Cerro está seguro de lo que habla, o si lo dice por rellenar folios. Pero al llegar a la mitad del libro, cuando empieza a presentar “Un proyecto de Pastoral Juvenil con futuro” (página 79ss) la pregunta comienza tener respuesta: D. Francisco habla desde su experiencia personal y diocesana. Sorprende que combine oración con ocio y tiempo libre; comunión con la Iglesia, con “ecología”; o la *Lectio Divina* con la música; eso sí de forma muy bien organizada y estructurada. Enriquece además su desarrollo presentando experiencias, citas y oraciones. No falta la explicación de algunas acciones realizadas con éxito, como “Veinticuatro horas de oración”.

Eso sí, da el autor consejos claros, recomendaciones prácticas, y principios sostenibles para la Pastoral Juvenil en distintos ámbitos que se entretiene en desarrollar,

comenzando por el trato personal con los jóvenes, la acción de grupos y movimientos de distinta índole (coros, Acción Católica, Cáritas), el papel de las parroquias o de los Arciprestazgos y la coordinación y animación de las Delegaciones o Secretariados diocesanos.

La sensación que da el leer este libro es, a veces, la de estar oyendo a un entrenador que anima a sus jugadores a remontar el partido; otras la de un místico que comparte su experiencia de Dios; otras la de un maestro en ciertas lides; y otras la de un pastor preocupado por parte de su “rebaño”.

La verdad es que el libro se lee bastante bien, sobre todo la primera parte. La segunda suena un poco a Programa Pastoral, lo que no es obstáculo para sentirse atraído por su lectura.

Ahora quizás falta cumplir otra cita bíblica “*Haced lo que él os diga*” (Jn 2,5). Entendamos a quién se refiere “él”.

Ángel Maya Talavera
Delegado Diocesano de Apostolado Seglar

Manuel LÁZARO PULIDO (Ed.), *El amor de Dios que es amor. Reflexiones en torno a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (Serie Estudios, 1), 2007, 415 pp. 24 cm x 17 cm. ISBN: 978-84-611-6367-0.

Recién tomado posesión como Obispo de Coria-Cáceres, me encuentro con este libro dirigido por Manuel Lázaro Pulido, con unas Reflexiones de distintos autores sobre la Encíclica de Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*.

Lo primero que suscita en mi es una inmensa admiración. Una Diócesis, aparentemente con pocos recursos, desde el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” es capaz de emprender una obra de gran calado teológico y de una inmensa profundidad, a la altura de cualquier publicación teológica de la más radiante actualidad. Con pocos medios, con mucha ilusión y con una dosis inmensa de buen hacer teológico, esta obra, donde colaboran grandes firmas, es una muestra más de lo que se puede hacer, cuando se cree en la potencialidad de las personas y se apuesta por la puesta en marcha de esta obra de gran envergadura teológica, por la actualidad del pensamiento del Papa actual y por haber profundizado desde distintas perspectivas. Un acierto del tema, de profundidad teológica, antropológica, que aporta mucho al pensamiento actual.

Los autores, Florentino Muñoz, Pablo García, Ignacio García, Senén Vidal, Manuel Lázaro, (coordinador de la publicación), Isidoro Guzmán, Ángel Poncela, Alejandro de Villalmonste, Emilio J. Martínez, Ramón Piñero, José Silvio Botero, José María Mora, María del Rosario Encinas, representan por una parte grandes especialistas en sus materias, desde las cuales se introduce con una inmensa profundidad y buen hacer científico, (son muchas las citas en los distintos artículos), en la perspectiva de la Encíclica, donde se tocan los temas más llamativos y que aportan más al pensamiento actual, como un diálogo fecundo entre la ciencia y la fe, la cultura y la teología, el pensamiento filosófico y el de Dios. Amor como se nos ha revelado en la Historia.

Al leer a los distintos autores, uno tiene la impresión de que puede ser una de las obras sobre la Encíclica más profunda, más plural y, a la vez, más seria en recoger el Magisterio del gran teólogo Benedicto XVI.

En los temas desarrollados sobre Dios Amor, y después de haber disfrutado leyendo los artículos, yo destacaría como tres grandes temas que se desarrollan en esta gran obra, rastreando el pensamiento del Papa actual.

Por una parte el tratar de explicar que decir que Dios es Amor, es afirmar que es verdadera y realmente un amor que tiene todos los componentes del amor humano. Sobre todo se trata de explicar las clases de amor que desarrolla el Papa, centrándose varias exposiciones en “el eros”, quizás por la novedad de que en el Magisterio de un Papa, este amor apasionado de Dios quede tan claramente reflejado.

Segundo, se enfocan todos los temas desde una perspectiva que podíamos llamar de “método teológico”, no faltan los Temas Bíblicos, tal como se nos ha revelado, (Senén Vidal, *El Amor en las Cartas de San Pablo*), tampoco se olvida la gran tradición y los grandes autores de la Iglesia han tratado el tema de Dios Amor, (Manuel Lázaro, *Comprensión desde la filosofía de la afirmación “Dios es Amor” en San Buenaventura*). Tratando de enfocar el tema desde la filosofía, como base donde se tiene que sustentar el pensamiento teológico, (Pablo García, *La locura divina de Eros en el Fedro de Platón*; Isidoro Guzmán, *Eros y Caridad en Duns Escoto*; Ángel Poncela, *Del bien trascendente al bien material*; Conclusión del concepto de Bondad en la teoría metafísica de Francisco Suárez; Alejandro de Villalmonete, *Utopía cristiana de la civilización del Amor según J. Donoso Cortés*). Muy en la línea de lo que le gusta al Papa actual se ilumina el tema con un testigo de ese amor de Dios, Amor como Jesús nos ama, Teresa de Lisieux y la Caridad. También se ilumina la Encíclica con el pensamiento rastreando los escritos anteriores del Papa.

El amor como relación. Reflexiones sobre el amor en algunos escritos de J. Ratzinger escrito por el profesor Ramón Piñero. Destacaría una espléndida introducción a la Encíclica de Don Florentino Muñoz y un colofón desde la mejor antropología en clave cristiana, *Comprensión del enamoramiento del Doctor Mora Montes y, María del Rosario Encinas, magistral sobre Hombre, Familia y Amor: una visión evolucionista.*

Tercero, invito a su lectura. Vale la pena. No es un estudio más. Aporta una profundización, muy bien dirigida por el doctor en filosofía Lázaro, que hará realmente de la lectura una auténtica manera de evocarnos en clave de la verdad.

Mons. Francisco Cerro Chaves
Obispo de Coria-Cáceres

Florentino MUÑOZ MUÑOZ, *Una vida entregada al servicio del Reino de Dios. Aproximación al ministerio episcopal de Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos en la Diócesis de Coria-Cáceres (22-III-1992 – 16-X-2006)*, Cáceres, Servicio de Publicaciones del I.T. de Cáceres. Diócesis de Coria-Cáceres (Colección Pastoral, nº 1) 2007, 474 pp., 21 x 15 cm. ISBN 978-84-923489-9-2.

Florentino Muñoz y Muñoz, natural de Coria, sede principal de la Diócesis de Coria-Cáceres, es un conocido teólogo en el ámbito extremeño que colaboró de cerca

con Monseñor D. Ciriaco Benavente Mateos, actualmente Obispo de Albacete, durante su pontificado en la Diócesis de Coria-Cáceres y también articulista habitual en esta revista. El propósito de la obra es presentar de una manera ordenada el ministerio episcopal de D. Ciriaco a lo largo de catorce años en las tierras cacereñas, ofreciendo un trabajo muy interesante de carácter histórico debido a la concienzuda recopilación de los escritos de D. Ciriaco y de las circunstancias eclesiales en los que fueron redactados. Sin duda, se trata de un instrumento fundamental para acercarse a la obra de D. Ciriaco, el cual, por otra parte, es un escritor con un estilo excelente.

La obra se estructura en una presentación, obra del mismo autor, y dieciocho apartados, de diferente extensión cada uno, conforme a la materia tratada. Los cinco primeros apartados recorren la vida y el ministerio de D. Ciriaco hasta su presentación, como Obispo de Coria-Cáceres, en la Concatedral de Santa María de Cáceres. Tienen un carácter abiertamente biográfico y recogen los discursos de D. Ciriaco en su ordenación en la Catedral de Coria y en su presentación en Cáceres. Los cinco apartados siguientes, que constituyen el grueso principal del libro, abarcan el ministerio episcopal de D. Ciriaco en la Diócesis de Coria-Cáceres. Es original el apartado sexto, donde el ministerio episcopal se subdivide en el ministerio profético, el ministerio litúrgico y el ministerio de la caridad. En este núcleo central también se hace referencia a tres hitos importantes en el episcopado de D. Ciriaco: su tarea en la Conferencia Episcopal Española, el tiempo que ejerció como Administrador Apostólico de la Diócesis de Plasencia, en la cual fue ordenado presbítero, y su actuación en orden a la creación de la Provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz. Los últimos apartados de la obra se dedican al nombramiento de D. Ciriaco como Obispo de Albacete, a su tiempo como Administrador Apostólico en Coria-Cáceres y a los diversos actos de despedida.

Como dice el autor del libro, “los textos del magisterio de Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos, que ofrecemos... son fuente de enseñanza y de formación, de espiritualidad y de oración, para todos a los que a ellos se acerquen. Nos hubiera gustado haber presentado estos textos sistematizando más sus enseñanzas. De todos modos, hemos querido, desde el principio, dejar que hable D. Ciriaco, por eso presentamos los textos sin comentarios ni glosas”. Evidentemente, en el volumen, aunque amplio, no se contienen todos los escritos de D. Ciriaco, especialmente los más directamente relacionados con el Gobierno Pastoral de la Diócesis de Coria-Cáceres, pues su extensión desborda el propósito del estudio.

Recomendamos, por tanto, desde la Revista *Cauriensia*, que es editada en Coria-Cáceres, que esta obra esté en las estanterías de todos los que conocimos y admiramos a D. Ciriaco Benavente, y en las de todas las personas que gusten de conocer las vidas y obras de los obispos, pues goza este libro de una categoría histórica y literaria indudable. Agradecemos el esfuerzo de D. Florentino Muñoz en su empeño de dejar un documento histórico de tal categoría.

Ramón de la Trinidad Piñero Mariño
Inst. Teológico de Cáceres

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Judith BOTTI DE GONZÁLEZ DE ACHÁVAL, *El silencio de Dios y el problema del mal*, Córdoba (Argentina), Ed. Alejandro Korn (Colección Educación y Comunidad), 2006, 160 pp., 20,5 x 14,5 cm. ISBN: 978-987-21530-6-9.

De la mano experta de toda una persona señera en el panorama intelectual y filosófico argentino, Judith Botti de González de Achával, presenta esta obra, que siendo breve es realmente intensa en profundidad antropológica, espiritual y lírica, en el mejor sentido de esta palabra, en cuanto belleza poética y, por lo tanto, desveladora de verdad.

El libro nace de la unión de la Sociedad Argentina de Filosofía y el Instituto Argentino Germano de Filosofía y Humanidades, instituciones que se suelen aliar para realizar proyectos filosóficos como este libro o la realización de Congresos, a modo de ejemplo podemos citar el último: “Congreso Internacional interdisciplinario de Filosofía sobre El Problema de la Culpa y de la Responsabilidad”. Una alianza que se culmina en el campo de las publicaciones con la presencia profesional de la Editorial Korn.

La obra gira en torno a la figura de Alberto Wagner de Reyna († 9-8-2006), no tanto de su persona a la que el en fondo se rinde homenaje sentido, en cuanto a la hondura de su pensamiento. En este caso se presentan dos pequeñas y profundas reflexiones inéditas y póstumas en el Primer apartado titulado *In Memoriam. Alberto Wagner de Reyna* (pp. 9-37). En “El problema del mal”, enviado con ocasión del *Congreso Internacional. El mal uno de los rostros de nuestro Siglo XXI*, Alberto Wagner mostraba una cierta fenomenología del mal, cercana al criterio existencial y vital del mismo, pero en el que se puede entrever una mirada dependiente de un esquema metafísico naturalista clásico, esquema que ha dominado el modo de entender el mal en el cristianismo y forzado a la defensa desde la doctrina de la participación del bien. En el segundo –“La unción”–, el eminente filósofo muestra el papel humano en un momento existencial de su vida –la muerte cercana– en el que todo ser humano confunde su existencia particular con el universal de la vida.

Tras estas dos magníficas “meditaciones” de Alberto Wagner, la editora y Presidente de la Sociedad Argentina de Filosofía nos regala unas *Reflexiones preliminares* en las que trata el problema del mal y el contenido de la obra, aportando y señalando el pensamiento de maestros incuestionables sobre su sentido del mal: san Agustín, R. Guardini, M. Scheler... y Benedicto XVI quien recuerda que lo que nos salva ante el problema presente del mal es “encontrar a Dios, razón creadora, Logos creador, Bien que es difusivo, es Amor” (p. 35).

La segunda parte del libro –*El silencio de Dios y el problema del mal* (pp. 37-160)– está constituida por tres capítulos. El primero, a cargo del profesor Alfonso López Quintás, titulado *El silencio de Dios* (pp. 39-64), es una reflexión sobre el mal y el peso que impone sobre el sentido de la existencia humana y el propia percepción de Dios, a partir de las claves teológicas y antropológicas. El autor señala seis fases en las que la experiencia religiosa se realiza y que sirven para poner voz a lo que el mal parece establecer “el silencio de Dios.

Tras el largo título del segundo capítulo a cargo del profesor de la Universidad San Pablo-CEU, José Martín Brocos Fernández: *Radiografía del mal: enfoque antropológico-familiar, jurídico-sociológico, cultural, religioso, educativo, político, económico e informativo* (pp. 65-195), se esconde un estudio de enfoque multidisciplinar en el ámbito de la filosofía, en el que se manifiestan las posibilidades existenciales que afloran en las diversas circunstancias del orden personal y social.

Por último, Alicia Piccari de Luna, vice-presidenta regional de Córdoba y Coordinadora académica de la Sociedad Argentina de Filosofía, aborda en *Paradoja del mal y del dolor. ¿Hay esperanza?* (pp. 136-160) defiende el valor de la filosofía como recurso de conciencia y existencial sobre el sentido del propio ser humano. No se trata de encontrar certezas como de ser cauce de compromiso con la vida, no se trata de asumir el fracaso y el mal en términos deshumanización o deshumanización sino como signo de trascendencia. La filosofía no es el terreno del abatimiento sino la posibilidad de la imaginación, la creación y la esperanza.

En fin, un buen libro, que si tenemos la ocasión de adquirirlo es recomendable leer, al que no le vendría mal un índice y una cierta ordenación del contenido, a través del formato y la forma, que no creo impediría el carácter ensayístico de la misma y facilitaría al lector. A parte de esa nimiedad felicitamos a la SAF y la Editorial Korn por este maridaje filosófico que es un regalo para los cada vez más sufridos lectores de filosofía, huérfanos de obras diferentes.

Juan Gómez Solís
Inst. Teológico de Cáceres

Esteban CORTIJO PARRALEJO, *Mario Roso de Luna. Quién fue y qué dijo*. Sevilla, Editorial Renacimiento (Colección Iluminaciones, nº 31), 2007, 150 pp., 21 x 15 cm. ISBN 978-84-8472-314-1.

Esteban Cortijo Parralejo ha sido y es, sin duda, el gran conocedor y divulgador de la obra de Mario Roso de Luna. Una investigación sobre los aspectos de su pensamiento ha de conocer necesariamente el trabajo del autor del libro que reseñamos, bien por su intermediación en las obras del teósofo extremeño, bien por sus comentarios y estudios respecto de él, y, posiblemente, por ambas circunstancias a la vez. Baste mirar la bibliografía que señala José Luis Abellán en su *Historia crítica del pensamiento español, 5/1. La crisis contemporánea (1875-1936)* (p. 440), para percatarse del monopolio intelectual que sobre este autor ostenta Esteban Cortijo. Caben citar entre sus más de la decena de obras dedicadas al teósofo —sin contar con la que aquí mencionamos— la obra *Mario Roso de Luna. Teósofo y ateneísta* (Cáceres, Institución cultural El Brocense, 1982); el libro basado en la tesis doctoral defendida en 1991 en la Universidad Complutense de Madrid: *Vida y obra del Dr. Mario Roso de Luna (1872-1931), científico, abogado y escritor* (Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1991); y la obra no publicada, pero entregada, y que sirve de base a la que ahora reseñamos, presentada para su publicación en Ediciones del Orto (Madrid). De hecho, este libro es una puesta de largo y una liberación en la edición del corsé del formato pedagógico que la colección Biblioteca Filosófica impone, por evidentes y justificados motivos edito-

riales. Esta herencia textual se hace notar en el acertado acercamiento pedagógico al pensamiento de Roso de Luna.

Esteban Cortijo y Mario Roso de Luna comparten cercanía en su lugar de origen: Mario Roso de Luna nació en Logrosán y Esteban Cortijo en el pueblo vecino de Cañamero; y en el carácter inquieto de sus espíritus: ambos se dedican al pensamiento y tienen una vocación comunicadora, y son ateneístas. Mario Roso lo fue del Ateneo de Madrid y el autor es presidente del Ateneo de Cáceres, siendo en la actualidad miembro de la Junta Directiva de la *Asociación de Ateneos de España*. De hecho, el Ateneo de Cáceres hunde sus raíces en la institución que Esteban Cortijo fundara en 1994: el Centro de Estudios Mario Roso de Luna. Pero esta sintonía que justifica, en cierto modo el interés de Esteban Cortijo por el pensador de Logrosán, no es razón suficiente para explicar la maestría con la que el autor trata la figura de Mario Roso de Luna, eso se debe a su competencia y su aptitud para hacer atrayente a este personaje peculiar. También ayuda, sin duda, el hecho de que de su propiedad sea el Archivo Mario Roso de Luna, con lo que animamos al autor que ejerza de buen cicerone y facilite siempre el acceso al mismo, y a la edición de textos, de modo que la propiedad no se convierta en exclusividad, lo que no facilitaría mucho la difusión de la obra del teósofo extremeño.

El espiritismo y la teosofía –recordemos– surgieron en un momento histórico en el que dominaba en la esfera intelectual la mirada científicista, aplicadas no sólo a las ciencias positivas, sino incluso a la ciencia social, de hecho el marxismo se aplicaba a sí mismo el apelativo de “científico”. Ante esta circunstancia surgieron no pocas reacciones religiosas, literarias, filosóficas... Desde este último punto de vista, una de las reacciones fue el intento de revitalización del pensamiento neoescolástico, en especial desde el tomismo, motivada por la publicación de la encíclica *Aeterni Patris* por parte del papa León XIII. No obstante esta reacción, no pocos sectores se habían distanciado ya del pensamiento escolástico, bien motivados por el criticismo de la filosofía moderna, bien por la institucionalización que la doctrina teológica refleja en la base espiritual del cristianismo. De este modo, surgieron a finales del siglo XIX y principios del siglo XX reacciones espiritualistas alejadas de la esfera teológica y, por lo tanto, del cristianismo acercándose a una mirada oriental del mundo espiritual, de hecho, un mundo por el que las gentes de esa época quedaban fascinados (algo que aún perdura y se reedita de forma diversa, pero acaso motivada por similares razones de insatisfacción intelectual). La teosofía pretende dar una base filosófica y científica a esta mirada no positivista del mundo. O podía quizá decirse al revés, se pretende dotar de una óptica teosófica a la ciencia y la filosofía tentadas por el reduccionismo científicista y positivista. Es aquí donde hemos de situar al autor objeto de estudio y presentación de esta obra de Esteban Cortijo: Mario Roso de Luna.

El libro escrito con pluma ágil, cuidada presentación y edición pulcra, está compuesto de cuatro partes precedidos por una *Presentación* (pp. 9-14) a cabo del profesor Javier Ordoñez. La cuarta parte es la *IV. Bibliografía: Obras de Roso de Luna y otras obras* (137-146). Como hemos señalado anteriormente, se deja notar la naturaleza del texto, pero resaltando elementos, que en la edición de la que procede el libro habían sido relegados a espacios más reducidos.

La primera sección es un práctico *I. Cuadro cronológico* (pp. 15-31) que resulta ser completo, teniendo en cuenta las características de estas técnicas expositivas. El

mismo desgrana tres aspectos que nos ayudan a poder visualizar desde el principio el contexto vital y sociocultural de Mario Roso de Luna: “1. Datos biobibliográficos” (pp. 17-20), “2. Sociedad y política” (pp. 20-25) y “3. La cultura” (pp. 26-31).

Una vez que el lector se ha situado en el escenario del teósofo, Esteban Cortijo presenta su análisis sobre el *II. Pensamiento rosoluliano* (pp. 33-81). No me atrevo a decir que es la parte más interesante de la obra porque aparecen textos inéditos de Mario Roso de Luna, pero sin la introducción del autor difícilmente podremos entender en profundidad los textos rosolulianos. Y, como dicho esto, parece que ambas partes son inconmensurables y, por lo tanto, resulta inútil establecer comparación, digamos que la disposición de la misma hace justicia a su significación. De ahí, que sea la parte central y la más extensa, dividida a su vez en tres apartados. Se nota en los encabezados de los títulos y en la literatura empleada, la faceta periodística de Esteban Cortijo (Licenciado en Ciencias de la Información el año 1979, en la Universidad Complutense de Madrid) —¿otro parecido razonable con Mario Roso redactor en *El Globo* y *El Liberal*, entre otras hazañas periodísticas?—.

1. *Antecedentes* (pp. 35-50) es un acercamiento a la personalidad del autor. Una biografía a partir de la personalidad que configura un personaje: su elección moral íntima, su primera maestra (H. P. Blavatsky) o lo que es lo mismo su viaje iniciático por la teosofía, la lectura de los historiadores de su época (Menéndez Pelayo y Bonilla San Martín), su universalismo religioso teósofo de la mano de la crítica eclesial krausista, su relevancia individual y social (los títulos y los méritos) y, por fin, Roso de Luna ante el espejo en “Autoretrato”: donde se describe teósofo, libre de pensamiento más que librepensador, de modo que en el conocimiento diverso realizara “esa indefinible síntesis de su filosofía que no pertenece a escuela alguna, porque rompe siempre los moldes de esos lechos de Procasto en que la gente vulgar suele encasillarse, como si todos no fuéramos hermanos y como si hubiese alguna verdad verdadera en este bajo mundo”, cita de *El mago rojo de Logrosán*, (p. 49).

La cita del personaje nos encarrila, como con acierto hace el autor a la 2. *Actitud filosófica* (pp. 51-54), breve apartado en el que se profundiza un apellido irracionalista que quizás no le conviene demasiado, al utilizar, pese a todo, la razón con todos sus límites. Quizás en los límites, según deja ver E. Cortijo, es donde Roso de Luna profundiza en los elementos literarios que indaguen las profundidades especulativas y las evidencias científicas. Eso se deja ver en las etapas de su pensamiento, señaladas en el siguiente apartado: 3. *Contenidos principales en tres etapas* (55-74), a saber, la “Etapa positivista o científica (1982-1906)”, la “Etapa teosófica o esotérica (1906-1925)”, y la “Etapa filosófica (1925-1931)”. Esta división histórico-doctrinal es expresión de la maduración del autor, si bien no es taxativa en el sentido que los dos últimas etapas se diferencian más por matices que por bloques compactos de contenido, pues en el sabio extremeño teosofía y filosofía se dan de la mano, se combina y alimentan. Este aluvión de creación personal, intelectual, cultural, peculiaridad teosófica, y habilidad literaria y comunicativa, crean un personaje que es conocido en su tiempo, pero su ser Roso de Luna le aleja de los estándares intelectuales con los que se relaciona, por eso no sorprende el inicio del último epígrafe del capítulo: 4. *Repercusión social*: “la repercusión de la obra de Roso de Luna ha sido nula” (p. 75). El rosoluliano Esteban Cortijo lo achaca a los tópicos que se suelen decir en estos casos, semejante a lo que se dice

en el deporte conocidas por todos: “Roso de luna se anticipó al tiempo y supo formular una utopía [...] El atraso social y el dogmatismo ideológico le llevará de Extremadura a Madrid y a América, pero no vivió lo suficiente para hacerse respetar”. El siguiente argumento si es más asumible: “No estamos delante de un escritor del 98 ni modernista ni bohemio, aunque tiene paralelismos con todos ellos” (p. 80).

La verdad, al hilo de lo que acabamos de señalar y realizando una crítica más global, es que siendo curioso, su pensamiento no satisface nada más que al teósofo. No satisface al filósofo, porque el método importa; no satisface al teólogo que no concibe de sentimiento religioso que no sustantive lo sagrado; no satisface al laicista, ni al ateo, que no entienden lo sagrado; ni al marxista que además se piensa como científico de lo social, ni al científico que no puede imagina otra mirada que no sea la de su reducido y seguro método empírico... Lo entiende el que quiere aprender, pero posiblemente que si no es teósofo no lo asumirá. Da la impresión de que los complejos de la época que vivió ahogaron un gran talento perdurable, pero que, a la vez, dejaron un personaje interesante. El lector tendrá que elegir y nada mejor que leerlo. Para ello se nos ofrece una *III. Selección de textos* (pp. 83-136), nada más y nada menos que treinta; muchos de ellos señalados a lo largo del cuerpo del análisis para ilustrar las afirmaciones del autor. Finalizo con el texto doce extractado de *El tesoro de los lagos de Somiedo* (1916, p. XV) que resume un poco lo dicho por el libro y señalado aquí, agradeciendo a Esteban Cortijo y a Ediciones Renacimiento la publicación de este libro: “La verdad es que la realidad científica de este siglo viene a la postre a resultar más inverosímil que el más temerario de los ensueños. No es aventurado creer que los pretendidos fantaseos de mis libros, al estar escritos con la belleza inmarcesible de la tradición y de la leyenda, algún día, más o menos remoto, han de resultar verdaderos para la ciencia” (p. 105).

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

Juan CRUZ CRUZ (ed.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Pamplona, Eunsa (Colección de pensamiento medieval y renacentista, nº 90), 2007, 270 pp., 24 x 17 cm. ISBN: 978-84-313-2472-8.

El libro que presentamos a continuación es el resultado de un gran esfuerzo colectivo, que pasa por la editorial Eunsa que lo publica; por los miembros responsables de la *Colección de pensamiento medieval y renacentista*, que dirige el editor de la obra; por los componentes del Proyecto Pensamiento Clásico Español del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, que patrocina dicha colección y las Jornadas anuales *De iustitia et iure en el Siglo de Oro*. El libro tiene como base, en concreto, las primeras de estas Jornadas en torno a la figura y el pensamiento de Domingo de Soto (Buenos Aires, del 4 al 6 de septiembre de 2006) y ya preparan sus Terceras jornadas tituladas “Ley, guerra y paz en Francisco Suárez” (Buenos Aires, del 2 al 4 de junio de 2008), tras unas Segundas jornadas que giraron en torno a la figura de Francisco de Victoria con el título: “Ley y dominio en Francisco de Victoria” (Buenos Aires, del 27 al 29 de junio de 2007). Celebradas en la Pontificia Universidad Católica Argentina, aúnan, pues, al esfuerzo de la Universidad de Navarra, el buen hacer, acogida y compe-

tencia de la Facultad de Derecho de la Universidad del Río de la Plata. De la suma de estas circunstancias y de los campos de la filosofía y el derecho nace este libro.

La etiología del Congreso se deja ver en el impulso y, cómo no, en el contenido: tanto por las materias de estudio y reflexión, como estrictamente por el contenido real, pues reflejan las ponencias de las Sesiones Plenarias, a los que se le han sumado algunos trabajos que se expusieron en torno a las temáticas vertebradoras de las Jornadas y, por ende, del libro y que el editor Juan Cruz expone en la *Introducción*: “los fundamentos ontológicos de la ley, el carácter propio de la ley civil y el gobierno, la ética económica y la recepción de la tradición moral y jurídica” (p. 10).

Recordemos que los tratados *De iustitia et iure* o *De legibus*, inauguraron las primeras disputas modernas en torno a la ley natural y los derechos humanos, y a partir de allí se desarrollan el catálogo de cuestiones concomitantes en el sentido fundamental, como es el desarrollo de los derechos subjetivos y en el sentido material, mírese, por ejemplo, los derechos económicos y la extensión de las leyes: penal...

Domingo de Soto se inscribe en este momento histórico, conocido sistemáticamente por la formulación “Escuela de Salamanca”, como uno de sus actores principales, no en vano tuvo decisiva influencia para su constitución el convento dominico de San Esteban. Domingo de Soto es testigo de excepción de la famosa disputa entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, formando parte de la comisión de teólogos reunidos en la Junta de Valladolid (1550-1551). Una disputa que trasciende la mera polémica y supone un acicate en la redefinición antropológica, jurídica, social y política en torno a las bases filosóficas y teológicas de la modernidad en diálogo con el pensamiento clásico, nacido de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, la reflexión sobre la obra aristotélica, la influencia del derecho romano y el humanismo. Estos elementos provocan y forman la base doctrinal del desarrollo de la obra *De iustitia et iure* (1556).

En torno a la figura y el pensamiento del profesor segoviano, el libro nos presenta dieciséis estudios, divididos en dos partes, tal como señalamos: una pertenece a las ponencias de las sesiones plenarias y otra bajo el epígrafe de *Notas* a otras comunicaciones de temática complementaria a los núcleos que estructuraron las ponencias principales.

La primera parte, más amplia comprende once estudios. Va precedido por una *Introducción* (pp. 9-15) a cargo del editor Juan Cruz Cruz. El profesor ordinario de la Universidad de Navarra es conocido especialista en los temas de la Historia del pensamiento tanto de sus fuentes medievales occidentales, como del desarrollo en la Edad Moderna, y ha mostrado sobradamente su destreza en obras de este tipo y sobre esta época de la filosofía occidental. En la breve pero precisa introducción, señala con precisión la intención y sentido de la obra, sellando los ejes vertebradores que ya hemos indicado, y resume una a una los artículos que vienen a continuación en la obra.

El primer estudio sitúa a Domingo de Soto en su tiempo. Con *Domingo de Soto en el contexto de su época* (pp. 17-50), el historiador Florencio Hubeñák, profesor de la Pontificia Universidad Católica Argentina, recorre los hitos vitales del profesor salmantino, estableciendo aquellos aspectos de su relevancia político-espiritual, como el hecho de ser Confesor imperial que le llevó, junto a su talla intelectual, a tener que afrontar los retos de su tiempo, sobre todo, aquellos relacionados con los aspectos de la Conquista.

Estas circunstancias no impidieron, al contrario, su labor de reformulación teológica. El autor señala cómo: “Continuador de la tarea emprendida por su maestro Francisco de Vitoria ayudó a imponer «la nueva escolástica» que se propugnaba desde el convento de dominicos de San Esteban de Salamanca y que hoy llamamos anacrónicamente «Escuela de Salamanca»” (p. 49). Respecto de esta visión de lo que significa la Escuela de Salamanca, quizás más que hablar de anacronismo habría que hablar de sentido de la formulación, para ser más exacto respecto de la historiografía del mismo. Es decir, el concepto “Escuela de Salamanca”, se inscribe en un contexto histórico determinado en el que interactúan los intereses tanto de la Iglesia como de la Monarquía española, factores que han tenido un resultado concreto en el modo de pensar del catolicismo hispano. En fin se trata de hacer una lectura histórico-sistemática que supere la utilización del concepto y al que no han sido siempre sensibles los estudios (cf. M. A. Pena, “Aproximación histórica al concepto «Escuela de Salamanca»”, en *Salmanticensis*, 52 (2005), 69-119).

El contexto doctrinal más concreto es trabajado por David Leiva en *El Maestro Domingo de Soto y la escuela española de derecho natural*. En sus dieciséis páginas (pp. 51-66), el estudio nos descubre desde el análisis histórico-jurídico la actualidad del pensamiento de Domingo de Soto, liberándolo de algunas lecturas descontextualizadas del momento de la ejecución de sus ideas jurídico-políticas. El profesor de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, va señalando la concepción del dominico sobre el concepto de ley, el Derecho de gentes, de propiedad... derivados del tratado sobre el *Dominio* y la repercusión de su obra *De iustitia et iure*.

Por su parte, Santiago Orrego –profesor de Filosofía en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile– acomete la sustantividad metafísica de las doctrinas jusnaturalistas de Domingo de Soto, partiendo de las obras *Summulae summarum, In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorías absolutissima commentaria, De iustitia et iure libri decem* y, principalmente, “sus comentarios inéditos a la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, especialmente a las cuestiones 2, 4, 12 y 15 (p. 67). De esta forma el trabajo *Fundamentación metafísica de la inmutabilidad de la ley natural en Domingo de Soto*” (pp. 67-93). Los conceptos de participación analógica de la naturaleza finita e infinita, desde la cosmovisión tomista y en contrapeso con el nominalismo de la época, son presupuestos que acepta Domingo de Soto, que, evidentemente –según nuestro entender– en sus presupuestos metafísicos está a distancia con respecto a Suárez, quien es capaz de realizar una mayor comprensión del modo metafísico y una fenomenología más actualizada del hecho de aproximación a la realidad, incluida la ley natural.

En la estela del comentario renacentista a la doctrina de Santo Tomás sobre el fundamento filosófico de la Ley Natural, también responde el siguiente trabajo: *¿Pueden cambiar las cosas justas por naturaleza? La respuesta de Domingo de Soto* (pp. 95-107). El profesor de Filosofía de la Universidad de los Andes de Santiago de Chile, se centra en el carácter inmutable de la Ley natural. Para realizar este análisis sigue el autor la distinción entre Ley natural y Derecho natural. También es un estudio de carácter filosófico el que realiza el Profesor de filosofía Francisco Bertolini de la Universidad de Buenos Aires. Desde el buen hacer y saber, el profesor argentino nos resume su trabajo: “Tanto el problema de la racionalidad y la naturalidad de la ley antigua y

del decálogo como el problema de su dispensabilidad ya habían sido tratados, antes de Soto, por destacados pensadores medievales –Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham– y, posteriormente por Cayetano. Después de reconstruir detalladamente las posiciones de sus predecesores, Soto retoma esos dos problemas y los analiza en el libro II de su tratado *De iustitia et iure*”. En su análisis *Sobre la dispensabilidad de la ley antigua. La posición de Domingo de Soto a la luz de la tradición medieval* (pp. 109-132), F. Bertolini presenta la óptica histórica que recorre el pensar del maestro dominico.

José Ignacio Murillo, profesor de Antropología en la Universidad de Navarra, nos acerca en *La expresión lingüística de la ley natural* (pp. 133-148) una lectura del análisis tomista de Domingo de Soto sobre la Ley natural, teniendo en cuenta los análisis lingüísticos afectados. Un estudio desde el acto comunicativo y del lenguaje que resulta muy atractivo en el modo de estudiar la filosofía del derecho actual a partir de los análisis lingüísticos y los actos del habla. En este sentido, el autor reconduce el acto lingüístico al concepto de persona asentando su carácter conceptual.

El camino de la vinculación clásica que Soto realiza de la teoría de la ley natural, en el que se pueden observar las influencias de las fuentes compartidas por el escolasticismo y el humanismo, a través del pensamiento de Cicerón, es el objeto de estudio del trabajo de Laura Corso de Estrada, profesora de Filosofía en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, titulado: *Marco Tulio Cicerón en la vía justificativa de la ley eterna en Domingo de Soto. Naturaleza y normatividad universal* (pp. 149-158).

El editor de la obra, amén de la presentación, nos muestra en su análisis *Proyección de la ley natural en las leyes penales, según Domingo de Soto* (pp. 159-180) la especificidad de la interpretación sobre la vinculación entre moral y ley respecto de la de otros contemporáneos como el franciscano Alfonso de Castro y el *Doctor Navarrus*, Martín de Azpilcueta. El autor del estudio inclinará la balanza a favor del segoviano, toda vez que los argumentos tomistas son juzgados superiores. Un estudio serio y sugerente que nos invita a una mayor profundización en dialéctica con otras argumentaciones que, ni mucho menos, se muestran carentes de interés, ingenio y altos vuelos argumentales, invitándonos a ser estudiados con mayor profundidad.

Tres estudios más completan esta sección de Sesiones Plenarias, antes de las “Notas”. El profesor de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Thomas Duve, muestra en *La teoría de la restitución en Domingo de Soto: Su significación para la Historia del Derecho Privado Moderno* (pp. 181-197) la teoría de Soto sobre la restitución, es decir, la obligación de restituir, así como la solución de Soto en las que entran en juego los ejes del derecho civil y eclesiástico, junto a la libertad de la filosofía y las fuentes teológicas; y, por último, las conclusiones y los retos de investigación. Por su parte, la incansable y entusiasta M^a Idoya Zorroza, Técnico Investigador en Filosofía de la Universidad de Navarra, presenta en *Fundamentos morales del contrato y de la propiedad en Domingo de Soto* (pp. 199-221) “a través de la reflexión sobre propiedad y contratos, –según sus propias palabras– los dos ejemplos [contrato y propiedad] de que se sirve Soto para clarificar qué es el derecho de gentes, la vinculación, semejanzas y diferencias que éste tiene con el derecho natural y con el civil positivo, permitiéndonos ver a través de ello la reflexión de Soto sobre los funda-

mentos morales de la ley en ambos casos” (p. 221). El último estudio de esta sección se titula *Contribución de Domingo de Soto a la gestación del pensamiento económico hispanoamericano* (pp. 223-238). El profesor de Economía en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Horacio Rodríguez Panelas, nos muestra una de las contribuciones más impresionantes de la Escuela de Salamanca y de Soto en ella, es decir, la de poner las bases al pensamiento teórico económico moderno. Diversos juicios y apreciaciones dispares se han dado al pensamiento del dominico, quizás más dependientes del pensamiento de quien hiciera la valoración que del propio pensar de Soto. El artículo realiza un estudio sincrónico y diacrónico donde imprime los puntos fuertes e independientes de su pensamiento.

Por último, y no menos importantes, aparecen cinco estudios más breves, pero intensos, sobre cuestiones complementarias relativas al pensamiento de Domingo de Soto en un epígrafe denominado *Notas* y que señalamos a continuación: *El bien común como finalidad esencial a la ley en De Iustitia et Iure de Domingo de Soto*, por la profesora de Historia en la misma Facultad que el anterior autor, Débora Rainieri (pp. 241-245); *Domingo de Soto y la cuestión del dominio*, por Ludovico Videla —de la Facultad de Economía de la Pontificia Universidad Católica Argentina— (pp. 247-252); *La propiedad sobre la vida en De iustitia et iure (IV, q. 2, a. 3). El dominio como propiedad en el Digesto nuevo*, de la mano del profesor de la Universidad Católica de Arequipa, Perú, Francisco Rizzo (pp. 253-258); *El trato debido al prisionero de guerra según Domingo de Soto*, estudio de María de la Fuente, profesora en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina (pp. 259-261); y, clausura el libro el trabajo de María Fernanda Balmaseda, profesora de Filosofía en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino: *Los derechos de las naciones y la libertad religiosa en la Escuela de Salamanca y la Academia de Cracovia* (pp. 263-268).

En fin, una vez más hemos de rendir homenaje al trabajo de Eunsa a favor de la difusión y el análisis del pensamiento clásico español. La perspectiva utilizada, dice mucho de un pensamiento libre, que no tiene miedo a las modas y acomete la centralidad de las temáticas que sacuden la contemporaneidad. Nos encontramos ante una obra que se suma a una nutrida colección que aporta textos fundamentales del escolasticismo, sobre todo en clave tomista, y que en la mirada a la Escuela de Salamanca, supone una aportación a la historia del pensamiento español, en la óptica multidisciplinar, y en la que se muestra la versatilidad de la filosofía en el quehacer del hombre dentro de su vida especulativa y práctica. En fin, un libro a tener en cuenta para quienes quieran reflexionar sobre esta época tan aireada, como con frecuencia desconocida e invadida de tópicos, intentando, desde su lugar, paliar el ayuno de análisis, como los que el libro aquí reseñado nos presenta.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

Étienne GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, traducción de Pablo E. Corona, Pamplona, Eunsa (Colección de

pensamiento medieval y renacentista, nº 91), 2007, 696 pp., 24 x 17 cm. ISBN: 978-84-313-2491-9.

La obra que presentamos es la edición en castellano de uno de los trabajos que engrandeció la figura del historiador de la filosofía Étienne Gilson. Sin duda alguna, el filósofo francés perteneciente a la segunda generación de filósofos que reavivaron la filosofía escolástica tras el impulso de la encíclica *Aeternis Patris* de León XIII (1879), mostró a lo largo de su producción intelectual una hermenéutica que superó con mucho un simple neotomismo. La conjunción de los trabajos sistemáticos desde la historia de la filosofía así lo atestiguan, mostrando una aproximación sincrónica y diacrónica del pensamiento escolástico en el que el detalle y el gusto por la profundización histórica se pone al servicio de las necesidades filosóficas del hombre de su tiempo. Pero no hemos de olvidar tampoco dónde y cuándo realizó sus tareas docentes e investigadoras el eminente medievalista.

El voluminoso estudio que presentamos es ejemplo claro de la presentación que acabamos de hacer. Se deja entrever la amplitud de miras neoescolásticas, superadoras del neotomismo y la reducción a un gueto de la filosofía medieval para entenderla como un paso necesario en la continuación de la metafísica aristotélica desde los escritos del Estagirita a los tiempos modernos. Una perspectiva que lleva a É. Gilson a acercarse a la Escuela franciscana, sin duda de la mano del gran san Agustín (*Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, Vrin, 1929). En un primer momento con un estudio sobre el gran maestro franciscano san Buenaventura (*La Philosophie de Saint Bonaventure*, París, Vrin, 1924, ²1943) y, más tarde, con el trabajo sobre el Doctor Sutil, muy presente en sus estudios desde la realización de sus estudios sobre la libertad en Descartes (*La Liberté chez Descartes et la théologie*, París, Alcan, 1913, nueva ed. París, Vrin, 1982) y la influencia medieval en la modernidad a través del sistema cartesiano (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 1930, ⁵1984). De forma transversal, también se aprecia el gusto por ciertos postulados franciscanos en el ámbito de la sabiduría cristiana en su obra *L'Esprit de la philosophie médiévale* (París, J. Vrin, 1932).

Ciertamente, el buen hacer de la filosofía francesa, de su riqueza historiográfica, de su vivo y enriquecido quehacer filosófico, de la decidida y dinámica investigación sin complejos, han provocado una gran tradición medievalista francófona que estimula al conocimiento de la lengua francesa. Pero ello no justifica el déficit editorial que padecemos en lo que se refiere a traducciones de obras de gran calibre en el terreno de la filosofía medieval y que, sin duda, tiene en otros elementos justificaciones comerciales más cercanas a la realidad. En todo caso, aunque fuera solo por esta razón, la traducción al castellano de esta insigne obra constituye un gran acierto de la Editorial de la Universidad de Navarra que con denodado empeño desde su *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista* acerca a lectores muy variados la rica tradición medieval y escolástica que construyó la Europa y el Occidente que ahora conocemos, que acercó los clásicos, y afinó el espíritu a niveles de análisis de difícil parangón con el modo de trabajar actual. Y muestra de ello es la obra de Escoto, no en vano llamado bajo el apelativo de Sutil, y en la pormenorizada atención de un historiador de fuste como es É. Gilson.

Recordemos que nos hallamos ante la traducción de una obra que vio la luz, por primera vez, en la prestigiosa editorial J. Vrin en 1952, es decir, hace 55 años (*Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin (Col. Vrin-Reprise), 700 pp., 20,5 x 13,5 cm. ISBN: 978-2-7116-0288-9). Pero, como dice el refranero popular: “nunca es tarde si la dicha es buena”. Y esto es aplicable aquí, pues la pertinencia de la edición española de la obra de E. Gilson tantos años atrás no sólo es atribuible al propio carácter de la obra, del filósofo tratado en sí o de la solvencia del autor, sino a la oportunidad temporal. Se celebra en 2008 el VII Centenario de la muerte de Juan Duns Escoto, sutil pensador, filósofo escrutador, teólogo elegante y persona de probada virtud (beato desde el día 20 de marzo de 1993). Ocasión feliz de impulsar la lectura sobre el maestro franciscano y del propio maestro franciscano. La BAC nos acaba de ofrecer no hace mucho de la mano del profesor de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma la obra: *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (Madrid, 2007) y en breve esperamos una selección de sus textos, más que necesaria, que se sumen a las traducciones existentes en la misma editorial (*Obras del Doctor sutil Juan Duns Escoto. I: Dios uno y trino*, BAC Normal 193; *Obras del Doctor sutil Juan Duns Escoto. II: Cuestiones cuodlibetales*, BAC Normal 277; y *Tratado acerca del primer principio*, BAC Normal 503) casi las únicas existentes a excepción hecha de la edición bilingüe realizada sobre las *Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII y XV y la Ordinatio I*, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3 traducidas por los profesores Juan Ortín y Guzmán I. Manzano con una valiosísima introducción de este último (pp. 15-290), textos que giran en torno a cuestiones epistemológicas: Guzmán I. Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Murcia, Ed. Espigas-Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 2000.

La voluminosa obra se divide en diez capítulos precedidos por un Prefacio y completados por unos *Apéndices* (pp. 659-691), en los que se ofrecen unos (I) Datos biográficos, (II) bibliográficos, y un (III) alfabeto escotista (*alphabetum scoti*). En la edición española se ha introducido al final una *Bibliografía para la edición española* (pp. 677-891) dividida en Bibliografía Básica (Documentación bibliográfica general, ediciones principales de las obras de Duns escoto y otras ediciones anteriores [no críticas]), y Literatura Secundaria (Obras generales, metafísica y lógica filosófica, antropología, gnoseología, ética y política, cosmología, y teodicea y teología). También, tras el *Índice* (pp. 9-11) un *Prólogo a la Edición Española* (pp. 13-16) escrito por el profesor de la Universidad de Navarra, Juan Cruz Cruz, director del Consejo Editorial de la Colección en la que está inmersa la obra, una labor que realiza muy bien acompañado, con el eficaz auxilio y consejo de sus competentes subdirectores –M^a Jesús Soto-Bruna y José A. García Cuadrado– y el inconmensurable trabajo de la incansable M^a Idoya Zorroza, a la sazón secretaria del Consejo Editorial.

Juan Cruz realiza una aclaradora introducción que nos sitúa en el corazón historiográfico y doctrinal de la obra del filósofo francés sobre el gran maestro escocés. Vale la pena hacer mención de la misma, pues es una aportación que, evidentemente, no se puede recoger en la edición original francesa y además nos ayuda a situar la obra y la orientación de la misma y las posibles significaciones que podamos realizar.

Nos recuerda el prologuista –interpretando el sentir de É. Gilson y profesándose más cercano, sin duda, él también como el autor, a Tomás de Aquino que a Juan Duns

Escoto– la diferente perspectiva metafísica operada en ambos maestros. Mientras que el dominico se desenvuelve en la metafísica del acto de ser, el franciscano desarrolla una metafísica de la esencia: “El libro de Gilson es, así, un banco de pruebas donde –a semejanza de los que él plantearía en otras obras fundamentales, como *El ser y la esencia*– se pregunta por la virtualidad y alcance de los dos enfoques: la metafísica del ser y la metafísica de la esencia” (p. 14). Nos recuerda el profesor Cruz que dicha labor metafísica es una tarea derivada del trabajo teológico que domina en su hacer, en la interpretación gilsoniana. Esto provoca que la adopción voluntarista de su pensamiento se deba al intelectualismo averroísta, necesarista (p. 15).

En este sentido Juan Cruz, convencido como está desde la órbita tomista de la necesidad interpretativa dependiente de una cierta metafísica de la necesidad del ser, tiende a descifrar a Escoto como un autor trágicamente inacabado y expone, en disensión con Gilson, y siguiendo –según él– la estela de no pocos estudiosos citados en el prólogo y en la línea de Balic y Bettoni, que el escotismo tiene la difícil tarea de continuar y unificar un pensamiento pleno de intuiciones no desarrolladas y que empuja al estudioso a “la inmediata y urgente tarea de determinar o definir nítidamente la estructura y alcance de la función racional que ha de plantear y solucionar los diferentes problemas que se le presenten” (p. 15). Esto lleva según él a “des-teologizar el voluntarismo de Escoto, su exaltación de la libertad absoluta y la omnipotencia divina, la cual no estaría sujeta a ley o determinación alguna” (p. 15). Aunque la pregunta no sería, mejor, si lo que hay que hacer no sino reformular la metafísica cristiana, profundizar la racionalidad escotista y comprender, de una vez por todas, lo que implica una metafísica de la libertad y el amor. Es decir, sobrepasar desde algunas hermenéuticas escolásticas la reducción de toda racionalidad y posibilidad teológica a una determinación del logos desde la metafísica tomista. Históricamente implica superar la dialéctica estéril entre Sto. Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto como dos pensamientos contrapuestos, cosa que no termina de hacer el profesor Juan Cruz ni tampoco Étienne Gilson, como él mismo afirma en el *Prefacio* (pp. 17-20), cuando afirma que: “Para él [se refiere a Duns Escoto], Enrique [de Gante] era más importante que Tomás; para nosotros, y en sí mismo, es verdadero lo contrario. Un libro de historia pura acerca de Duns Escoto otorgaría un lugar considerable a Enrique de Gante, a Gil de Roma, a Godofredo de Fontaines, mientras que esos autores sólo ocuparán uno muy pequeño en el nuestro [...] El Duns Escoto que presento, cuyo interlocutor principal es Tomás de Aquino, no es una realidad histórica, pero su diálogo con Tomás de Aquino sí lo es y, de todos sus interlocutores, Tomás de Aquino es filosóficamente el principal. Lo es en sí; lo es también para mí” (pp. 19-20). Ludger Honnfelder ha señalado con gran habilidad, en un serio trabajo (“Étienne Gilson et Jean Duns Scot”, en O. Boulnois, E. Karger, J. –L. Solère y G. Sondag, *Duns Scot à Paris. 1302-2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 189), cómo el problema de la dependencia de la interpretación teologizante de la filosofía escotista viene derivada de una errónea lectura de la Cuestión 14 del *Quodlibetum*.

En fin, y quizás este es el *handicap* de la óptica de este magnífico trabajo sobre el maestro escocés, no se trata tanto de presentar el pensamiento de Duns Escoto, qué dijo desde sí el Sutil, y qué dice en el mundo actual (y la década de los cincuenta del siglo XX daban para mucho), cuanto de decir qué dijo respecto de la metafísica tomista. Piensa Gilson que esta forma de presentar a Escoto desde la confrontación de las meta-

físicas de la *essentia* y del *esse* –presentadas en una obra anterior: *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948)– es la mejor forma de realizarlo, pero también deja ver cierto complejo tomista que ha de justificar en el mismo prefacio: “Tal vez se perciba en alguna ocasión que comprender mejor a Duns Escoto no es inútil para comprender bien a Tomás de Aquino” (p. 20). La ingenuidad de dicha diatriba intelectual la supo ver hace ya años el profesor Enrique Rivera de Ventosa al afirmar: “E. Gilson, en su obra *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948), quiere penetrar en lo más hondo de este saber ante los momentos cumbre de su historia en la filosofía de Occidente. Más al final de su estudio confiesa ingenuamente: «Toute ontologie, qu'elle le veuille ou non, est comme suspendue à une option»” (“Opción de Juan Duns Escoto ante dos grandes metafísicas: la de la «*essentia*» y la del «*esse*»”, en *Naturaleza y Gracia*, 42 (1995), p. 45). La penetración metafísica de esta obra de Gilson influye, sin duda, en su apreciación y acercamiento a la metafísica escotista.

A partir de aquí el libro muestra el pensamiento filosófico escotista en diez capítulos donde se dejan entrever la deuda de las fuentes utilizadas, es decir, los *Comentarios* a la obra de Pedro Lombardo realizados por Escoto, quizás por el convencimiento que tiene, desde su modo de mirar el pensamiento escotista, de la imposibilidad de sistematizar la metafísica del franciscano: *Cap. I: El objeto de la metafísica* (pp. 21-122); *Cap. II: La existencia del ser infinito* (pp. 123-218); *Cap. III: La naturaleza divina* (pp. 219-278); *Cap. IV: El origen de lo contingente* (pp. 279-386); *Cap. V: El ángel* (pp. 387-426); *Cap. VI: La materia* (pp. 427-470); *Cap. VII: El alma humana* (pp. 471-503); *Cap. VIII: El conocimiento intelectual* (pp. 505-567); *Cap. IX: La voluntad* (pp. 567-616); y el *Cap. X: Duns Escoto y los filósofos* (pp. 567-616). Culmina la obra con un índice de nombres.

En fin felicitamos a Eunsa y en especial a los ya mencionados responsables de la *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista* por la inclusión en la misma, de esta obra, que a pesar de lo dicho, no deja de ser uno de los trabajos más serios, clásicos y sistemáticos (a pesar de los propios límites marcados por el autor) sobre Juan Duns Escoto. Una obra pertinente, porque siempre resulta adecuado traer a la memoria la necesaria vinculación y relación de la filosofía moderna –y esto es mérito de É. Gilson– con el pensamiento clásico por la vía de la Edad Media. Una obra fresca, porque la filosofía escotista releva una gran actualidad metafísica y una frescura de ideas que motiva a una permanente revitalización de la atención sobre la realidad. Un libro interesante –y casi necesario– para el público universitario, tanto para docentes como alumnos. Y, por último, una respuesta concreta a un evento a los que nos preparamos (el VII Centenario de su muerte en 2008), pues el beato Juan Duns Escoto es el pensador escudriñador y sutil que nos invita, lejos de una lectura restrictiva de su voluntarismo, a dejarnos guiar por su saber hacer, por su maestría en conjugar como nadie filosofía clásica con pensamiento racional, en un equilibrio bien señalado por Pablo VI –y extrañamente olvidado por otros– con motivo del II Congreso de Teología y Filosofía Escolástica: “Frente a las pretensiones del racionalismo, advierte Duns Escoto que la inteligencia humana y la reflexión filosófica son insuficientes y tienen limitaciones cuando se trata de conocer las verdades por Dios reveladas” (*Alma parens*, AAS 58 (1966), p. 614).

Redacción Cauriensa
Inst. Teológico de Cáceres

Francisco LEÓN FLORIDO, 1277 *La condena de la filosofía. Estudio y traducción del syllabus de Esteban Tempier*, Madrid, *A parte Rei* Revista de Filosofía (Estudios monográficos), 2007, 114 pp., 21 x 15 cm. ISSN: 1137-8204.

La forma de presentar el título de esta reseña representa en cierta manera una síntesis de lo que significa esta obra. La tentación de haber puesto como autor a Esteban Tempier, a la postre quien escribió el celeberrimo *syllabus* condenatorio de 1277 que aquí se presenta en su traducción española, hubiera empañado lo que este libro encarna en su forma y en su fondo. Pues el autor no se limita a realizar simplemente una traducción y estudio preliminar, sino que deja entrever una cosmovisión de la historiografía medieval de esta época, más allá de una puesta en escena de diversos estudios monográficos y eruditos al mismo. Es la misma forma de acometer el trabajo —casi como si fuera un opúsculo—, idearlo, presentarlo y verterlo a la pluma lo que hace que la tesis sugerente del “estudio” que antecede el texto sea ya de por sí justificador de la lectura de toda la obra, breve, pero intensa. Mas... ¡vayamos por partes!

El autor, Francisco León Florido, es profesor del Departamento de Filosofía III de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Su faceta de docente se deja entrever en la redacción del trabajo que ahora presentamos, un valor que es necesario poner de relieve para los amantes de la claridad, la concisión y la sencillez expositiva, tan necesario en temas tan apasionantes como complejos como es el que ocupa la obra que reseñamos. Una labor expositiva que no está reñida ni mucho menos con la profundidad de su trabajo de investigación y, por lo tanto, con la tesis sugerente que se deja traslucir en el libro.

La obra se divide en dos partes diferenciadas. La primera parte lo constituye el “estudio” previo a la traducción dividido en tres puntos fundamentales (a la postre los tres capítulos de la obra, pp. 7-64) y que sobrepasa los parámetros de una breve presentación del texto. En la segunda parte se trata ya de acometer la presentación del *syllabus* condenatorio de 1277. Finaliza el autor con una bibliografía.

El estudio de la obra se inicia, muy escolásticamente y en el buen sentido de la palabra, con lo que la metodología ha señalado como *status quaestionis*. No lo oculta el autor, pues este primer capítulo se titula: *El estado de la cuestión. El debate bibliográfico*. En las páginas que van de la 7 a la 25, Francisco León, hace un repaso muy clarificado de las etapas claves de la historiografía de la *damnatio parisiensis*. Los autores y sus posiciones, sus logros y la evolución del estudio del contexto histórico y filosófico van pasando al ritmo de la propia evolución del entendimiento de lo que supone la filosofía medieval en el momento en el que el *corpus aristotelicum* ha tomado cuerpo y espíritu en las mentes y en los espíritus de una Iglesia en cambio, en consonancia con la transformación de una sociedad que va abriéndose a las nuevas formas políticas, a la novedosa geografía y al dibujo espacial que nacen del desarrollo de los nuevos núcleos de humanidad: la urbe, el territorio cercano de la soberanía, las formas religiosas..., la construcción de la nueva Europa, del nuevo renacer filosófico, y de una identidad que le es propia.

En este quehacer historiográfico, se hace repaso a los distintos autores representativos que han ido evolucionando de forma considerable los logros de comprensión de este periodo de la historia de la filosofía medieval, como pieza clave del paso a una

mentalidad moderna en el occidente medieval. Desde los estudios de Renan y la aproximación de las fuentes al público por parte de Pierre Mandonnet, desfilan las tesis centrales de Martin Grabmman, Fernand Van Steenberghen y Étienne Gilson, por citar los autores clásicos ya del siglo XX, pero también en el último tercio del siglo aparecen, en la estela de los autores anteriores, los estudios de Roland Hissette sobre las fuentes que sustentan las tesis condenadas.

Los últimos tratados respecto del contexto doctrinal e histórico del *syllabus* experimentan un giro hermenéutico, una nueva dirección: “La cuestión del averroísmo latino, que ocupaba el lugar central en las obras anteriores, tiende a ser considerada menos relevante de los que se había supuesto y, en cambio, el principal problema pasa a ser el de determinar el papel de los maestros en artes, en general, y el de autores como Siger de Brabante o Boecio de Dacia, en particular, dentro de una nueva concepción, de la significación, en sentido amplio, de la filosofía medieval y de su sentido en el desarrollo completo de la historia de la filosofía” (p. 12). Un trabajo que supera el enfoque dogmático-doctrinal y bucea por el *humus* vital de los maestros y el contexto universitario e institucional. El “conflicto de facultades” sustituye al “conflicto doctrinal” como eje vertebrador de los estudios, sin por ello olvidar a este último. Se suceden autores como Jacques Le Goff, Luca Bianchi, David Piché, John E. Murdoch, Juliuszag Domanski y Alain de Libera. El autor va exponiendo los distintos aspectos de esta nueva óptica sobre el modo de pensar filosófico y la libertad de pensamiento (Ch. Homer Haskins). En fin, “estos intérpretes presentan un campo con dos bandos enfrentados: el de los teólogos y las autoridades eclesiales por un lado, y el de los maestros universitarios en artes por otro” (p. 20). Partiendo de esta perspectiva se desgrana otra serie de nuevas problemáticas respecto al auténtico papel del acto condenatorio desde el enfoque más socio-doctrinal, como en el caso de Jacques Verger.

Tras el esclarecedor y didáctico capítulo sobre la historiografía del problema y poniendo sobre el tapete intelectual el debate contextual, el capítulo 2 aborda *El aristotelismo averroísta: recepción y condenas* (pp. 26-42). Se trata de una reseña de los hitos que desencadenaron en las condenas objeto del estudio desde que el *Corpus aristotelicum* va recepcionándose en los ambientes intelectuales del mundo cristiano, en un itinerario parejo al del desarrollo inicial de la Universidad. Así atiende “La recepción de Aristóteles y las primeras condenas” (pp. 26-34), recordando las primeras “olas de traducciones” y, casi de forma automática, las primeras reacciones eclesiales y, por que no decirlo, según me parece en la lectura del estudio, la desobediencia sistemática (“letra muerta”, p. 31) que expresa la “libertad de pensamiento” efectivo que se vivía en el fondo de los espíritus de la época: 1210 (sínodo provincial), 1215 (Roberto de Courçon), 1128 (papa Gregorio IX), 1255 (prescripción de las naciones en París), 1263 (papa Urbano IV). Tras el ambiente antiaristotélico de las autoridades y, por consiguiente, el aristotélico de muchos docentes, el autor afronta ya el contexto inmediato: “Los decretos de 1270 y 1277. Reacciones a las censuras” (pp. 35-42). La primera de las fechas es particularmente significativa “por cuanto en él confluyen una serie de escritos condenatorios de las nuevas ideas, aunque en ninguno de ellos se cita expresamente a Siger” (p. 35). Se trata de un desarrollo no sólo condenatorio, sino una reacción intelectual, en el que la censura se despliega en el campo de batalla intelectual. En esta contienda se embarcan autores como Tomás de Aquino y Gil de Roma. Después del

syllabus de 1270 de Tempier se abre un período definido por las cuestiones averroístas: conflictos interpretativos en los mismos escritos de Tomás de Aquino (sentencia del 7 de mayo de 1276) y, en definitiva, conflicto de “naciones” en la universidad parisina. La mecha incendiaria para la condena de 1277 hacía tiempo que estaba fabricada, la llamada de atención de Juan XXI respecto de los rumores que llegan a la sede papal respecto de lo que acaece en París, provoca que la mecha se encienda y el obispo Esteban Tempier realice el 7 de marzo de 1277, “la solemne condena de las 219 proposiciones, y el libro *De Amore*, de Andrés el Capellán y otros libros de contenido esotérico y mágico” (p. 38). La complejidad de estos tiempos compulsos es perfectamente escrita e interpretada por el profesor Francisco León, quien nos señala, además, las consecuencias inmediatas de este hecho condenatorio.

El tercer y último capítulo, titulado *El sentido doctrinal de la condena parisina* (pp. 43-64), completa junto al entramado socio-institucional e histórico del capítulo precedente, el no menos complejo trasfondo filosófico-teológico, a saber: “El uso metódico de la doctrina de la doble verdad” (pp. 46-49); “El conflicto estructural entre neoplatonismo y naturalismo” (pp. 49-50); “La unidad del intelecto y la inmortalidad del alma” (pp. 50-52); “La cuestión del poder de Dios” (pp. 52-54); “La crítica a la física aristotélica” (pp. 54-56); y, por último, “La ética de la vida filosófica” (pp. 57-64). Quisiera destacar de este postrero apartado un párrafo del autor que, a mi juicio, sintetiza la tesis integradora de la historiografía que utiliza, amén de señalar el significado y la pertinencia de profundizar en este acontecimiento de la historia de la filosofía medieval: “Seguramente la gran víctima del *syllabus* del obispo Tempier no fueron ni los maestros en artes, ni el espíritu laico, ni la libertad de pensamiento, ni la autonomía de la filosofía, sino el neoplatonismo naturalista, que había sido forjado al calor de la recepción en el mundo cristiano del Aristóteles averroísta” (p. 64). Y, efectivamente, a partir de aquí destacará la nueva lectura de la filosofía de Platón y el cambio de significado que tendrá el pensamiento aristotélico que cambiará su rol novedoso para desembocar en un “paradójico papel conservador” (p. 64). Esta conclusión, las consecuencias de la profundización que sugiere, el cambio de perspectiva integradora, pero, a la vez, sugerentemente superadora, justifica la lectura de este estudio, amén del saber hacer didáctico. El profesor Francisco León completa una introducción equilibrada y novedosa por los senderos que apunta, a partir de la historiografía que expuso en el capítulo inaugural. Esto es, sin duda, frente a la tesis interpretativa, uno de los logros de este estudio preliminar a la traducción del *syllabus* de 1277.

En última instancia aparece la segunda parte de esta obra, pivote estructurador y justificador de la misma: la traducción y presentación bilingüe del *Texto del Syllabus del Obispo Tempier. París, 7 de Marzo de 1277* (pp. 65-114), compuesto de: “*Epistola scripta a Stephano Episcopo parisiensi anno 1277* – Carta escrita por el obispo Esteban de París en 1277” (pp. 66-69) y “*Articuli condemnati a Stephano episcopo parisiensi anno 1277* – Artículos condenados por el obispo Esteban de París en 1277”. La presentación de los artículos sigue, según el propio autor advierte (p. 44), el orden de la numeración del obispo Tempier, tal y como aparece en el *Chartularium Universitatis Parisiensis* (vol. 1), señalándose a continuación la numeración correspondiente de Mandonnet-Hissete que esquematiza los mismos en dos partes: una primera centrada en los “Errores filosóficos”, y una segunda centrada en los “Errores teológicos”.

Culmina esta breve y sustanciosa edición con una “Bibliografía” (pp. 109-114), práctica para el lector y más que suficiente para profundizar en un tema tan apasionante y sugerente de la Historia de la filosofía medieval, en particular, y clave, también, para la comprensión del devenir del pensamiento en occidente, en general.

Felicitemos, pues, al autor por su concisión, visión, análisis y presentación, que es ciertamente más sugestiva que erudita. Quizás este es el único inconveniente que podemos mencionar en la obra: el que nos queda con el sabor de la profundización, y nos provoca el deseo de poder dialogar con el autor sobre la conjunción de las aristas que surgen en las interpretaciones presentadas, limar las ideologías, leer filosóficamente los contextos... Ahora bien, la sed de profundización queda justificada por su intención didáctica, pudiendo ser una obra de gran provecho metodológico y didáctico para trabajar con los alumnos, por la encrucijada de propuestas y la riqueza de filosofías implicadas.

Saludamos, a su vez, la apuesta de la editorial *A parte rei*. Revista de Filosofía por no renunciar a poner negro sobre blanco y en el mercado una edición sobria, pero no desmerecida, de una traducción necesaria para los estudios medievales en España. Esperamos que la apuesta medieval de la editorial se abra también a los temas de profundización en conceptos medievales, de modo que reflejen de forma efectiva que se entiende y valora la importancia de la filosofía medieval en el progreso de la historia del pensamiento occidental, más allá de cualquier circunstancia ideológica. No dudamos, tras esta obra, que ello es así.

Juan Gómez Solís
Inst. Teológico de Cáceres

Antonio MALO PÉ, *Introducción a la Psicología*, Pamplona, Eunsa, (Colección de Iniciación Filosófica n. 27), 2007, 166 pp., 23 x18 cm. ISBN: 978-84-313-2478-0.

La colección “Iniciación Filosófica” de la Editorial Eunsa, presenta un nuevo manual dedicado esta vez a la Psicología. El autor es profesor de esta disciplina desde hace varios años en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Università della Santa Croce (Roma). Este libro presenta las características propias de un texto elaborado a lo largo del tiempo y fruto de su experiencia académica. El resultado es un trabajo sintético y riguroso, de estilo sencillo pero sin perder la altura universitaria.

El manual consta de tres partes claramente diferenciadas. La primera está dedicada a una breve introducción de tipo histórico en la que se exponen las principales teorías psicológicas que se han desarrollado a lo largo del siglo XX: el conductismo (Watson y Skinner), la psicología cognitiva (centrada en los estudios sobre la mente y las relaciones entre mente y cerebro), el psicoanálisis (centrada en Freud pero con referencias a la logoterapia de Frankl) y, finalmente, la fenomenología de Husserl.

La segunda parte del libro consta de dos capítulos en los que se aborda el objeto y método de la Psicología. En primer lugar se expone el objeto y ámbito de estudio de esta disciplina: es decir al ser vivo en general, y del psiquismo humano en particular. En

segundo lugar se expone la división de la psicología (general, evolutiva, caracterología y la psicología social) así como el método de la psicología (tanto en su vertiente de la autoobservación como heterobservación) y su relación con la antropología.

La tercera y última parte del libro es con mucho la más extensa y se centra en la estructura de la personalidad. Consta esta parte de tres capítulos, en el primero de los cuales se presenta la noción psicológica de personalidad, para en un segundo momento tratar de los diversos niveles de la personalidad: el nivel inconsciente (descubierto por el psicoanálisis), el nivel afectivo-tendencial, y el nivel racional-volitivo. El tercer capítulo trata de la integración armoniosa de estos niveles de la personalidad que configuran una personalidad madura.

Por la descripción del contenido, apenas apuntada anteriormente, se puede observar la claridad expositiva y didáctica de este libro. No obstante el contenido de estas páginas trasciende el plano de la mera transmisión de contenidos para acceder al plano existencial en donde se atiende más a la maduración personal y al sentido de la propia existencia, que afecta directamente a la propia relación con el Absoluto, es decir, con Dios, el único que es capaz de dar sentido al trabajo, al amor y al sufrimiento humanos.

José Ángel García Cuadrado
Universidad de Navarra

María ZAMBRANO, *Filosofía y Educación. Manuscritos*, ed. de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey, Málaga, Ágora, 2007, 181 pp., 24 x 17 cm. ISBN: 978-84-8160-106-0.

Los profesores Ángel Casado Marcos de León y Juana Sánchez-Gey Venegas han conseguido en la edición del libro que reseñamos realizar un paso más en su propia trayectoria intelectual, cosa que agradecemos el resto de los lectores de esta gran obra. No en vano, los editores aúnan entre ambos, con diversos acentos en uno y otro caso y coincidiendo plenamente en otros, cinco circunstancias que creo se han de tener en cuenta. Vale la pena señalarlos para acometer la lectura del libro que se nos presenta, porque suponen *a priori* un aval y una seguridad que, creo, se ven reflejados en los diversos aspectos de la obra. Efectivamente, los autores son (1) filósofos; (2) grandes conocedores de la filosofía española, cosa reconocida por todos los colegas y circunstancia avalada sobradamente por sus trabajos en este campo de trabajo; (3) han manifestado una familiaridad sobre el pensamiento y la figura de María Zambrano, (4) ambos son compañeros, profesores en la Facultad de Educación de la Universidad Autónoma de Madrid (Ángel Casado fue director de la Escuela Universitaria de Profesorado “Santa María” y Decano de la Facultad de Educación de la UAM), y han investigado sobre temas educativos (traemos a la memoria el magnífico trabajo de A. Casado: *Formación de profesores: la perspectiva filosófica*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1993 o el artículo conjunto de ambos profesores: “Valores y educación: una investigación sobre «perfiles valorativos»”, en *Tendencias pedagógicas*, 4 (1999), 141-155); por último, algo que es muy importante señalar, aunque ya sea evidente en los puntos anteriores: (5) son docentes.

El cúmulo de ítems antes registrados han de servir para un libro que trata sobre eso que dominan los editores de los textos de la insigne filósofa de Vélez-Málaga: Filosofía y Educación. Es un libro que señala la delgada frontera, o mejor la mutua vinculación entre filosofía y pedagogía. No en vano la historia de la filosofía es una historia de la pedagogía, y el logos se hizo filosofía el día que se realizó y se comunicó como *Paideia*. La filosofía ha crecido al albur de la enseñanza, del proceso educativo de su comunicación y ha ayudado, a su vez, a formar la imagen del hombre que se quería transmitir, aquello que habría de permanecer, que había que moldearse y los aspectos que escapan a un moldeamiento nacido de la libertad humana. Es un texto, no una simple selección de textos, de conjunta visión entre lo que es la Filosofía y la Teoría e Historia de la Educación, ahora a la par alejados y hermanados. Hermanados en la denominación de la Facultad y del título, pero separados en los despachos y departamentos. No siempre en la Filosofía se estudia la Pedagogía (yo tuve esa suerte, aún me tocó un plan no actualizado y doy gracias al profesor Jorge Sans Vila de la Universidad Pontificia de Salamanca) y curiosamente la docencia es salida natural del filósofo (en el trabajo, y también en la propia esencia del filósofo). Y tampoco siempre en los departamentos de Teoría e Historia de la Educación se incluye la Filosofía de la Educación. El profesor José Luis Mora iniciaba recientemente la reseña a este mismo libro, que recomiendo, con estas palabras: “La Filosofía de la Educación no se ha consolidado en la Espala de las últimas décadas y la repercusión que esto tiene para la formación de profesores está siendo negativa” (*Revista de Hispanismo Filosófico*, 12 (2007), 207). En esta reseña el autor señala los aspectos de la carencia de comunicación existente en una España prebélica, realizando acertados apuntes desde la historia de la filosofía española. Me centraré yo en señalar aquellos apuntes de filosofía de la educación y teoría de la educación en las que María Zambrano, desde una sólida antropología, epistemología de la belleza y realidad poética nos regala en sus textos.

Nos centramos en la obra. El libro de cuidada presentación y pulcra edición a la par que sencilla, se trata de la exposición de una serie de *Manuscritos de María Zambrano* (pp. 45-177), precedidas de una *Presentación* (pp. 9-12) a cargo del profesor de la Universidad de Málaga, Gregorio Gómez Cambres, especialista en filosofía española, conocido por sus estudios sobre Zubiri y María Zambrano, quien publicó recientemente en la misma editorial que la obra que tratamos, un libro sobre la filósofa: (Coord.): *María Zambrano: historia, poesía y verdad*, 2006. Está bien escrita presentación nos sirve para ubicar la relevancia pedagógica de la obra de la filósofa malagueña. Nos sitúa perfectamente en la raigambre antropología del problema afectado en los textos de María Zambrano y que se expresa en la primera frase con la que, en el fondo nos topamos en el libro: “El hombre es una realidad inacabada” (p. 8). Desde esta afirmación de claro sabor zubiriano, el autor imprime el sello de partida, es decir, cómo María Zambrano reactualiza en su acción pedagógica la máxima humana que ya Escoto –permítaseme realizar un guiño en el año del Séptimo Centenario de su muerte– resaltara como una de las cumbres de la escolástica franciscana y que transformara en realidad fenomenológica H. Bergson: el hombre es *homo viator*. Pero no sólo es que el hombre camina y está en camino, sino que señala Gregorio Gómez que “la persona es guardián de la conducta humana, que se rige desde dentro y no desde fuera... [que] la fuerza de la realidad nos llama con su verdad, exigencia de realidad. Hay que escuchar,

estar atento a la vocación, a la llamada de la realidad”. Sitúa el profesor, con gran conocimiento de la pedagogía de Zambrano (cf. *La aurora de la razón poética. La vocación de maestro*, Málaga, Ágora, 2000), la raíz socrática de toda filosofía y toda pedagogía y conocimientos humanos: el socratismo enriquecido en la experiencia humana volitiva, en la iluminación del conocimiento (el maestro interior), en la búsqueda de la razón, en la vía de la belleza... El filósofo fue definido como el pastor del ser (Heidegger), pero “el maestro es, sobre todo, en bella metáfora que define toda filosofía de la educación, “mediador del ser, maestro del ser” (p. 12); así dice la propia filósofa de Vélez-Málaga: “la mediación ejercida por el maestro tiene una última especificación que se refiere al ser –al ser de lo viviente–” (p. 113).

El *Prólogo* (13-16) corre a cargo de Juan Fernando Ortega Muñoz, también profesor de la Universidad de Málaga y conocido especialista en la figura y pensamiento de Zambrano, en el mismo se aquilatan los valores señalados en la presentación, insistiendo en la dimensión educativa de la filosofía y del ejercicio del magisterio que hace, desde la clave socrática, del ser humano un *unicum* natural-cultural: “La misma palabra «educar» tiene esa etimología de conducir, guiar, ayudar al incompleto a completarse, a alcanzar su realización, su integridad, que sólo se consume si añade las dovelas que hereda de la naturaleza, aquellas que la cultura le suministra para completar el arco” (p. 15).

Lo indicado hasta ahora se desarrolla en la preciosa y precisa *Introducción* (pp. 16-42) realizada por los editores del texto. Sitúan en ella la *filosofía educativa* de la filósofa española. En verdad, da la impresión, en la lectura de sus textos y de estas páginas de la introducción que María Zambrano comprendió de forma admirable en qué consiste la verdad y la búsqueda de la misma: verdad es desvelar lo oculto, es pues siempre comunicación, enseñanza, y a ello se llega por la belleza, la ruptura del concepto por la poesía. Así se señala en la introducción: “Esa vocación filosófica va acompañada siempre en Zambrano de una exigencia –pedagógica– de comunicación: no busca la verdad –el «secreto»– para entregarse a ella en un culto silencioso y cerrado, sino con ánimo de transmitirla, de revelarla a otros en palabras que puedan encaminarles también hacia ella” (p. 18). Desde esta búsqueda María Zambrano anticipa una exigencia que hoy se vuelve urgente y transmite en experiencia filosófica la experiencia docente y educativa, que no es otra que el desarrollo “integral de la persona” (p. 20). Tras la introducción conceptual, los autores apuntan el origen de los manuscritos presentados, que revelan el buen hacer de los editores.

De la mano de sus reflexiones presentamos el bloque central de la obra, es decir los manuscritos en sí: *Manuscritos de María Zambrano* (45-177). Se trata en palabras de Juana Sánchez-Gey y Ángel Casado de una selección de manuscritos que “se han hecho atendiendo sobre todo a la presencia en ellos de cuestiones o temas relacionados directa o indirectamente con la educación y la enseñanza” (p. 22). El primer bloque se trata de los *I. Artículos escritos para las revistas Semana y Escuela (1963-1965)* (pp. 46-98). Los textos siguen un orden cronológico, solo los tres últimos dan un pequeño salto debido a que se vinculan entre sí y el último está echado en diciembre de 1965, son los siguientes: “Las dos preguntas”; “Qué es la adolescencia”; “El rumor”; “Libertad, igualdad, fraternidad”; “La comunicación entre los sentidos”; “Entre el ver y el escuchar”; “La atención”; “La atención”; “Esencia y forma de atención”; “Areté, virtus,

eficacia”; “El ingreso”; “La vida de las aulas”; “El temblor del examen”; “El espejo de las aulas”; “El nacimiento de la amistad”; “La fuerza del ejemplo”; “Disolución y condensación: el sentimiento”; “El final del curso y los viajes”; “La intercomunicación de los sentidos: la delicadeza”; “El enigma de la juventud”; “Nosotros, la gente joven”; “Esta juventud de ahora”; y “El secreto de la juventud”. La mayoría escritos desde el exilio romano entre los años 1963-1965. En esta época destacan ciertos núcleos de interés, temas relevantes señalados en negrita en la presentación de este bloque (pp. 23-28): la educación de la sensibilidad, la adolescencia y la juventud –de aquí de forma colateral la crisis de nuestro tiempo– y la institución escolar. Se muestra un acercamiento fenomenológico de la vida escolar y un estilo lleno de “metáforas sugerentes y evocadoras”.

El segundo bloque de manuscritos tiene un centro temático que ya hemos señalado como eje de pensamiento pedagógico de María Zambrano, nacido de la reflexión y la acción docente y educativa. Se trata de *II. Manuscritos sobre la tarea “mediadora” del maestro (1965)*, compuesto por dos textos muy significativos: “La vocación de maestro” y “La mediación del maestro” (pp. 99-118). La filósofa malagueña nos habla de la profundización vocacional, existencial en cierto modo, de la acción educativa. La educación es un proceso “mediador” facilitado por el docente para el servicio de la persona que va desenvolviéndose en la vida, subrayando la base antropológica señalada por los editores al señalar que Zambrano concibe la “educación como proceso de desarrollo y maduración personal, en el que el alumno no es agente pasivo” (p. 32).

El tercer y último bloque de manuscritos –*III. Sobre educación y enseñanza (1949-1977)*–, abarca las páginas 119-177, y está compuesto de catorce textos, a saber: “Sobre la enseñanza de la filosofía”; “De la necesidad y de la esperanza”; “Los caminos del pensamiento”; “Una parábola árabe”; “Los dos polos del silencio”; “La actitud ante la realidad”; “Filosofía y educación: la realidad”; “Las siete edades de la vida humana”; “La infancia. El nacimiento y hilo conductor”; “La adolescencia”; “Las dos juventudes”; “El gran proceso de la madurez”; “El aula”; y “El Guía”. La selección es un conjunto de textos orientados desde la filosofía, como lugar de encuentro con la vida, que los editores en la magnífica introducción tematizan en torno a cuatro ejes centrales: “la filosofía como reflexión integradora del acto educativo”, “la filosofía es una reflexión sobre la realidad y la educación se basa en la comprensión del principio de lo real”, “la educación como formación personal” y “De lo más general hemos de ir a lo más concreto, entendiendo que hay que reflexionar también sobre la fundamentación del quehacer educativo o sobre qué hemos de saber”.

En fin, nos encontramos con una reflexión de gran calado que nos muestra que la urgencia de la educación es un universal. Educar siempre es urgente, porque el hombre es un ser dinámico que se reconstruye en su humanidad. La actitud filosófica y pedagógica coinciden, los métodos se enriquecen, una (la pedagogía) es ocasión de la otra (la filosofía), y la otra (la filosofía) ayuda a centrar la humanidad compartida en la una (la pedagogía). María Zambrano nos muestra la esencialidad de toda teoría educativa: el maestro, guía en vocación y mediación pedagógica, que hace que su acción docente y educativa sea la de mediar en el autoconocimiento, pues: “lo originario de la situación humana es encontrarse nacido en la vida y siendo; siendo ya y yendo hacia el ser. Y

como su ser es ser-nacido, yendo pues hacia un inacabable nacimiento” (“La infancia. El nacimiento y el hilo conductor”, p. 160).

Felicitemos de nuevo a la Editorial Ágora por hacer posible el reconocimiento de la filósofa María Zambrano más allá de por lo que representa, de cualquier circunstancia de personaje, por lo que es y expresa en su pensamiento, y en este libro en su actividad generosa de maestra. Gracias a los autores por el rigor metodológico, filosófico y pedagógico en la selección, y los cuidados comentarios. Pero el mayor agradecimiento es para María Zambrano que nos ayuda a los docentes a fundar nuestra acción y a las personas a fundar nuestra vida.

Redacción Cauriensia
Inst. Teológico de Cáceres

TEOLOGÍA

Alberto BARRIOS MONEO, *La caridad hecha mujer. Isabel de Larrañaga Ramírez Fundadora de las Hermanas de la Caridad del Sagrado Corazón de Jesús. Historia Documentada*, Madrid, Hermanas de la Caridad del Sagrado Corazón de Jesús, 2007. XXIX + 1.658 pp., 25 x 17 cm. ISBN: 978-84-611-5711-2.

El libro que reseñamos no se trata simplemente de una mera presentación sobre una figura de la Iglesia. Tampoco es un trabajo de carácter histórico. Se trata de una de esas biografías de Fundadores de Institutos Religiosos que traspasa la exposición de un personaje y que dan profundidad histórica al protagonista, proporcionan rasgos antropológicos que superan el análisis particular para convertirse en propuesta de universalidad, dejan traslucir una gran espiritualidad como donación a la Iglesia universal, suponen una gran teología de fondo y traspasa las fronteras individuales al hacerse forma de vida y fruto en una familia. Hablamos de una figura de la Iglesia que deja mostrar el rostro de Cristo Maestro de vida interior, ejemplo de educación. La vida y la obra de Madre Isabel, así lo muestra el libro como reflejo de una acción que aún sigue muy viva, es una señal profunda de humanidad, el rostro de Cristo Maestro, camino, verdad y vida, que es Amor. Repetimos, el libro que presentamos no es sólo una biografía o una hagiografía, sino que muestras las raíces profundas, humanas, históricas, espirituales, religiosas, pedagógicas, antropológicas de una obra a partir de la historia de su Fundadora.

Al tratarse de un estudio “histórico y documentado” podríamos pensar que los datos históricos podrían enfriar el relato, pero la verdad es que las propias fuentes utilizadas son tremendamente íntimas y personales y reflejan la fuerte personalidad y la apertura del corazón enamorado de la Fundadora, toda vez que el Archivo General de la Curia General del Instituto de la Madre Isabel desaparece pasto de las llamas el 20 de julio de 1936, como consecuencia de un incendio provocado en aquellos convulsos años de persecución religiosa. El Archivo se encontraba en el Colegio de Santa Susana en Madrid, el Colegio fue asaltado, tiroteado y saqueado, y lo que es peor fueron ase-

sinadas las hermanas Rita Dolores Pujalte y Francisca Aldea Araujo. Tristeza que se torno en la alegría del Resucitado que vence a la muerte en la beatificación de ambas Hijas de la Caridad del Sagrado Corazón el 10 de mayo de 1998, por el Papa Juan Pablo II. Sobre la cuestión de las fuentes y el aparato documental nos habla el autor precisamente en la *Introducción* (pp. 3-42), que aparece al principio de la obra tras el apartado dedicado a *Archivos, bibliotecas, bibliografía* (pp. XIII-XXIX).

El autor de la obra no es un novato en estas lides. Se trata del sacerdote claretiano Alberto Barrios Moreno cmf, autor de 43 libros, la mayoría de ellos dedicados a la historia y el carisma de Fundadores de Institutos Religiosos. San Antonio María Claret, santa Teresa de Lisieux (santa Teresita), santa Micaela del Santísimo Sacramento, Alberto Capellán Zuazo, Francisco de Asís Méndez, M. María Dolores Segarra, M. Teresa Toda y Teresa Guasch, M. Cesarita Ruíz de Esparza y Dávalos, el P. Marcos Castañer y Seda (y su hermana Gertrudis), el P. franciscano Francisco Malo y Malo, M. Paula Gil Cano, el carisma de las Misioneras Catequistas de San José, fundadas por M. Noelia Abigail Loza Cuenca y María Magdalena Solís Esquivel, la Orden de las Comendadoras de Santiago, M. Asunción Soler Gimeno, el P. Alberto Custó Mir y el carisma de la Misioneras Hijas de la Purísima Virgen María que fundó el jesuita junto a la Vble. M. Julia Navarrete y Guerrero y M. Virginia Rincón Gallardo, López, y la M. Clarita Quirós, preceden a esta biografía tal como puede verse en las solapas de la posterior edición abreviada donde se presentan una relación de sus obras (*Caridad de Madre. Isabel Larrañaga Ramírez, Fundadora de las Hermanas de la Caridad del Sagrado Corazón de Jesús. Síntesis histórica de su vida, misión y espíritu*, Madrid, Hermanas de la Caridad del Sagrado Corazón de Jesús, 2007, 551 pp., 21 x 14 cm. ISBN: 978-84-611-8225-1). En fin, un elenco que hemos querido reflejar para hacer ver la gloriosa historia de la Iglesia (a la que con frecuencia se le presenta en una falseada historia oscura), muchas veces anónima en sus nombres y figuras a la sombra de la fecundidad de su obra y que refleja que el Evangelio está vivo, que no es historia de poder sino de donación, amor y entrega, muchas veces martirial.

La *presentación* (pp. IX-X) del Excmo. Sr. Don Alejandro Goic Karmelic, Obispo de Rancagua y Presidente de la Conferencia Episcopal de Chile, nos señala con extrema agudeza algunos de los rasgos distintivos de la fundadora de las Hermanas de la Caridad del Sagrado Corazón de Jesús, la Venerable Madre Isabel de Larrañaga y Ramírez y del significado de la obra que estamos presentando. 1) Se trata de una mujer –M. Isabel– que ha tocado lo más íntimo de Dios, es decir, escribe: “una mujer consagrada [que] ha sido capaz de mirar a la caridad, a Dios, y que se ha esforzado en conectar con Ella y hacerla realidad” (p. IX). Ha sabido hacer experiencia íntima y fruto visible el Corazón de Jesús, llenando de contenido humano –a través del servicio a los pobres en la educación– y religioso –por medio del encuentro espiritual y con los más desfavorecidos con Dios–. El Corazón de Jesús no podrá ser ya nunca, si es que alguna vez lo fue, una mera espiritualidad nacida especialmente de santa Margarita María de Alacoque, es la confirmación de la obra de Dios que inició la santa borgoñesa, experiencia de vida bendecida por el Magisterio y la devoción popular. 2) Nos encontramos ante una mujer pionera en algo que debería profundizarse sobre todo en los tiempos actuales: su vida personal, histórica, pastoral y evangélica se realiza en el encuentro constante entre las culturas. En una época de recelo ante la situación colonial que vive España y bajo la

sombra de la crisis de 1898, M. Isabel sabe poner el acento en lo que ha de suponer el encuentro intercultural: la interculturalidad nace de la entrega al hermano. 3) Se trata, además, del resultado de una búsqueda de las raíces históricas de una identidad religiosa definida en la Institución pero que así recupera aquel rostro humano y la visión de la mano de Dios en el hombro de M. Isabel, que las circunstancias históricas no han dejado disfrutar a las que han continuado su obra.

El cuerpo del voluminoso libro se divide en diez partes, seguidas de un *Epílogo: Traslado de los restos de la Madre Isabel a España, 18 de junio 1961. El proceso de canonización coronado felizmente con el Decreto de la Heroicidad de las Virtudes, Roma, 26 marzo 1999* (pp. 1543-1565) y dos *Apéndices: I. Análisis grafológico. Informe sobre la escritura de la Venerable Madre Isabel de Larrañaga* (pp. 1569-1575), por Amparo Botella de Figueroa, un trabajo prescindible, y una útil *II. Cronología de la vida de la Venerable Madre Isabel de Larrañaga y Ramírez* (pp. 1577-1603).

Vamos a hacer una breve presentación de las partes y los capítulos en ellas contenidas que nos dará una idea aproximada de lo que aquí se nos cuenta.

La *Parte Primera* (pp. 43-216), se centra en el contexto cercano de Isabel de Larrañaga, su niñez y sus primeros pasos por la vida. El cap. I, titulado *La Familia 1800-1838. En España, Perú, Chile, España, Filipinas* (pp. 45-95), es un extraordinario recorrido de la mano de la familia de la Fundadora y de la situación de la España de la época a partir del concreto contexto familia, una narración con tintes de novela histórica, esa intrahistoria que señala desde una visión “micro” la historia de una época. Esta mirada se deja notar, afortunadamente creo a nivel narrativo, en toda la obra. Nos muestra los continuos viajes de la familia debido a las circunstancias personales, el trabajo y el hecho de que el matrimonio sea entre un militar español guipuzcoano, D. Andrés, y una limeña llamada Isabel Ramírez, a la postre madre de la protagonista de esta obra. Los primeros años del fruto del matrimonio, la entonces infanta Isabel de Larrañaga y Ramírez, nacida el 19 de noviembre de 1836 en Manila, transcurren desde 1839 en Madrid tras el fallecimiento de su padre en 1838. En una Madrid convulsa recibirá una sólida educación intelectual, artística y sobre todo humana y espiritual. Cincelándose en el mármol de una profunda humanidad los valores que en su día adornarán su propuesta evangélica. De este tema, amén de otras circunstancias personales de relevancia, como la vida de su hermano, se nos habla en el cap. II (pp. 97-127): *Niñez y primera juventud de Isabelita en Madrid, 1839-1855*. Le siguen *Siete años en Lima, 1855-1862*, cap. 3, y allí sus primeras experiencias caritativas y espirituales con un grado de madurez: trabajo en hospitales, ejercicios espirituales..., y su experiencia docente y educativa. Le empieza a rondar por la cabeza consagrarse a Cristo. Su vuelta a Madrid (cap. IV, *De Lima a la Habana y a Madrid, agosto 1862-agosto 1863*, pp. 165-189), y su *Larga estancia en Roma, enero-junio 1867* (cap. V, pp. 191-219) son etapas que a la postre resultarán claves para la maduración del ideal de la vida religiosa: Dios le está convocando, ahora le toca a Isabel responder.

Es la *Parte Segunda* (pp. 215-368) la constatación de la llamada y la difícil apuesta positiva y afirmativa a la delicada convocación del Señor que siempre es resurrección tras la cruz. En *La precongregación* —que es el título de esta parte— se nos cuenta cómo el murmullo de Dios se va concretando a través de diversos vehículos. Surge *La amistad de Isabelita con santa Vicenta María López y Vicuña, 1867-1868* (cap. VI, pp.

219-286). La hermosa historia de cómo Dios convoca a los suyos a la misma mesa, y se hace carne en los hermanos. Como si se tratara de la confirmación del refranero popular que dice aquello de que “Dios los cría y ellos se juntan”, las dos santas y fundadoras animan su vida y maduran el modo en el que Dios les llama a seguir el Evangelio, tan rico en matices, en una humanidad con tantos lienzos donde hacer realidad el rostro de Dios. Todo se va preparando para dar el gran salto. No son fáciles los *Primeros e indecisos pasos de la Fundación, 1870-1876* (cap. VIII –pp. 311-335) cuando se crean los primeros ladrillos de la Congregación –construcción de la Casa de Ejercicios de Cienpозuelos en Madrid, los apoyos espirituales y efectivos de personas concretas como el redentorista P. Luis Azevedo–, destacando, por la importancia en su convicción institucional el viaje que en 1976 realiza a Roma aprovechando una peregrinación teresiana organizada por el beato Enrique de Osó. Viaje al que se le dedica en el libro el cap. IX: *Peregrina a Roma, Pío IX bendice a Isabelita y a su congregación naciente y mamá cree en la calumnia contra su hija después se arrepiente* (pp. 337-368). Ya está preparado el camino para la fundación de la Congregación el 2 de febrero de 1877. Comienza así una historia de amor, que eso es caridad y eso nos muestra el Corazón de Jesús.

A partir de aquí el libro se centra en su caminar hacia la fundación y el establecimiento de la Congregación que hace posible la realización del carisma que Dios le confió. No podemos ir paso a paso en una reseña, mostramos así someramente los diferentes capítulos en sus partes, que dejan entrever su obra y espiritualidad: *Parte Tercera: La Congregación* (pp. 369-486), es decir el establecimiento de la misma (*El primer año de la Congregación, 1877*, cap. X, pp. 371-402) como Pía Institución bajo el nombre de “Señoras Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús”; sus dos primeros años (cap. XI, pp. 403-424) y la aprobación jurídica diocesana el 7 de noviembre de 1883 y civil el 21 de marzo de 1885 (cap. XII, pp. 423-456). Con todo en marcha, que no realizado aún, desaparece su madre: cap. XIII, *El ocaso de mamá. 1880-1884*, pp. 547-486.

La obra se define. Se crean *Los colegios* (pp. 487-706) que es el objeto de la *Parte Cuarta* de este voluminoso volumen. Se narran a través de seis capítulos la creación y fundación de los colegios de la Congregación, quizás el fruto más visible y el que compendia toda la inspiración de la Fundadora. El Colegio no es tanto el lugar de la instrucción, como el de la verdadera educación humana y espiritual, en fin, es la ocasión para construir personas, eso que hoy denominamos en términos pedagógicos la formación integral de la persona. M. Isabel dio además respuesta –no fue la única ciertamente– a una realidad de analfabetismo y falta de instrucción real que coartaba la realización humana y ciudadana, consciente que nuestra filiación divina fundamenta nuestra fraternidad social y la igualdad jurídica y política. Acceder a la educación es básico para la construcción de un mundo de igualdad plena de derechos y oportunidades, de ejercicio pleno de libertad. La apuesta educativa es una labor que siempre ha sido reconocida por los padres y la sociedad civil, y muchas veces llamada por ciertos gobiernos. Se trata de los colegios de Leganés, Griñón y Torrijos en el período que va de 1880 a 1883 (cap. XIV, pp. 491-540); seguidamente los colegios de Madrid. El primero en el Barrio de Argüelles, calle del Rey Francisco, n. 17 (cap. XV, pp. 542-577) – trasladado a la calle del Tudor, n. 34 (cap. XVI, pp. 579-673) y que se dedica desde 1969 a ser Residencia de jóvenes estudiantes– le sigue el Colegio de Santa Susana en el Barrio de las Ventas

(cap. XVII, pp. 615-644), tras muchas vicisitudes recuperado en el curso 1990-1991; y, saltándonos el orden cronológico, el Colegio de Villaverde Alto (cap. XIX, pp. 675-706), donde en la actualidad un millar de alumnos reverdecen y renuevan las intenciones pedagógicas y espirituales en una labor –no solo docente- realizada desde que se tomara posesión de la finca el 17 de mayo de 1895. En Toledo ha sido santo y seña de la apuesta por contextos desfavorecidos el Colegio de Fuensalida (cap. XVIII, pp. 645-674) educando jóvenes generaciones y promocionando la zona rural desde el 6 de junio de 1890. Un impulso de la fundadora, una clarividente forma de pensar las necesidades de España y la apuesta por los más humildes, que tuvieron su fruto en nuestra diócesis, zona que ha disfrutado con el privilegio de contar con tres Centros Educativos, dos en zonas rurales y uno en la ciudad que señalaremos más tarde.

Toda vida de santidad conlleva una prueba martirial y el abrazarse a la cruz de Cristo para así abrir el corazón a la caridad del Señor resucitado. La cruz se manifiesta a través de *Grandes pruebas (Parte Quinta, pp. 707-824)*. Ataques por parte de algunos religiosos, como el P. agustino Salvador Font y Massaguer en 1890 (cap. XX, pp. 709-746). Aún más inquietante para M. Isabel de Larrañaga es la dificultad de la aprobación de las constituciones por parte del papa León XIII que es el objeto del cap. XXI (pp. 747-778); y, por último, se narra en el cap. XXII, el *Triste final del Colegio de Torrijos Verano 1897* (pp. 777-824).

Las partes que siguen tienen un cierto tono hagiográfico, normal en este tipo de obras. La *Parte sexta* trata de las *Heroicidades y muerte de la Madre Isabel en Cuba* (pp. 825-1038). Una estancia definitiva en la isla caribeña donde funda Pinar del Río (cap. XXIII, 827-858) en una época muy difícil en la que muestra el rostro de Cristo (cap. XXIV: *Ángel de paz aún con los insurrectos*, pp. 859-900), teniendo en cuenta que su muerte acaece el 17 de enero de 1899 y que en el año del desastre fundó en La Habana el Colegio “Sagrado Corazón de Jesús”. Estos hechos y otros se narran en los capítulos XXV (*Maestra de espiritualidad y formadora de las niñas cubanas*, pp. 901-924), XVI (*De nuevo en Cuba urgida por la caridad, noviembre 1897 – diciembre 1898*, pp. 925-970), XVII (*Los últimos días de la Madre Isabel en La Habana, 1-16 1899*, pp. 971-992) y XVIII (*La muerte de la M. Isabel y sus causas, 17 de enero 1899, su sepelio y su primer traslado al Panteón de la Congregación, 25 de enero 1904*, pp. 993-1038).

La *Partes Séptima y Octava* profundizan su figura cristiana como *Discípula de Jesús* (pp. 1039-1110) en sus virtudes de pureza (cap. XXIX, pp. 1041-1059) pobreza (cap. XXX, pp. 1061-1082), humildad, obediencia, penitencia... (cap. XXXI, pp. 1082-1059). Virtudes asentadas en una gran vivencia y experiencia espiritual (*Parte Octava – Espiritualidad de Madre Isabel*, pp. 1111-1255). En esta interesante parte se aprecia la fuente eucarística de su quehacer interior y exterior, espiritual y cuidado pastoral. Del Amor nace el amor (cap. XXXII, pp. 1113-1145); la emoción que le embargaba a los hombres y la Iglesia de la mano de la Virgen María (cap. XXXIII, pp. 1147-1162); la oración constante y la presencia de Dios continuada en su vida (cap. XXXIV, pp. 1193-1223) que se manifestaba en sus devociones (cap. XXXV, pp. 1225-1255), entre las que destacan el “Corazón de Jesús” (junto al viacrucis, San José, el Ángel de la Guarda, la Stma. Trinidad y el Espíritu Santo).

M. Isabel refleja toda su actividad interior, sus virtudes humanas y graciosamente adornadas por Dios, su intensa espiritualidad y devoción, su acción vital, y la profundidad de su amor, como reflejo del amor de Dios, del Corazón atravesado de Dios, en la Caridad. Este es el tema de la *Parte Novena: Auténtica hermana de la caridad* (pp. 1257-1373). El autor nos presenta una parte clave para la comprensión, no sólo de la figura de la Fundadora sino para la mirada penetrante en la entraña de la vida que realizan día a día las Hermanas de la Caridad del Sagrado Corazón de Jesús. Caridad que manifestó con sus Hermanas por medio de la delicadez, la corrección fraterna y la comprensión ante la dificultad, pues amando lo cercano, se ama lo más alejado (cap. XXXVI, pp. 1259-1290). Cuando se tiene la experiencia de la caridad de Dios y se vive esa caridad con los tuyos, en el ambiente de familia, se extiende la familia a los que más cerca de uno están en sus cuidados. Las alumnas fueron, así, testigos privilegiados de su caridad (cap. XXXVII, pp. 1291-1322), aunque no exclusivos. Todos los que le rodeaban (pobres, enfermos, obreros, bienhechores, enemigos...) gozaban de esa caridad (cap. XXXVIII, pp. 1323-1344). En fin, la caridad configura la forma de vida de M. Isabel y de su Congregación constituyéndose en el *Carisma espiritual y apostólico propio* (cap. XXXIX, pp. 1344-1377).

La última parte recapitula *La personalidad de la Madre Isabel* (pp. 1375-1539). Sus facetas humana (cap. XL, pp. 1377-1411) y religiosa [como *Superiora General* (cap. XLI, pp. 1413-1454) y formadora (cap. XLII, pp. 1455-1493)]. Termina esta parte con un interesante capítulo que se encuentra desubicado. El cap. XLIII titulado *Presentación de todas las Constituciones de la Congregación, 1879-1984* (pp. 1495-1539) resulta muy apropiado, pues en ellas se observa, sin duda, la mano de Dios tendida a M. Isabel y la Congregación. Ciertamente es que necesitaría una parte especial para un solo capítulo y podría romper la estructura, pero no se termina de ver su anclaje en la parte dedicada a la personalidad. No es algo de máxima importancia sino un breve apunte. En todo caso nos encontramos ante un interesante estudio en un libro de estas características, que incluso merecería algún trabajo postrero y en el que se puede ver como el espíritu de Dios ha hablado a las Hermanas de la Caridad del Sagrado Corazón de Jesús, aquilatando lo original de la llamada de Dios a M. Isabel y aquello que ha sido el enriquecimiento de la propia labor de la Congregación.

En conclusión, nos encontramos con un voluminoso trabajo, creemos que en este caso justificado. De hecho, con la intención de realizar una breve presentación en esta reseña nos hemos ido a una extensión de gran formato. Merece la pena el contenido por su intención y por ser una obra que aspira a ser puntal en la historia de la Congregación de las Hermanas de la Caridad del Sagrado Corazón de Jesús, pero sobre todo, por el ejemplo universal del testigo del Amor de Dios que representa M. Isabel de Larrañaga. El libro representa un trabajo de gran valor por la comentada dificultad documental y ajustada a su intención histórica. Son de agradecer las imágenes (fotos de documentos, colegios, ubicaciones...) que acompañan la obra, de amena lectura y un cierto tono hagiográfico y narrativo –lógico en esta clase de obras– que pueden hacer dudar de su carácter científico de la obra. Las palabras de alabanza al autor de Mons. Alejandro Goic en la *Presentación* de la obra son ajustadas. Ciertamente, no ha tenido que ser una labor fácil redactar este estudio y a la labor documental hay que añadir la faceta literaria, pues es un libro que está bien escrito. Dice literariamente el obispo de Rancá-

gua: “Una [vez] más ha perfumado tantas páginas con las características de sus obras: el afán por la verdad, la simpatía por el héroe estudiado, sus perspicacia psicológica propia, el estudio detallado y profundo de los grandes problemas y, particularmente, la documentación impecable que preside toda la Obra” (p. X).

Esta reseña –aunque sea larga– es obligada en una revista de la diócesis de Coria-Cáceres y ocasión para dejar entrever una obra muy querida, y a la que la diócesis y la provincia están muy agradecidas, pues no en vano la presencia de esta Congregación es muy significativa. De los doce centros de enseñanza que existen repartidos por la geografía española – La Coruña, Madrid, Fuensalida en Toledo, Burgos, Barcelona– tres se ubican en nuestra diócesis: Colegio Nuestra Señora de los Remedios en Valencia de Alcántara, el Colegio Nuestra Señora de los Dolores en Arroyo de la luz y Colegio Sagrado Corazón de Jesús ubicado en la ciudad de Cáceres. El callado trabajo de las Hermanas, de la familia corazonista ha sido y sigue siendo, sin duda, una ocasión de promoción humana y espiritual de primera magnitud y ocasión privilegiada para ver las manos de Dios que trabajan afanosamente en las manos de las Hijas de M. Isabel.

El libro refleja la intención expansiva y universal en caridad de la obra. Quisiera hacer más, para terminar, las palabras de M. Isabel de Larrañaga Ramírez que muestran el fruto rico de la Congregación y a la que este libro sirve: “Nuestro Instituto es para espaciarse por todas partes para enseñar la doctrina cristiana que buena falta hace en todos los pueblos” (p. 1398).

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

BENEDICTO XVI, *Deus caritas est. Carta encíclica*, Madrid, Edice, 2006, 80 pp., 21 x 15 cm. ISBN: 978-84-7141-594-3.

De esta Encíclica de Benedicto XVI, programática de su Pontificado, podemos resaltar como uno de sus fines el ofrecer a los cristianos y a los hombres de buena voluntad lo que siempre anuncia el Evangelio y subraya la Doctrina Social de la Iglesia, vivir la caridad, pues como decía San Pablo, “sin caridad no soy nada” y San Juan de la Cruz nos recuerda “A la tarde, nos examinarán en el Amor”.

Si el fin de la Encíclica es vivir la caridad que engloba, en el pensamiento del Papa, la lucha por la justicia y el progreso que es el nuevo nombre de la Paz (Pablo VI, *Populorum Progressio*) y la solidaridad tan presente en el pensamiento social de todas las encíclicas de Juan Pablo II. La clave interpretativa para “construir la civilización del Amor” (Pablo VI), es el pensamiento que recorre toda la encíclica “Dios es Amor”. Es el Dios que ama con sentimientos humanos, que tiene corazón.

No hay duda de que vivir la caridad es un subrayado de los últimos Papas, con un contenido profundo del Evangelio y como lo demuestra este Papa, capaz de sintonizar con las expectativas y deseos del corazón humano.

Si el fin de la Encíclica es una mirada a lo social (vivir la caridad) que está tan enraizado en el Evangelio y en la Doctrina Social de la Iglesia porque forma parte de sus entrañas esenciales (Mt, 25), el pensamiento teológico que resume la Encíclica

es la Teología del Corazón de Jesús. El Cardenal Ratzinger participó en Toulouse, en un ciclo de conferencias al cumplirse el 50 Aniversario de “*Haurietis Aguas*” de Pío XII. Invito a leer esta preciosa conferencia que más tarde Benedicto XVI diría que le había marcado mucho su vida, porque sintetizó muchas de las intuiciones teológicas, espirituales y pastorales que iba descubriendo, como muy necesarias para la vida de la Iglesia. El Papa, viene a decir que la mirada al Dios Amor (1Jn; 4,8), se hace realidad visible en Cristo, el Verbo Encarnado. Hace explícitas algunas citas al “Corazón de Jesús” y todo el fondo teológico de la Encíclica es una llamada a descubrir que Dios nos ama en Jesús con corazón humano. Este es el mensaje central que recorre toda la Revelación que ha hecho Dios al hombre y, por otra parte, sintoniza más que nunca con lo que la persona de hoy busca en su vida. Ante la acusación de que el Amor de Dios no es “real” sino que es un “amor espiritualista”, el Papa va a desarrollar que el Amor de Dios es Verdadero Amor, es un amor de “eros”, de “ágape”, de “fillus”, de Amistad. Es un Amor que es capaz de hacer vibrar y que transforma el corazón humano. La tesis total de su encíclica es que el Amor de Dios es, verdaderamente, un amor que necesita la humanidad

Por tanto, yo creo que la teología que subyace en “*Deus Caritas est*”, es la del Corazón de Cristo que es la expresión humana de Dios Amor. En el Verbo Encarnado se demuestra la “pasión” de Dios por el hombre, porque Dios ama con corazón humano. El Amor de Dios es un amor “hecho carne” porque es un amor que nos lleva a vivir en las entrañas de la Trinidad y que nos conduce a entregar la vida por Amor. No se puede ser cristiano sin vivir la caridad. Los sufrientes, como ha dicho el Catecismo de la Iglesia Católica, deben ser los preferidos de Cristo que es el “Dios Amor” hecho carne. Benedicto XVI dice que el Amor de Dioses verdadero amor que nos lleva a vivir la caridad con todos los que sufren.

El fin del Evangelio es vivir la caridad como expresión de Dios Amor y la teología espiritual del Corazón de Cristo es la mejor síntesis para expresarlo. Para mí, esto es la clave que recorre toda la encíclica de Benedicto XV, “Dios Amor” nos lleva a vivir la caridad con el hermano y el resumen es vivir construyendo la “civilización del amor” que tiene su mejor resumen en el Corazón de Cristo

Mons. Francisco Cerro Chaves
Obispo de Coria-Cáceres

Pedro FERNÁNDEZ, *La justicia en los contratos. Comentarios a Suma Teológica, II-II, q.77-q.78*, introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes de Teodoro López y M^a Idoya Zorroza, Pamplona, Eunsa (Colección de pensamiento medieval y renacentista, nº 80), 2007, 260 pp., 24 x 17 cm. ISBN: 978-84-313-2484-8.

El libro que presentamos es la edición del texto de los *Comentarios a la Suma Teológica, II-II, q.77 y q.78*, cuyo original es el manuscrito conocido como *Códice otobonano 1039*, conservado en la Biblioteca Vaticana. Noticia de este Códice, del autor del manuscrito, el dominico Pedro Fernández (1527-1580), y de los aspectos fun-

damentales de su contenido los hallamos en una muy buena presentación, escrita por los responsables de la edición del texto: Teodoro López y M^a Idoya Zorroza. Teodoro López es Profesor Ordinario de Teología Moral y ha dedicado parte de sus esfuerzos investigadores en la relación entre ética y economía en manuscritos pertenecientes a los teólogos de la Escuela de Salamanca. Por su parte, M^a Idoya Zorroza es Técnico de Investigación en Filosofía de la Universidad de Navarra, en especial del Proyecto Pensamiento Clásico Español que sustenta este trabajo, y ejerce la Secretaría del Consejo Editorial de la Colección en la que se inscribe esta edición del manuscrito de Pedro Fernández O.P. Por lo tanto, en lo que respecta a la competencia dos miembros de la investigación, parece bien asegurada.

En la *Introducción* (pp. 9-59) que inaugura el libro y precede el texto, se van desgarrando aquellos aspectos fundamentales para gustar de la lectura de la edición del manuscrito. En ella podemos adentrarnos en el semblante biográfico e intelectual del dominico, sus datos biográficos, la relevancia de su impronta intelectual –que no traducida en la enseñanza universitaria de Salamanca, siendo “Maestro de Teología”, sin embargo, se recompensa en su labor como teólogo en el Concilio de Trento, en el que representó las tesis de la Universidad salmantina–, que le lleva a ser uno de los impulsor de las reformas tridentinas. Un episodio que merece en la introducción un epígrafe especial, por el número de testimonios y por la labor ejercida, es la relación existente entre Pedro Fernández y el Carmelo Reformado de Santa Teresa y que se inscribe dentro de la tarea y responsabilidad encomendada por Pío V, en 1570, al dominico: ser Comisario Apostólico y Visitador de la Orden Carmelitana en España, justo en el momento el que el Carmelo regular y el Carmelo reformado agudizan sus disputas. La empatía que experimenta con santa Teresa de Jesús y su influencia merece una lectura atenta y constituyen uno de los grandes hitos de su vida personal y religiosa.

Tras las noticias de su vida, en buena lógica se muestra su obra que se puede dividir en dos bloques: “por un lado, la constancia de su presencia en Trento en su exposición sobre el matrimonio, exposición que fue preparada y revisada posteriormente para el proyecto de un *Catechismo*. Por otro lado, quedan el grupo de manuscritos de su período docente que se conservan en la Biblioteca Vaticana” (p. 32). Sobre los manuscritos siguen los autores de la introducción, según ellos mismos confiesan, la descripción que realiza Friedrich Ehrle, a saber, el *Códice Ottobiano 1040*, el *Códice Ottobiano 1050*, y el *Códice Ottobiano 1039*. Este último, recordamos, es el manuscrito que se trabaja en el libro y los autores del estudio lo describen en detalle en esta introducción.

Se termina con unas consideraciones respecto a la temática del manuscrito editado. Un resumen de la temática –*Síntesis doctrinal*– que se desgana en el análisis más detallado de la cuestión sobre el precio justo y de la usura. Las consideraciones se entablan desde la órbita del pensamiento de Santo Tomás y en dialéctica con las consideraciones franciscanas más tendentes a separar, incluso en sus versiones más agustinitas, los dos poderes de la Ciudad de Dios de san Agustín como medio privilegiado de atender al remedio del pecado de la concupiscencia y atendiendo a su vez, en la esfera escotista, a la libertad del individuo que fundamenta la soberanía popular y reforzando la legitimidad de la autoridad política en el consenso ciudadano como expresión de dicha soberanía. Tomistas y franciscanos coincidían, sin duda, en poner a la economía al servicio

del hombre, pero diferían de la influencia de la ley natural en el hombre en virtud de su diferente modo de entender la estructura antropológica, constituyendo, a su vez, como asegura con acierto Orlando Todisco, “un epílogo de la relación entre filosofía y teología” (“Ética y economía”, en *Manual de Filosofía franciscana*, Madrid, 2004, p. 309). Cuestión que se reedita en el tiempo y continúa en el mundo moderno en el que vive Pedro Fernández y se desenvuelve la Escuela de Salamanca, época donde se está construyendo la Europa moderna y en la que influyen decisivamente la cosmovisión fundamentada y creativa que surge desde los análisis tomistas y el impulso franciscano.

El texto se inscribe en un tiempo apasionante a nivel teológico, filosófico, jurídico, social, en fin en una época crucial de la historia política y cultural europea. Cuando autores posteriores y centrales de la Europa actual empiecen a fraguar sus estudios, como el caso del político y jurista holandés Hugo Grocio, a su mente, en su biblioteca, en las cátedras... se tendrán presente la admirable altura intelectual y enriquecedoras disputas, de finas, sutiles y necesarias disquisiciones habidas en torno a lo que llamamos Escuela de Salamanca. No sólo influirán en la temática y su desarrollo, sino en una metodología rigurosa de pensamiento. Influencia que se extiende de forma muy especial a la economía, tal y como se va reconociendo dentro de la propia historia de la economía y también de la filosofía. Como señalara desde el terreno de la investigación económica J. A. Schumpeter: “En los sistemas de los escolásticos tardíos la economía conquistó definitivamente, si no sus existencia autónoma, sí al menos una existencia bien determinada; estos son los «fundadores» de la economía científica. Aun más, las bases que pusieron para un cuerpo útil y bien integrado de instrumentos y proposiciones del análisis fueron más sólidas que gran parte del trabajo posterior” (*History of Economic Analysis*, London, 1967, p. 97). Y en este contexto la obra que presentamos aparece con gran valor, y muestra en su esplendor la trascendencia que ha tenido la filosofía escolástica española en el desarrollo de la aventura humana.

De este modo, nos topamos en la obra con el texto, en edición bilingüe, del salmantino Pedro Fernández, *La justicia en los contratos. Comentarios a Suma Teológica, II-II, q77-q78* (pp. 61- 245) para tratar sobre la compraventa y la usura, respectivamente. En la *Cuestión 77. Sobre la compraventa* (pp. 62-105) (*Questión* en el índice) se despliegan cuatro Artículos, a saber: Artículo 1. Si alguien puede vender una cosa en más de lo que vale; Artículo 2. Si la venta es ilícita por causa de un defecto de la cosa; Artículo 3. Si el vendedor está obligado a manifestar el defecto de la cosa vendida; Artículo 4. Si es lícito comerciar. Por su parte, también en cuatro artículos se desarrolla la *Cuestión 78. Sobre la usura* (pp. 106-245): Artículo 1. Si recibir dinero por una cosa prestada es injusto; Artículo 2. Si está permitido exigir algunas ventajas a cambio del dinero prestado; Artículo 3. Si alguien que se hubiera beneficiado de un dinero usurario, está obligado a devolverlo; Artículo 4. Si pedir usuras es pecado. Finaliza el libro con una *Bibliografía* (pp. 247-256) en los que aparecen las obras citadas por el dominico (“Autores citados por Pedro Fernández”); la literatura específica sobre el autor (“Bibliografía sobre Pedro Fernández”); y la “Bibliografía complementaria”.

Felicitemos a los responsables de la edición de este texto y a los de la *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista* y, por extensión, a Eunsa, por traer al mercado bibliográfico español y acercar a profesores, alumnos y público en general interesado en este tiempo tan apasionante y rico de España, este tipo de obras y realizar semejan-

tes apuestas editoriales. Recordamos que la *Colección* en la que se cataloga la obra se define así misma en su presentación promocional, amén de proporcionar estudios monográficos sobre los autores más importantes y significativos de la Edad Media, como un instrumento al servicio de los lectores de filosofía “en la que se señalen las obras más significativas de lógica, ética, metafísica y psicología, producidas por pensadores como Vives, Soto, Bañez, Medica, Zumel, Mas Ledesma, Araújo, Briceño, Veracruz y tantos otros que dieron prestigio a las Universidades en las que enseñaron, como Salamanca, Alcalá o México”. Esta obra responde perfectamente a estas intenciones, por lo que quien se acerque a ella desde la tradición (este es el volumen 80 de la colección y después de él ya se han escrito más de una decena) de la Colección va a ver cubiertas completamente, también, sus expectativas.

Redacción Cauriensa
Inst. Teológico de Cáceres

Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA, *Francisco de Asís y la paz*, Madrid, PPC (Col. Francisco de Asís hoy), 2007, 173 pp., 19 x 12 cm. ISBN: 978-84-288-2021-9.

Si alguien representa de forma paradigmática la universalidad de la propuesta evangélica de la paz, esa persona es san Francisco de Asís. Concordia, respeto, alegría, encuentro... esos son los ingredientes de la paz que el sentimiento vital y existencial –evangélico– del Santo de Asís ha ido forjando. Un “ser en el mundo” reconocido siempre y en todos los lugares, una propuesta universal que profundiza el *hinc et nunc* de nuestra condición humana y que ha traspasado los horizontes y las fronteras de una invitación meramente religiosa, para ser una propuesta universal que nace del reconocimiento, ahora sí, religioso y por ello profundamente humano, del Dios que es Amor, Bien y Paz. Un proyecto humano y humanizante que se conoce como “espíritu de Asís”. Un hálito de humanidad, concordia y encuentro humano y religioso que supera cualquier particularismo y profundiza en el auténtico *ser y estar* franciscano. Por eso en una colección dedicada con gran acierto, atino y oportunidad a san Francisco de Asís como figura clave de comprensión y construcción del mundo actual, no podía dejar de reconocer el valor fundante de la paz y de la propuesta de paz franciscana para el mundo de hoy.

La editorial PPC junto a la Orden Franciscana ha diseñado una colección que vale la pena mencionar en ocasión de esta reseña. El objetivo de la misma es señalar desde una mirada profunda y sencilla (no simple), en fin, de manera bien franciscana, la actualidad de un personaje intemporal como es san Francisco de Asís que supo encarnar el Evangelio en su tiempo, proporcionándonos una hermenéutica de la vida del cristiano y su oferta al mundo que abre posibilidades de reactualización continuas: el espíritu franciscano está perennemente vivo, san Francisco siempre tiene algo que decir a los hombres, más allá del tiempo en el que vivan. ¿Qué puede decir a los cristianos y personas del siglo XXI? Esta colección reedita, por medio de especialistas y de personas que viven este espíritu, una mirada a diversos asuntos contemporáneos desde los ojos del Pobrecillo. Dos libros han visto ya la luz antes que *Francisco de Asís y la*

paz. El primero, *Francisco de Asís y tú*, pone en evidencia –de la mano del coordinador de la colección y profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, el profesor José Antonio Merino– la actualidad de la llamada personal a vivir en la fidelidad al Evangelio y al hombre que se reactualiza constantemente en Francisco de Asís, como ya hemos apuntado. Por su parte, el segundo ensayo, escrito ágilmente por el franciscano Cardenal Mons. Carlos Amigo Vallejo, trasciende la esfera personal introduciéndonos en la llamada a vivir la Iglesia de manera fecunda y profunda, tal y como lo hizo Francisco de Asís desde la fraternidad que se mantiene fiel a la enseñanza de los apóstoles, de ahí el título: *Francisco de Asís y la Iglesia*.

No es fruto de la casualidad que Francisco Martínez Fresneda escriba un libro sobre san Francisco y la Paz y que él haya sido el encargado de presentar esta esencial faceta de Francisco de Asís y la forma de vida franciscana. Su conocimiento sobre el pensamiento sanfranciscano y franciscano se construye a partir de su experiencia personal y su vivencia vocacional en el franciscanismo y la desborda gracias a una sólida formación teológica y a una excepcional experiencia docente e investigadora. Las mismas virtudes ha demostrado ya con anterioridad, también, respecto el análisis del fenómeno y la experiencia de la paz en el mundo. Aquí ya tuvimos ocasión de hacer mención de su obra *La Paz. Actitudes y creencias* (cf. *Cauriensa*, 1 (2006) 300-302). Una obra que ya conoce su cuarta edición y que ha sido traducida al italiano.

Este ensayo tiene la pretensión de ser una lectura profunda y ágil a la vez. Se eliminan elementos que puedan entorpecer una comprensión lectora que lleve a la reflexión y provoque la acción, que es el objetivo principal del libro. En aras a ello y buscando la accesibilidad desaparecen las notas a pie de página y si existen algunas citas se insertan las referencias, de forma simple, en el texto. De hecho, las citas se refieren a las fuentes reveladas o textos fundamentales de otras religiones y –como no podía ser de otra manera– a los Escritos de Francisco de Asís, cuyas siglas y abreviaturas aparecen en primer lugar (pp. 6-5). Más allá de estas, amén de Benedicto XVI (en especial *La persona humana, corazón de la paz*) o alguna mención al magisterio, sólo se citan dos autores. No obstante, se ofrece una bibliografía básica al final del libro que es una buena compañía para profundizar con más detalle, si se desea.

La obra consta de dos partes precedidas de una *Introducción* –o *Presentación* según reza en el *Índice*– (pp. 8-13). La primera se centra en la figura de Francisco de Asís. Y la segunda explicita el espíritu franciscano. Es una estructura coherente con el significado vital-existencial y teológico de la obra de san Francisco de Asís, en especial respecto de la paz. Responde, a su vez, a lo que el mismo Francisco Martínez señala en la *Introducción*: “La cuestión la afronta Francisco no solo en lo que enseña sobre el contenido que conforma la experiencia de paz, sino en el *estilo de vida* que asume, con qué *perspectivas* se relaciona en su contexto vital y cómo logra personalmente *romper* la dinámica fraticida de la creación e *integra* por el amor los elementos que fundamentan la vida humana” (p. 12).

La primera parte –*I Francisco de Asís* (pp. 15-72)– es un estudio del entendimiento y la vivencia que el Santo de Asís tiene de la paz. A la vez que se desgranar los elementos de dicha comprensión y vivencia, se van cimentando los fundamentos de una experiencia de paz de validez universal. La vida de Francisco de Asís se hace paradigma cristiano del fruto de paz de la vida del creyente, y se revela como el modelo

humano hecho carne que nos lleva a la experiencia fundante de la paz hecha para todo hombre, que no es otra que la vida de Cristo.

Desde el punto de vista antropológico interesa en el análisis de Francisco Martínez el dinamismo de la paz en Francisco de Asís, que no es centrífugo sino centrípeto: va de dentro a fuera. Y no es subjetivo, sino personal: la paz nace de lo más íntimo porque es allí donde se vive la experiencia de relación. Una vez experimentada de forma íntima y espiritual lo que significa el encuentro (la presencia del Espíritu), entonces se pueden crear espacios de encuentro de paz con los demás. San Francisco señala de forma positiva uno de los grandes déficits de la experiencia de paz actuales: el olvido de la mirada antropológica en beneficio de una óptica sociopolítica. Francisco de Asís fundamenta la vida comunitaria en la experiencia interna de encuentro con el Otro. En el mundo actual, con frecuencia, la dirección camina en sentido inverso: se parte del concepto sociológico y político –desnaturalizando al hombre y olvidando, sino despreciando, su intimidad– en aras a un subjetivismo psicológico y un sociologismo individual que olvida el fundamento interno y personal que fundamenta todo encuentro. No existiendo en el sujeto posibilidad de salir de la inmanencia no se puede salir del mero individuo, y el sujeto cae en el subjetivismo. Lo social olvida la dimensión auténtica del encuentro transformándose en una mera categoría lingüística. San Francisco propone buscar dentro del sujeto para, así, poder trascenderse. Hoy no pocas propuestas buscan el subjetivismo sin poder salir de la inmanencia.

Los tres epígrafes de esa bella parte muestran la autenticidad y universalidad de la propuesta de Francisco de Asís. Invitación que nace en *La paz interior* (pp. 15-18), es decir, en el ejercicio de la paz, pues quien adquiere como *forma ser* la forma del evangelio, es un hombre en continua *Misión de paz* (pp. 19-39) y nos hace ser *Testigos de la paz* (39-60), y –solidariamente a ella– de una humanización que nace *De la justicia y la libertad* (60-72). Francisco reedita en su vida la paz evangélica y reconoce en la misión de paz las exigencias de la evangelización y construcción del Reino de Dios. El autor señala cuatro momentos de esta misión evangelizadora tal como la hace posible Francisco de Asís: 1) se rehúye la ofensa y todo aquello que comporta el abandono de una actitud de acogida como el enjuiciar; 2) siguiendo las palabras del autor: “La forma de misión que Jesús confía a sus discípulos se integra en las reglas y normas que Francisco elabora a fin de que se asemejen en todo a la mediación de la presencia del Reino” (p. 24); 3) el estilo de vida franciscano de paz y fraternidad tiene una repercusión social y exige al franciscano un sumo respeto y comportamiento pacífico con los que les rodean: sacerdotes, marginados, ciudadanos y autoridades; 4) por último, se extiende a aquellos que piensan diferente a nosotros, a los de distinta e incluso hostil cultura, más allá de la sociedad, en el encuentro interreligioso e intercultural: el evangelio es signo de paz religiosa, “Francisco se propone establecer la paz entre los cristianos y los musulmanes” (p. 33). Se hace misión de paz siendo testigo de paz. Fundamentada en la experiencia de fe, la paz es fuente y fruto de la transformación interior: es pacífico quien da testimonio de paz en su vida, quien se propone como lugar de paz. Hoy en día se presentan escenarios de paz, de acuerdos, de voluntades, de lugares comunes... pero el hombre no ofrece su vida como el auténtico escenario y lugar de encuentro de la paz. Y esto precisamente nos brinda Francisco de Asís. Dios bueno puede ante cualquier tentación y Jesús es la evidencia viva, hecha carne, de ello, prueba de la bondad divina,

del efectivo triunfo de la paz, en fin, del testimonio real en su condición de siervo. Eso lo supieron ver las primeras comunidades cristianas en Jesús crucificado y Francisco lo hace vida. Cristo es el fundamento de la entrega, del amor, es Dios bueno: “Por un lado, Jesús, débil e inocente, es el *centro y medio* de la experiencia creyente de Francisco... Por otro lado, la existencia se apoya, además de en Dios, en los *pobres*, que es el lugar privilegiado en el que vive Jesús y en donde proclama la Buena Nueva de la paz a todo el mundo” (pp. 52, 55). Justicia y libertad se presentan desde la condición de hermandad de los Hijos de Dios como los ingredientes necesarios para la paz.

La segunda parte, *Fraternidad de Paz* (pp. 73-165), supone una lectura para el hombre de hoy de la oferta de san Francisco en la elaboración, presentación y vivencia de la paz. Se abre el segundo bloque con un resumen del primero, piedra sillar de la propuesta franciscana: “La forma concreta en que Jesús y Francisco anuncian esta nueva era es la del siervo, un modo de ser y situarse ante los demás que la comunidad cristiana aplica a Jesús y que Francisco comprende como la mejor y más ajustada actitud evangélica para conseguir la reconciliación consigo mismo y con los demás, fundada en una concepción teológica de la justicia, la libertad y la creación” (pp. 73-74). La fraternidad de paz que nos propone Francisco nace en *El Dios de la paz* (pp. 75-97). Se hace experiencia concreta teológica, religiosa y humana en el “espíritu de Asís”, una propuesta a la familia humana a partir de la experiencia de Francisco y Clara de Asís, que sitúan en el centro de toda paz el Dios de la creación y de la paz. Dios-Bien creó todo bueno y nos ha regalado la paz como un don y una tarea. La paz nace de la reconciliación en el interior del hombre y entre los pueblos, y convoca a todos los hombres. Los cristianos, la humanidad, son *La familia del Dios de la paz* (97-115). Los cristianos, la Iglesia, han de revivir la experiencia de los que han vivido el Evangelio, los que han comprendido el significado pacífico de la cruz de Cristo, en fin de los que son testigos del testimonio de Jesús. Un testimonio liberado de toda condición sociopolítica que garantiza ser voz límpida, un ejercicio que la Iglesia ha hecho patente en el siglo XX, un siglo especialmente sangrante: curiosamente el siglo del ateísmo, del alejamiento de Dios, ha sido el siglo más violento cualitativa y cuantitativamente. Se trata, pues, de crear una *Cultura de paz* (pp. 116-134), ya que la cultura es expresión compartida de construcción de nuestra humanidad. El autor se refiere a una cultura que en su diversidad edifique una *Ética de paz* (pp. 134-144), de modo que sea capaz de reconocer un horizonte común de amor y paz, sepa partir de una “ética de mínimos que abarque a todas las culturas y pueda tener su desarrollo específico en el derecho, en la política, en la educación, etc.” (p. 134). Son las nuevas generaciones las que está llamadas a realizar esta tarea y para ello deben reconocer los beneficios efectivos de una cultura de la paz, y de los fundamentos auténticos de la paz, esos que san Francisco de Asís hizo vida en su seguimiento al Dios creador que se dio en la cruz y el Evangelio. El trípode en el que sustentar la paz se completa, junto con la cultura y la ética, con la educación. *Educación para la paz* (pp. 144-159) no es un eslogan y el autor lo sabe. De hecho el autor es profesor en la Facultad de Educación de la Universidad de Murcia y por sus aulas han pasado y pasan miles de jóvenes educadores que son, a su vez, educandos. Conoce, pues, bien la importancia y dificultad de esta tarea. La falta de criterios, la relativización cultural que se manifiesta en la diversidad semántica de los conceptos..., provoca que hablar de paz no responda siempre a un discurso homogéneo y que se olvide el fundamento trascen-

dente, la raíz personal y la vertiente comunitaria de la paz: ¿Si no se tiene claro qué es la paz como trasmitirla en la educación? Sin embargo educar para la paz es, paradójicamente, un concepto que hemos de unificar no como uniformidad sino en su significado de encuentro, pues “educar para la paz significa educar par la diferencia” (p. 149). Diferencia que se manifiesta en las distintas etapas de la vida, en las diversas culturas... pero que tiene un espacio común que no es otro que el deseo de la auténtica búsqueda de libertad y autonomía, que lejos de caer en el desencuentro y en discursos paralelos, apuntan a una dirección –señala el autor–: “La actitud pacífica del Siervo del Señor, de Jesús de Nazaret, de Francisco de Asís, rompe la espiral de violencia que experimenta la humanidad” (p. 158).

En *Conclusión* (pp. 159-165), apunta Francisco Martínez, Francisco de Asís representa una experiencia concreta, histórica, una personalidad suscitada por el espíritu de Dios que generan la esperanza de la paz. Los seguidores de Jesús, de su vida, como de manera especial lo hizo Francisco de Asís, “revelan a un Dios de Paz” (p. 164).

Invito a todos los lectores, desde los más eruditos –que obsesionados en el detalle de las profundizaciones y análisis olvidan con frecuencia la belleza de un cuadro bien realizado– a los menos especialistas –que huyen del lenguaje complicado de un libro que tenga una cierta complejidad– a leer esta obra, escrita desde el conocimiento, la competencia y la profundidad. Francisco Martínez Fresneda nos regala una bella metáfora de franciscanismo tanto en su forma como en su contenido. En su forma porque encarna espléndidamente la sencillez franciscana que no es simpleza; y en su contenido, porque la paz es una de los más reconocidos estandartes de la forma de vida franciscana.

Agradecer también a PPC el esfuerzo de editar una colección sobre Francisco de Asís, referente intemporal de humanidad, inspiración de todo cristianismo, siempre vivo y perpetuamente actual. Esperemos que el “espíritu del mercado” no intente apagar –que no lo hará– el “espíritu de Asís”, como por desgracia ha pasado, a día de hoy, con la difusión de este libro: al día de la redacción de esta reseña –ya bien entrado el 2008– aún no aparece en la página web de la editorial el libro que presentamos, ni en el encabezado de la Colección aparece una triste foto, imagen o icono que la identifique. Es difícil poder difundir un trabajo cuando lo fagocitan obras –si duda de sumo interés– pero que responden, sobre todo, a criterios comerciales. Nos preguntamos sino será esto el vivo ejemplo de que la globalización ha llegado a la Iglesia en su más triste versión. Sin embargo esto es algo externo a la obra y dice muchas cosas de las editoriales católicas y de la configuración de los valores que sustentan y suscitan el interés de los lectores.

Pero no estamos para sembrar discordia sino paz, por eso termino con las magníficas palabras con las que el libro concluye, sumándome a Francisco Martínez en su llamada a la reflexión en un pleno siglo XXI lleno de veleidades. Una mirada desde dentro hacia fuera, desde la experiencia interior de la trascendencia al encuentro con el otro: “Desde estas entrañas de las creencias es como se puede ayudar, en fin, a buscar y luchar por un mundo más pacífico, como hizo Francisco de Asís y defienden sus seguidores” (p. 165).

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

José Antonio MERINO ABAD, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid, B.A.C. (Colección Estudios y Ensayos, 108), 2007, 191 pp., 20,5 x 13,5 cm. ISBN: 978-84-7914-904-8.

Los estudios sobre Escoto en lengua española no se han prodigado con demasiada profusión, sobre todo si los comparamos a los de otros autores medievales. Estamos convencidos que tanto la potencia especulativa de su pensamiento, como el hecho de la celebración del VII Centenario de la muerte de Juan Duns Escoto tienen que ver y mucho con el esfuerzo editorial que ha provocado en este año y en el que viene se hayan publicado textos que centren su atención en el Sutil, imaginamos que se le sumarán no pocos congresos, reuniones o conferencias locales en España y artículos o monográficos en revistas.

Dentro de este ambiente de cierta iluminación escotista se encuentra el libro que suscita estas reflexiones, editado por la B.A.C. (Biblioteca de Autores Cristianos). Se asocian en este trabajo dos elementos que sumados tenían que dar como resultado una buena obra sobre Escoto. Nos referimos a la propia editorial y al autor. Efectivamente, la B.A.C. había apostado, apoyado por la Orden franciscana, por Escoto y había publicado tres obras del mismo.

El autor, por su parte, catedrático de Historia de la filosofía medieval y contemporánea en la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, de la que fue rector, y tiene una amplia producción bibliográfica sobre filosofía franciscana, precisamente también en la B.A.C.

Experiencia, conocimiento, capacidad divulgadora... esos son los baluartes, que sumados a la potencia de pensamiento de Escoto hacen de esta obra una experiencia agradable al lector. Ayuda el hecho del conocimiento de la filosofía contemporánea de J. A. Merino que aporta un colorido diferente, actual, ágil y profundo que libera de los corsés que atraparon a Escoto y de la malla que aprisionó su pensamiento y que no pocas veces atan la potencia filosófico-teológica que reflejó en sus obras.

El libro es una introducción, lo que no implica que sea adecuada para profesores universitarios, ni mucho menos, creo que ya hemos indicado razones que señalan todo lo contrario. El carácter propedéutico del trabajo hace que sea accesible en el formato, en el volumen de sus páginas, en los contenidos y en su propia división interna y metodología. No se verán excesivas notas bibliográficas, más abundantes en la presentación de la vida y obras, dejando a Escoto que sea quien se exprese en la filosofía y la teología.

La obra se compone de dos partes, dedicadas a la filosofía y la teología de Duns Escoto respectivamente, precedidas por una *Presentación* (pp. XI-XV), *Introducción general* (pp. XVII-XXV) y *Bibliografía* (pp. XXVII-XXIX). La *Introducción general* nos acerca a los aspectos biobibliográficos del maestro escocés –“1. Vida y obras” y “2. Ediciones”–, escrito con pluma fácil y rigor, culminado por una hábil reflexión historiográfica que nace en el reconocimiento del inmenso e impagable trabajo realizado por la Comisión Escotista de Roma y continúa repasando algunas de las obras significativas del siglo XX sobre el Sutil, se trata de autores como É. Gilson, O. Boulnois, E. Bettoni o L. Veuthey. Las obras de estos autores y otras de no difícil acceso aparecen en

una pequeña bibliografía que da paso más a la utilidad y versatilidad que a la erudición, en consonancia con todo el trabajo.

La *Primera parte: Filosofía escotista* (pp. 3-92), se estructura en cinco capítulos, en los que se van revisando los temas fundamentales de Escoto a partir de las grandes temáticas filosóficas. El *Capítulo I Presupuestos filosóficos escotistas* (pp. 5-27), nos sitúa en la inacabada obra de Escoto, truncada por una muerte prematura, pero lineamentada en su producción, en una síntesis de trabajo de tal potencia creativa y método riguroso que hizo que destacara entre sus contemporáneos y perdurara en las aulas universitarias hasta el día de hoy, más allá de sus vicisitudes temporales. Cuando J. A. Merino trata el “Contexto cultural de Escoto” no lo hace de una manera sólo metodológica. Y es que Escoto trata como nadie los problemas de su tiempo. Era lógico en los profesores de la época, dentro de su método teológico, el argüir a partir de los argumentos a favor y en contra de las tesis que se querían pensar, normalmente el comentario de las sentencias de Pedro Lombardo. Pero una de las cosas que hace especial el modo de hacer del maestro franciscano es que señalara negro sobre blanco argumentos de sus propios contemporáneos. Es decir, los escritos escotistas nos revelan de primera mano las fuerzas argumentales que en esa época, nada fácil tras las condenaciones parisinas de 1277, entraron en el debate académico de la época. Luchas doctrinales a los que él respondió desde un pensamiento totalmente original, desplegando una fuerza argumentativa que es impagable para el desarrollo de una metodología metafísica desde el campo sistemático, pero que es, al menos, tan significativa desde el área de la historia de la filosofía y de las ideas. En este ambiente la pugna entre las Facultades de Artes y Teologías, revela una cuestión sobre las disciplinas de la filosofía y la teología que en el fondo esconde una orientación desde el campo de la propia fundamentación del conocer humano y del modo de acceso a la realidad y los lenguajes que el hombre puede utilizar respecto al desvelamiento del fundamento de la realidad. Hablar de fe y razón no implica una lucha dialéctica entre dos modos de ser en el mundo al modo ilustrado, sino que implica situar al hombre ante Dios. Desde esta posición cabe entender la relación entre metafísica y teología, y el modo de contemplar la realidad o de decirla en un hombre que es filósofo y teólogo, del mismo modo que hombre y creyente. El hombre ante Dios es el horizonte existencial que se puede observar en la distinción lógico-epistemológica del concepto unívoco del ser. Es, sin duda, la expresión más inequívoca de la libertad creadora del pensamiento escotista como respuesta a las exigencias de las tradiciones que en su época se enfrentan de manera concreta. Aquí J. A. Merino subraya, a diferencia de las tesis de Gilson, que “la analogía que el Doctor Sutil trata de superar no es tanto la analogía tomista sino la de Enrique de Gante” (p. 19). El análisis de estas cuestiones introductorias que resultan ser de interés, pues son claves para poder comprender las distintas soluciones filosófico-teológicas y constituyen el resorte de la especulación realizada, culmina con un “Excursus I. Relación entre ciencia y filosofía”, en la que se muestra la cultura científica del escocés que no en vano realizó sus estudios en la Universidad de Oxford, que en su tiempo dominaba las ciencias de su tiempo, sobre todo, a través de la lectura de la obra científica de Aristóteles. En estas líneas el autor muestra sus dotes de profesor de filosofía contemporánea estableciendo un diálogo más allá de las cuestiones propiamente históricas que creo pueden sugerir lecturas interesantes.

El capítulo segundo *Sobre la teoría del conocimiento* (pp. 29-41), resulta de gran interés para aquel que se aproxima a la filosofía de Escoto. Es, sin duda, uno de los más interesantes. No creo que haya que situarse en la esfera del criticismo kantiano, porque el problema en Escoto no es epistemológico, sino metafísico; pero aventura las intuiciones de la filosofía moderna, sin los complejos que ésta tiene y las dudas de un excesivo escolasticismo. Quizás hubiera que considerarse más el problema epistemológico desde el área metafísica como el lugar apofántico de la realidad en el mundo de la comprensión natural. No podría ser de otro modo teniendo en cuenta que la discusión de la época devenía por los terrenos del comentario de los textos clásicos agustinistas a partir de la hermenéutica de la lógica y los retos de la física del *Corpus aristotelicum*. J. A. Merino señala, además algunos factores a tener en cuenta a la hora de afrontar este problema filosófico: “Si el problema gnoseológico es ya complicado en sí, la dificultad aumenta en el pensamiento inacabado de Escoto [...] Hay en él una influencia e incidencia de elementos psicológicos, noéticos, metafísicos y teológicos que presentan el fenómeno del conocimiento no sólo como se da de hecho, sino también en su radical posibilidad y ultimidad” (p. 29). Desde aquí hay que entender la relación entre sujeto y objeto de conocimiento, y las operaciones gnoseológicas de la abstracción y de la intuición del singular (innatismo), un conocimiento que tiene como horizonte la teología como ciencia divina de lo humano y como clave de lectura la univocidad metafísica del ser.

En el *Capítulo III. Estructura metafísica del ser sensible* (pp. 43-58), el profesor Merino repasa los ejes vertebradores de la metafísica como intérprete racional de la realidad, a saber, la contingencia y creación, el hilemorfismo, la naturaleza común, el principio de individuación, la esencia y existencia, y el ser y los transcendentales. Sin duda alguna, resulta interesante para todo aquel que se aproxime al pensamiento escotista la explicación del principio de individuación, en la que el concepto de “heceidad” como última actualidad de la forma, creo puede ser clave para comprender la originalidad de su pensamiento filosófico, no tanto quizás como una llave de acceso a la realidad, aunque es un paso importante en el proceso de singularidad antropológica y lugar de libertad, sino como ejemplo y paradigma de su *forma mentis*.

Los dos últimos capítulos se refieren a los dos seres diferenciados de forma clarividente en el pensamiento de Escoto: el ser infinito y el ser finito. J. A. Merino aborda en estos dos capítulos – *Capítulo IV. El ser infinito o Dios* (pp. 59-73) y *Capítulo V. El ser y el estar del hombre* (pp. 74-92)– el problema de Dios y el hombre, destacando en el primero un discurso más pegado a la teología natural y la teodicea y en el segundo a la antropología, donde él se siente más a gusto, se hecha de menos un discurso metafísico sobre estas dos realidades que justifique y explique o compare el cambio que opera éste respecto de la tradición franciscana anterior a partir del abandono de la doctrina de la participación agustiniana. Aquí se clausura de forma explícita la filosofía.

La *Segunda parte: Teología escotista* (pp. 93-187) recorre los apartados fundamentales de la teología desde una perspectiva natural en el pensador escotista y contemporánea en el enfoque de la división de la teología. Las primeras aproximaciones nacen de lo que llamaríamos hoy teología fundamental y se desarrollan en *El preámbulo* (pp. 95-101) y el *Capítulo I. Natural y sobrenatural*. En el preámbulo se detiene en la discusión que Escoto sostiene, propia de la época, a propósito del “Cometido de la

teología”, su estatuto científico, y su desarrollo como ciencia práctica. Cuestiones que no son baladíes, que han de entenderse bien y que tienen relación con no pocas malinterpretaciones de la propia filosofía en desarrollos posteriores, no en vano el concepto aristotélico de ciencia con todas sus implicaciones había que articularse con el método teológico que se había desarrollado hasta entonces. Ciencia, lógica, dialéctica, relación de las ciencias en la teológica... son temas inmiscuidos, amén de la relevancia de las facultades del entendimiento y la voluntad respecto del uso práctico de la teología, que ya fuera fuente de no pocas y arduas discusiones en generaciones inmediatamente anteriores como el caso de su maestro Gonzalo Hispano, cuestiones que atañían a contextos externos a la Orden y también domésticos. Por su parte, el debate de “lo natural y lo sobrenatural” es la ocasión teológica para reflexionar sobre la diferencia que Escoto establece en el terreno del ser finito e infinito.

Terminamos recordando los temas que se tratan en el libro de gran interés en el campo dogmático. Comienza con el dogma trinitario en el *Capítulo II. Dios uno y trino* (119-134), donde el problema de la esencia se desarrolla de forma relevante para la filosofía y, en especial, el desarrollo largamente pensado por Escoto de la persona. Si el Sutil realiza una tematización impresionante en el tema de la singularidad y personalidad humanas es gracias a la cuestión de la relación intratrinitaria. Con ello desearía invitar al filósofo a leer con fruición estos capítulos teológicos. El *Capítulo III. Cristocentrismo* (pp. 135-158), aborda una realidad clave, según mi criterio, de todo el sistema de Escoto y de la hermenéutica de la realidad-humano divina en espacios que superan la lógica de la acción natural desde la acción libre, y que para Merino implica un criterio armonizador y sintético de su pensamiento: “El humanismo cristocéntrico armoniza prodigiosamente la immanencia y la trascendencia, fundamenta la ontología de la existencia, ilumina la ética del comportamiento y de la responsabilidad al mismo tiempo que nos introduce en el horizonte de una privilegiada estética existencia. El humanismo cristocéntrico implica un marcado personalismo en la libertad y un interpersonalismo comunitario, pues todo en él es presencialidad e interrelación” (p. 158).

No podía un libro que tratase el pensamiento de Escoto escapar a un estudio pormenorizado de la temática que ha hecho de Escoto un teólogo popular, haciendo inútiles todos los intentos de ocultamiento realizados en otros ámbitos: *Capítulo IV. María Inmaculada* (pp. 159-172). El dogma de la inmaculada, que en 2004 cumplió 150 años, ha dado a Escoto una confirmación de sus dotes argumentales, ha refrendado en temáticas concretas la perspicacia de su sistema, ha mostrado la santidad de su vida, y la validez de una escuela teológica, amén de mantenerlo vivo a nivel intelectual, eclesial y popular. Es la temática que hizo que junto a la sutileza de Escoto se considerara su faceta plástica, el Doctor Sutil, es también el Doctor Mariano.

Por último, se estudia la teología práctica y en ella incluida la filosofía moral, en el *Capítulo V. La moral* (pp. 173-187). Resultan de gran interés pues se tratan de manera ajustada los temas clásicos, algunas veces sobrevalorados en cuanto que malinterpretados por no pocos estudiosos, de “La ley natural y la voluntad divina” y el reflejo del problema de la libertad con un último epígrafe sobre “La ley natural y el orden social” que quizás hubiera necesitado de una ulterior reflexión debido a su relevancia, y donde echamos a faltar unas palabras más explícitas sobre el pensamiento político que se puede observar en Juan Duns Escoto.

Concluyendo, nos encontramos ante una obra sencilla, clara, comunicativa, abierta a un espectro amplio de lectores. Un libro adecuado para la colección en la que se presenta, oportuna en el tiempo, pero que nos hace, de nuevo, lamentar una reflexión más acabada en J. A. Merino sobre los temas franciscanos. Ahora no era el momento, no en esta obra, pero esperamos que el catedrático del Antonianum de Roma demuestre a sus lectores la capacidad especulativa de la que es capaz, con el fin de que pueda transmitir a los que no podemos asistir a sus clases la potencia filosófico-teológica al que el pensamiento de Escoto nos puede llevar y elevar, no sólo desde el punto de vista histórico, sino sistemático y propositivo, como otros autores van mostrando en ámbitos geográficos distintos y en horizontes especulativos contemporáneos en los que J. A. Merino ha mostrado sobrada capacidad. Esperando esa obra, agradecemos a la BAC y a su autor, la publicación de este libro sobre Escoto para conmemorar su año y para leer y tener en cuenta durante varios más, sin duda.

Redacción Cauriensia
Inst. Teológico de Cáceres

PRESENTACIÓN DE AUTORES

- VINCENZO BATTAGLIA O.F.M (Tripoli [Libia], 1950). Profesor de Cristología y Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma. Presidente de la Pontificia Academia Mariana International. Dirección: Facoltà di Teologia, Pontificia Università Antonianum di Roma, via merulana, 124 I-00185 Roma (Italia) Teléf.: 0670373502. E-mail: teologia@antonianum.eu
- GREGORIO CARRASCO MONTERO (Villamiel, 1930). Canónigo Archivero de la Concatedral y Director de la Casa sacerdotal “Santa María” de la diócesis de Coria-Cáceres. Dirección: Casa sacerdotal “Santa María”, Cl Clavellinas, 7. E-10003 Cáceres. Teléf.: 927 626 736.
- MONS. FRANCISCO CERRO CHAVES (Malpartida de Cáceres, 1957). Obispo de la diócesis de Coria-Cáceres. Doctor en Teología Espiritual por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y doctorando en Teología de la Vida Consagrada en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha sido profesor de Teología Espiritual en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Dirección: Obispado de Coria-Cáceres, Plaza de Santa María, 1. E-10003 Cáceres. Teléf.: 927 245 250. Fax: 927 214 024. E-mail: troriacaceres@eresmas.com
- JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO S. J. (Villafranca de los Barros, 1926). Doctor en Derecho Canónico. Profesor Emérito de las Universidades Pontificias Comillas-Madrid y Salamanca. Académico C. de la R. Academia de Legislación y Jurisprudencia.
- MARÍA DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN (Leganés – Madrid, 1952). Catedrática de Didáctica de las Ciencias Experimentales, Profesora de Antropología Biológica de la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura. Coordinadora del Centro de Orientación Familiar (COF) de la Diócesis de Coria-Cáceres. Miembro de la Delegación Diocesana de Pastoral de Familia y Vida y Vicepresidenta de la Asociación Educativa para el diálogo fe-cultura “Hombre Nuevo” de Cáceres. Dirección: Campus Universitario, Avda. de la Universidad, s/n. E-10071 Cáceres. Teléf. 927 257 050. E-mail: mraencinas@unex.es
- MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO (Cáceres, 1940). Mayordomo de la Ilustre y Real Cofradía de la Santa y Vera Cruz de Cáceres (1995-2006). Maestro jubilado de Ed. Primaria, especialista en CC. Sociales, Filología Francesa y Tecnología. Profesor idóneo de religión. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400
- JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO (Catromocho de Campos - Palencia, 1941). Profesor de Derecho Canónico en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres y en el I. S. CC. RR. “Virgen de Guadalupe”. Vicario Judicial – Juez Presidente del Tribunal Eclesiástico de la diócesis de Coria-Cáceres. Deán-Presidente del Cabildo Catedral de Coria-Cáceres y Presidente de la Confederación nacional de Cabildos catedrales y colegiales de España. Delegado Diocesano de Patrimonio Cultural. Dirección:

- Obispado de Coria-Cáceres, Plaza de Santa María, 1. E-10003 Cáceres. Teléf.: 927 245 250. Fax: 927 214 024. E-mail: trcoriacaceres@eresmas.com
- MARÍA DEL CARMEN FUENTES NOGALES (Cáceres, 1964). Licenciada en Historia y Diplomada en Teología. Directora del Archivo Histórico Diocesano de Cáceres. Profesora de Historia de la Iglesia en el I. S. CC. RR. “Santa María de Guadalupe”. Dirección: Obispado de Coria-Cáceres, Plaza de Santa María, 1. E-10003 Cáceres. Teléf.: 927 245 250. Fax: 927 214 024. E-mail: fuentesnogales@hotmail.com
- JUAN CARLOS GARCÍA DOMENE (Villena – Alicante, 1960). Profesor de Teología Pastoral y Didáctica de la Religión en el Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia y en la Facultad de Educación de la Universidad de Murcia. Facultad de Educación. Campus de Espinardo. E-30100 Espinardo (Murcia). E-mail: jcgd@um.es
- MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona, 1970). Profesor de Historia de la Filosofía, Ética y Filosofía de la naturaleza en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres. Director y profesor de Historia de la filosofía en el I. S. CC. RR. “Santa María de Guadalupe”. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es
- ISAAC MACARRO FLORES (Santiago del Campo - Cáceres, 1959). Rector del Seminario Diocesano de Coria-Cáceres. Profesor de Sagrada Escritura en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres y en el I. S. CC. RR. “Santa María de Guadalupe”. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: imacarro@hotmail.com
- ISIDORO GUZMÁN MANZANO RODRÍGUEZ O.F.M. (Valdeobispo - Cáceres, 1933 – Madrid, 2008). Profesor Emérito de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, en el Centro de Estudios Teológicos (C.E.T.) de Sevilla y en el Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
- FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA O.F.M (Murcia, 1946). Profesor de Cristología y Mensaje Cristiano en el Instituto Teológico de Murcia OFM y en la Facultad de Educación de la Universidad de Murcia. Director de la revista *Carthaginensia*. Dirección: Santa Catalina del Monte. C/ Los Caños, s/n. E-30151 Santo Ángel (Murcia). E-mail: fmfresneda@gmail.com
- FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ (Coria - Cáceres, 1942). Profesor de Teología Dogmática en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres y en el I. S. CC. RR. “Virgen de Guadalupe”. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: flore_ntino@teleline.es
- BERNARDO PÉREZ ANDREO (Nimes [Francia], 1970). Profesor de Ecclesiología y Hermenéutica Teológica en el Instituto Teológico de Murcia OFM. Dirección: Pza. B. Andrés Hibernón, 3. E-30001 Murcia. E-mail: b.perezandreo@gmail.com
- MICHELE PICCIRILLO O.F.M (Casanova di Carinola – Caserta [Italia], 1944- Livorno, 2008). Profesor Ordinario de Geografía e Historia Bíblica en la Facultad de Ciencias Bíblicas y Arqueología y Director del Museo del Studium Biblicum Francescanum.
- RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARIÑO (Cáceres, 1963). Profesor de Historia de la teología, Antropología teológica y Patología en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres y en el I. S. CC. RR. “Santa María de Guadalupe”. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: RAMONPINERO@telefonica.net
- JUAN MANUEL RAMOS BERROCOSO (Plasencia, 1960). Profesor de Teología en el Instituto Teológico del Seminario Diocesano de Plasencia y en el I. S. CC. RR. “Santa María de Guadalupe”. Dirección: c/ Román de San José, 6, 4-C. 10600 Plasencia. Teléf.: 927 413 969.

RAFAEL SANZ DE VALDIVIESO O.F.M (Ávila, 1950). Profesor de Patrología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma y de Sagrada Escritura en el Instituto Teológico de Murcia OFM. Director de la revista *Verdad y vida*. Dirección: Santa Catalina del Monte. C/ Los Caños, s/n. E-30151 Santo Ángel (Murcia). E-mail: verdadyvida@regmurcia.com

ALUMNOS DE FILOSOFÍA. Jesús Maycol Corrales Pulido, Jesús David Flores Flores, Jesús Martínez Fernández-Clemente y Samuel Pérez Arenas. Alumnos de 2º Curso de Estudios Eclesiásticos del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400

INTERCAMBIO DE REVISTAS - JOURNAL EXCHANGES

Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología. Facultad de Teología de Catalunya, Instituto de Teología Fundamental. Barcelona

Agora. Papeles de Filosofía. Dep. de Filosofía e antropología social y lóxica e filosofía moral de la Universidade de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Alcántara. Institución Cultural El Brocense de la Excma. Diputación Provincial de Cáceres. Cáceres.

Almeriense. Centro de Estudios Eclesiásticos de Almería.

Almogaren. Centro Teológico de Las Palmas. Las Palmas de Gran Canaria.

Analecta Sacra Tarraconensis. Fundación Balmesiana. Barcelona.

Anales Valentinus. Facultad de Teología San Vicente Ferrer (Sección diócesis). Valencia.

Anuario de Historia de la Iglesia. Instituto de Historia de la Iglesia. Universidad de Navarra.

Antigüedad clásica y cristianismo. Facultad de Letras de la Universidad de Murcia.

Archivo Dominicano. Archivo e Instituto histórico de la provincia dominicana de España. Salamanca.

Archivo Teológico Granadino. Facultad de Teología de Granada. Granada.

Ars Brevis. Universitat Ramon Llull. Barcelona.

Ars et Sapientia. Asociación de Amigos de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. Cáceres.

Asidonense. Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense de la diócesis de Asidonia-Jerez. Jerez de la Frontera (Cádiz).

Auriensia. Instituto Teológico "Divino Maestro" de Ourense. Ourense.

Baetica. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Málaga.

Boletín Millares Carlo. Centro Asociado de la UNED de Las Palmas. Seminario de Humanidades Agustín Millares Carlo. Las Palmas de Gran Canaria.

Boletín Oficial CEE. Vicesecretaría para asuntos generales. Conferencia Episcopal Española. Madrid.

- Burgense*. Facultad de Teología del Norte. Burgos.
- Carthaginensia*. Instituto Teológico Franciscano de Murcia. Murcia.
- Collectanea Franciscana*. Istituto Storico dei Cappuccini. Roma (Italia).
- Communio*. Dominicos de la Provincia Bética. Sevilla.
- Compostellanum*. Archidiócesis de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- Δάϊμον*. *Revista de filosofía*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. Murcia.
- Diálogo filosófico*. Familia cordimariana, claretianos. Colmenar Viejo (Madrid).
- Endoxa*. Facultad de filosofía de la UNED. Madrid.
- Ephemerides Mariologicae*. Misioneros claretianos. Madrid.
- Escritos del Vedat*. Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, sección dominicos. Torrent (Valencia).
- Espíritu*. Fundación Balmesiana. Barcelona.
- Estudio Agustiniano*. Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid. Valladolid.
- Estudios Eclesiásticos*. Facultades de Teología de la Compañía de Jesús. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- Estudios Filosóficos*. Instituto Superior de Filosofía. Valladolid.
- Estudios Franciscanos*. Provincias capuchinas ibéricas. Barcelona.
- Estudios Mindoniensies*. Diócesis de A Coruña. A Coruña.
- Estudios Trinitarios*. Secretariado Trinitario. Salamanca.
- Giennium*. Revista de estudios e investigación de la diócesis de Jaén. Jaén.
- Il Santo*. Istituto Teologico “S. Antonio Dottore” dei Frati Minori Conventuali. Centro Studi Antoniani di Padova. Padova (Italia).
- Isidorianum*. Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Sevilla.
- La Ciudad de Dios*. Comunidad Agustinos (OSA) de El Escorial. San Lorenzo de El Escorial (Madrid).
- Letras de Deusto*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Deusto. Bilbao.
- Liber Annus*. Studium Biblicum Franciscanum. Jerusalem (Israel).
- Lumen*. *Revista de síntesis y orientación de ciencias eclesológicas*. Facultad de Teología del Norte. Sede de Vitoria-Gasteiz. Vitoria.
- Mayéutica*. PP. Agustinos Recoletos. Marcilla (Navarra).
- Monte Carmelo*. PP. Carmelitas Descalzos. Burgos.
- Naturaleza y Gracia*. Orden de Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Castilla. Salamanca.
- Nivaria Theologica*. Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias “Virgen de Candelaria” (ISTIC). Sede Tenerife. La Laguna (Tenerife).
- Norba Arte*. Universidad de Extremadura. Cáceres.
- Norba Historia*. Universidad de Extremadura. Cáceres.

- Nova et Vetera*. Monasterio de Benedictinas. Zamora.
- Paradoxa [Filosofía en la frontera]*. Asociación de Filósofos Extremeños (AFEx). Cáceres.
- Pax et Emerita*. Revista de teología y humanidades de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz. Badajoz.
- Perficit. Revista de estudios humanísticos*. Biblioteca san Estanislao. Colegio San Estanislao de Kotska. Salamanca.
- Phronesis: revista de ética*. Pontífica Universidade Católica de Campinas. Campinas, SP, (Brasil).
- Protestantesimo*. Facoltà Valdese di Teologia. Roma (Italia).
- Przegląd Tomistyczny (Revista Tomista)*. Instytut Tomistyczny (Instituto Tomista). Varsovia (Polonia).
- Revista Agustiniana*. PP. Agustinos. Guadarrama (Madrid).
- Revista Aragonesa de Teología*. Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón. Zaragoza.
- Revista Catalana de Teología*. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona.
- Revista de Espiritualidad*. PP. Carmelitas Descalzos. Madrid.
- Revista de Estudios Extremeños*. Centro de estudios extremeños. Departamento de publicaciones de la excelentísima Diputación provincial. Badajoz.
- Revista Española de Filosofía Medieval*. SOFIME: Sociedad de Filosofía Medieval y Universidad de Zaragoza. Zaragoza.
- Revista Iberoamericana de Teología*. Universidad Iberoamericana. México D.F. (México).
- Revista Jurídica de Castilla-La Mancha*. Universidad de Castilla-La Mancha.
- Revista Portuguesa de Filosofia*. Facultade de Filosofia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).
- Revista Silva*. Departamento de Filología Hispánica y Clásica. Facultad de Filología Hispánica y Clásica. Universidad de León. León.
- Revista Theologica Xaveriana*. Pontificia Universidad Xaveriana. Bogotá (Colombia).
- Rivista di Teología dell'Evangelizzazione*. Facoltà Teologica dell'emilie-Romagna. Bologna (Italia).
- Salmanticensis*. Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca.
- San Juan de la Cruz*. PP. Carmelitas Descalzos de Andalucía. Granada.
- Scintilla. Revista de filosofía e mística medieval*. Facultad de Filosofía São Boaventura. Centro Universitário Franciscano do Paraná. Curitiba PR (Brasil).
- Scripta Fulgentina*. Instituto Teológico "San Fulgencio" de Murcia. Murcia.
- Scripta Theologica*. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona.
- Selecciones de franciscanismo*. Orden de Hermanos Menores. Valencia.

- Selecciones de Teología.* Instituto de Teología Fundamental. Facultad de Teología de Catalunya. San Cugat del Vallès (Barcelona).
- Studi Ecumenici.* Istituto Studi Ecumenici O.F.M. Venezia (Italia).
- Studia Lulliana.* Maiorensis Schola Lullistica. Palma de Mallorca.
- Studia Moralia.* Accademia Alfonsiana. Roma (Italia).
- Studia Patavina.* Facoltà teologica del Triveneto y Università di Padova. Padova (Italia).
- Studia Silensia.* Abadía Santo Domingo de Silos. Burgos.
- Studium.* Convento de San Pedro Mártir de Madrid, Institutos Pontificios de Filosofía y Teología “Santo Tomás”. Madrid.
- Studium Legionense.* Centro Superior de Estudios Teológicos, Seminario Mayor de León. León.
- Temes d'avui. Revista de Teologia i Qüestions Actuals.* Associació Cultural Temes d'Avui. Barcelona.
- Teologia.* Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale. Milano (Italia).
- Theologica.* Faculdade de Teologia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).
- Toletana. Cuestiones de teología e historia.* Instituto Teológico san Ildefonso. Toledo.
- Trinitarium.* Trinitarios españoles. Córdoba.
- Verdad y Vida.* Orden de Hermanos Menores. Madrid.
- Veritas. Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul.* Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre (Brasil).

SERVICIO DE PUBLICACIONES

El **Servicio de Publicaciones** del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y del Obispado de la diócesis de Coria-Cáceres es un proyecto editorial diocesano en el que canalizar el rico caudal intelectual y de experiencia espiritual, pastoral, artística y docente de la institución a la que pertenece y del conjunto de la Diócesis a quien sirve.

REVISTA CAURIENSIA



Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Coeditada con la Universidad de Extremadura. Periodicidad anual. Director: Manuel Lázaro Pulido. Vol. I (2006, 306 pp.) y Vol. II (2007, 614 pp.). Vol. III (2008, 600 pp. aprox.), en prensa; 17x24 cm.

ISSN: 1886-4945

P.V.P.: Suscripción: 15 €; Ejemplar individual: 20 €
(Vols. I y II 10 €)

SERIE ESTUDIOS

Trabajos de investigación y/o docentes que desarrollan temáticas propias de las Ciencias Eclesiásticas



1. M. LÁZARO PULIDO (Ed.), *El Amor de Dios que es Amor: Reflexiones en torno a la encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, 2007, 415 pp.; 17x24 cm

ISBN (13): 978-84-611-6367-0



2. M. LÁZARO PULIDO y R. DE LA T. PIÑERO MARIÑO (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, 2008 (250 pp. aprox.), en prensa; 17 x 24 cm.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-923489-3-0

SERIE PERSONA, FAMILIA Y VIDA

Cuadernillos de estudios sobre el desarrollo integral de la persona, que combinan profundización y divulgación.



CENTRO DE ORIENTACIÓN FAMILIAR (COF), *Centro de Orientación Familiar (COF). Memoria de actividades. Primer año de funcionamiento*, 2008, 36 pp.; 21,5x15,5 cm.

P.V.P.: 15 €

ISBN (13): 978-84-923489-5-4

SERIE PASTORAL

Trabajos de investigación orientados a la divulgación, y no reducidos a la lectura especializada. Trabajos propios de la actividad pastoral diocesana: anuarios, guías diocesanas, materiales...



1. FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *Una vida entregada al servicio del Reino de Dios. Aproximación al Ministerio Episcopal de Monseñor D. Ciriaco Benavente Mateos en la diócesis de Coria-Cáceres (22 de marzo de 1992 a 16 de octubre de 2006)*, 2007, 474 pp.; 15'5x21'5 cm.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-923489-9-2



2. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *“¿Qué bien! ¡qué bien!. Biografía de D. Honorio*, 2008, 151 pp.; 15x21 cm.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-923489-2-3



3. MANUEL VAZ-ROMERO NIETO, *Colegio Diocesano José Luis Cotallo de Cáceres. Una trayectoria viva*, 2008, 474 pp.; 15,5x21,5 cm

P.V.P.: 6 €

ISBN: 978-84-923489-6-1

INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS
“SANTA MARÍA DE GUADALUPE”

Provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz
Centro Patrocinado por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca
<http://www.institutocr.com>



SEDE DE CÁCERES
(Diócesis de Coria-Cáceres)

El I.S.C.R. “Sta. M^a de Guadalupe” es una institución académica para la docencia, formación e investigación en el ámbito de la Teología y de la Pastoral en la que se ofrece con calidad y en vocación de servicio, una exposición orgánica y sistemática de la Teología, así como de los necesarios presupuestos filosóficos y de otras ciencias humanas, especialmente las relacionadas con la educación en la fe. Desarrolla su acción docente y formativa en las diócesis de Mérida-Badajoz, Plasencia y Coria-Cáceres.

Todos los laicos y religiosos están invitados a compartir sus inquietudes intelectuales, pastorales, su amor al servicio del Evangelio y la construcción de Reino de Dios.

OS ESPERAMOS CON LAS MANOS ABIERTAS, CON ENTREGA, COMPROMISO Y CALIDAD EN LA FORMACIÓN.

Los mejores profesores de la Diócesis de Coria-Cáceres ponen a disposición del I.S.C.R. todo su buen hacer, toda su sabiduría, desde su vocación eclesial. Se trata de un claustro formado por profesores específicos al servicio del Instituto y también profesores que comparten tareas en el Instituto Teológico de Cáceres (Seminario Mayor), en la Universidad de Extremadura, en Instituciones docentes de reconocido prestigio, o especialistas técnicos al servicio de la diócesis. El I.S.C.R. no solo coordina los cursos ordinarios de Diplomatura y Licenciatura en Ciencias Religiosas, sino que presta su apoyo en la realización de diversos cursos organizados por las distintas Delegaciones Episcopales de la Diócesis.

Responsable:

D. Juan Gómez Solís

“Casa de la Iglesia”

C/ General Ezponda, 14

10003 Cáceres

Tfno.: (+34) 927 62 73 38

Móvil: 699 460 531

Email:

JUANGOMEZSOLIS@terra.es

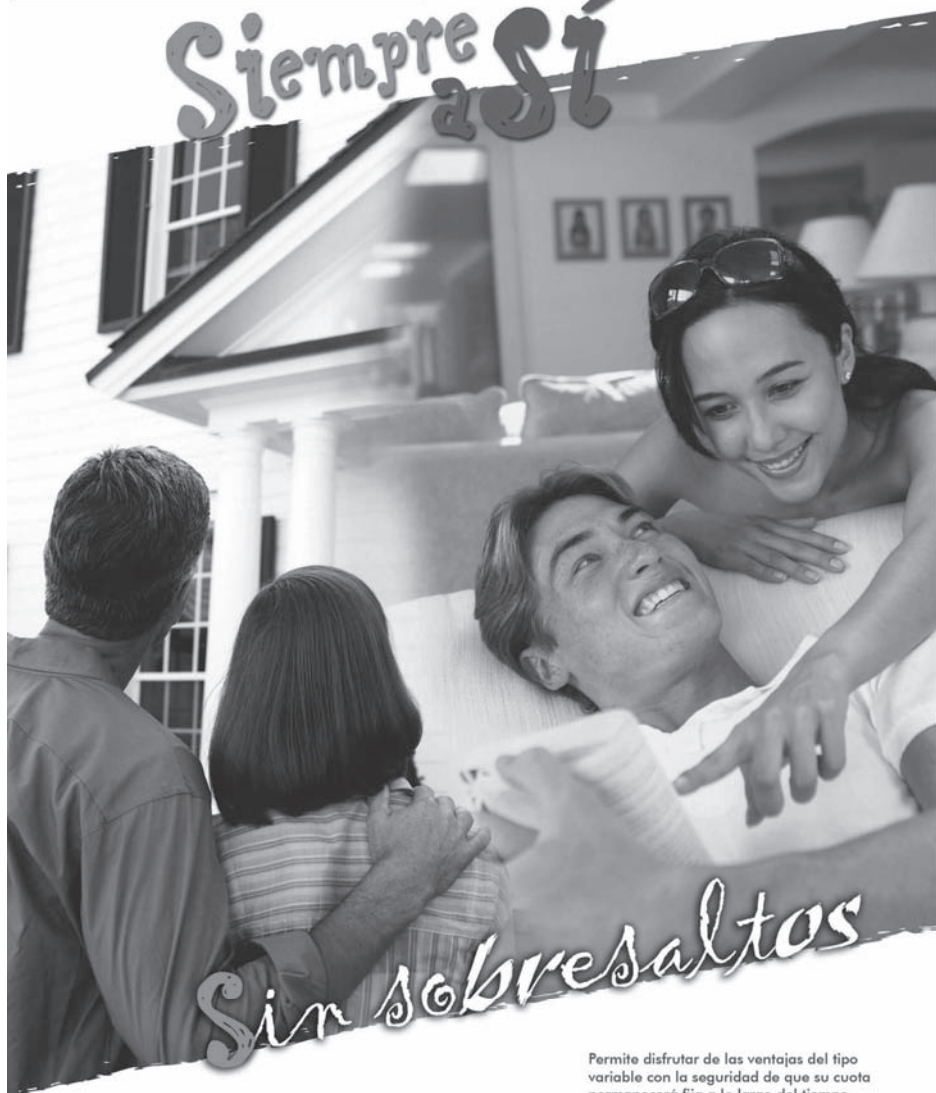
En la sede de Cáceres se puede contactar también con el Director del Instituto:

D. Manuel Lázaro

mlazarop@institutocr.com

HIPOTECA
CUOTA FIJA

Siempre *así*



Sin sobresaltos

Permite disfrutar de las ventajas del tipo variable con la seguridad de que su cuota permanecerá fija a lo largo del tiempo.

 **CAJA DE EXTREMADURA**
www.cajaextremadura.es

CAURIENSIA.

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y la Universidad de Extremadura

“INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES” “INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS”

Los artículos deberán tener en cuenta las siguientes normas a la hora de ser presentados para su posible publicación en la revista:

1. Los artículos y escritos presentados deben ser originales e inéditos.
2. La Revista del Instituto Teológico se reserva los derechos sobre los artículos que recibe. Por lo tanto, no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la Revista. Si la Revista comunicara la no publicación de los originales, el autor recuperaría sus derechos.
3. Los originales no serán devueltos en ningún caso. Se comunicará vía correo electrónico, en el plazo más breve posible, su recepción; y más tarde, en cuanto sea posible, bien su aceptación, bien su corrección o su no publicación.
4. Los artículos serán analizados de modo anónimo por dos miembros lectores, que serán, aunque no siempre, del Consejo Asesor. En caso de ser aceptados estos no serán modificados sin el consentimiento del autor. En caso de que pudieran publicarse, pero tuvieran algún aspecto a cambiar: si es mínimo será realizado por el Consejo de Redacción consultado el autor; pero también puede remitirse al autor para que cambie aquellos aspectos que el Consejo de Redacción considere oportuno.
5. Los originales se enviarán en soporte informático (diskette, Cd, Dvd o por e-mail), en formato Word, acompañado de dos originales en copia impresa.
6. Los *artículos* tendrán una extensión nunca menor de 6.000 palabras (15 páginas) ni mayor de 12.000 palabras (30 páginas), excepto en algunos casos requeridos por la dirección de la revista. Las *notas y comentarios* tendrán una extensión entre 2000 y 4000 palabras (de 5 a 10 páginas). Los documentos no tendrán un número fijo, pero pudiera ser, si la extensión es muy grande, que pudieran dividirse. La *bibliografía* y las *crónicas de acontecimientos* no tendrán más de 2000 palabras.
7. En todos los originales deben aparecer el nombre y apellidos del autor. Los artículos, comentarios y documentos tendrán que tener un título e ir acompañados de un resumen de unas 6 o 7 líneas en español y en inglés, exceptuando los comentarios. A su vez, se incluirán *conceptos claves* en español e inglés.
8. También se enviará un breve currículo personal en el que conste además del nombre y apellidos del autor, su titulación académica, su actividad docente y/o laboral, dirección de correo postal y electrónico, número de teléfono.
9. Las *normas de estilo* serán como sigue, buscando la identificación y la sencillez:
 - a. Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas y redactarse como sigue:
 - b. *Libro*: F. Martínez y J. L. Parada, *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002.
 - c. *Capítulo de libro*: E. Cousins, “Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads”, en S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 163-190.
 - d. *Artículo*: W. Eborowicz, “La contemplation selon Plotin”, en *Giornale di Metafisica*, 12 (1957), 472-518.
 - e. Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en mayúsculas, para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: MARTÍNEZ, F. y PARADA, J. L., *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002).

- f. *Siglas y abreviaturas*: en las fuentes las convencionales y en las de carácter general la más simple, señalamos algunas: c. (capítulo), cf. (cónfer, compárese, véase), col. (columna y colección), ed. (edición, editor), et al. (et alii, ‘y otros’), *ib.* (ibídem, ‘en el mismo lugar’), *id.* (idem ‘el mismo, lo mismo’), *l. c.* (lugar citado), N. del T. (nota del traductor), núm. (número), *o. c.* (obra citada). Mirar también según aparece en el “Apéndice 1” de la *Ortografía de la Lengua Española* de la RAE.
- g. *Citas bíblicas*: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*.
- h. Si el estudio no pertenece a las humanidades y teología, y pertenece a una ciencia que tiene una forma propia de citar, se podrá utilizar su forma estándar. Por ejemplo, las normas Vancouver para estudios biomédicos; lo dispuesto en el Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association (A.P.A.) para trabajos de Psicología, o las normas del *The Chicago Manual of Style* 14th ed. rev. (University of Chicago Press, 1993), para artículos de ciencias naturales y sociales... En todo caso las notas bibliográficas buscarán la identificación, la sencillez y la coherencia siguiendo en todo momento el estilo elegido.
10. Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos.
11. Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal.
12. Los autores que publiquen estudios y comentarios en la revista recibirán 20 separatas y un ejemplar de la revista.
13. Los originales se enviarán a:

Cauriensi
Revista del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”
Seminario Diocesano de Coria-Cáceres
“San Pedro de Apóstol y María Inmaculada”
Avda., de la Universidad, 3
10004 – Cáceres
e-mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es

