

SALMANTICENSIS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Vol. LXXI Fasc.1

Enero-Junio 2024

SALMANTICENSIS

Vol. 71.1, 2024 / ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

Revista semestral de investigación teológica fundada
en 1954

Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIRECTOR

Emilio José Justo Domínguez

DIRECCIÓN SECRETARÍA Y ADMINISTRACIÓN

Compañía, 5. Teléf. 923 277108

37002 SALAMANCA (España)

salmanticensis@upsa.es

WEB <https://revistas.upsa.es/php/salmanticensis>

ARCHIVO DIGITAL <https://summa.upsa.es/pub/salmanticensis>

	SUSCRIPCIÓN	Núm. suelto
España:	46 €	18 €
Europa:	56 €	21 €
Demás naciones:	65 €	24 €

Para comprar ejemplares o suscribirse: publicaciones@upsa.es

PERIODICIDAD Y REGISTRO

Semestral

Depósito Legal: S. 22-1958

ISSN: 0036-3537 (Impreso)

ISSN: 2660-955X (Online)

Imprime: Editorial Sindéresis

oscar@editorialsinderesis.com



El contenido de esta revista, excepto que se establezca de otra forma, cuenta con una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 Internacional, que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

© 1954 Universidad Pontificia de Salamanca. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

SALMANTICENSIS

Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad

Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 71, 2024 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

CONSEJO DE REDACCIÓN
EDITORIAL BOARD

DIRECTOR

EDITOR

Emilio José Justo Domínguez

Universidad Pontificia de Salamanca, España

CONSEJO DE REDACCIÓN

EDITOR'S BOARD

José Alberto Garijo Serrano – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Juan Pablo García Maestro – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

José Antonio Calvo Gómez – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Carolina Blázquez Casado – *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), España*

Serafín Béjar Bacas – *Universidad Loyola (Granada), España*

María José Schultz Montalbetti – *Universidad de Deusto (Bilbao), España*

Juan Manuel Cabiedas Tejero – *Universidad Pontificia de México, México*

María Teresa Compte Grau – *Grupo de Estudios Feministas de la Universidad Panamericana, México*

COMITÉ CIENTÍFICO
SCIENTIFIC COMMITTEE

João Manuel Duque – *Universidad Católica Portuguesa (Braga), Portugal*

Inmaculada Delgado Jara – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Gehard Kruij – *Universidad de Mainz, Alemania*

Martin Lintner – *Colegio filosófico-teológico de Brixen, Tirol del sur - Italia*

Sigríd Müller – *Universidad de Viena, Austria*

Eleuterio Ruiz – *Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), Argentina*

Alfonso Salgado – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Luis Guillermo Sarasa – *Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), Colombia*

Leif E. Vaage, *Emmanuel College - Universidad de Toronto, Canadá*

Bernat Hernández – *Universidad Autónoma de Barcelona, España*

Margit Eckholt – *Universidad de Osnabrück, Alemania*

Gabriel Richi Alberti – *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), España*

José Pedro Angélico – *Universidad Católica Portuguesa (Porto), Portugal*

Elena M^a Postigo Solana – *Universidad Francisco de Vitoria (Madrid), España*

Séamus O'Connell – *St. Patrick's Pontifical University (Maynooth), Irlanda*

Piotr Roszak – *Universidad de Torun, Polonia*

José Luis Cabria Ortega – *Facultad de Teología del Norte de España (Burgos), España*

Stephanie Höltgen – *Universidad de Bonn, Alemania*

Jorge Blunda Grubert – *Seminario Mayor de Tucumán, Argentina*

SALMANTICENSIS
Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 71, 2024 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

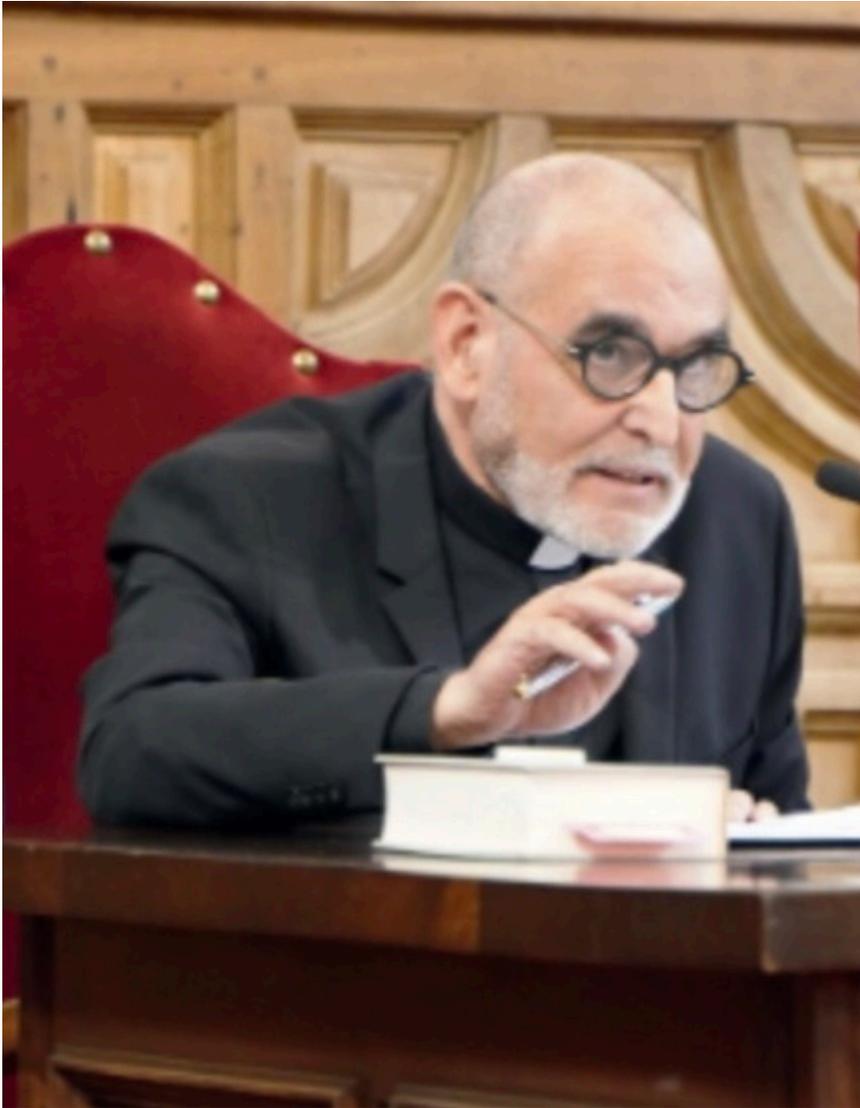
INDIZACIÓN
INDEXING INFORMATION

Salmanticensis sigue el procedimiento de revisión externa y anónima por pares. La revista aparece en los siguientes índices, repertorios, directorios, rankings y bases de datos:

ATLA
CARHUS PLUS+2018
CIRC, Clasificación C
CROSSREF
DICE
DIALNET
DULCINEA, color azul
ERIH PLUS
Google Scholar
IBZ online
INDEX THEOLOGICUS
INDES RELIGIOSUS
ÍNDICES-CSIC
LATINDEX
LITARS, Clasificación IJ 3
MIAR
MLA
NEW TESTAMENT ABSTRACTS
OLD TESTAMENT ABSTRACTS
PHILPAPERS
REGESTA IMPERII
REBIUN
RESH
ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORIES
WORLDCAT

SUMARIO

Santiago Guijarro Oporto, <i>Laudatio del profesor Jacinto Núñez Regodón con motivo de su Ultima Lectio en la Universidad Pontificia de Salamanca</i>	11-20
ESTUDIOS	
Jacinto Núñez Regodón, <i>Conflictos comunitarios y comunión eclesial en Corinto</i>	21-43
Juan Manuel Cabiedas Tejero, <i>Gianni Vattimo: El nihilismo posmoderno como verdad actual del cristianismo. Aproximación analítica y recepción teológica</i>	45-68
José Antonio Calvo Gómez, <i>La declaración institucional de la Universidad de Santa Catalina, de Toledo, sobre la fama de milagros de san Pedro de Alcántara (1499-1562) en 1616</i>	69-96
Rafael Ángel García-Lozano, <i>¿Misma liturgia?, nueva arquitectura. Consideraciones desde una perspectiva contextualizada</i>	97-121
RECENSIONES	
Sevilla Jiménez, Cristóbal. <i>Job</i> (José Alberto Garijo Serrano); Béjar, Serafín. <i>Cristología y donación. Ha aparecido la gracia de Dios</i> (Francisco García Martínez); Kessler, Hans. <i>¿Resurrección? El camino de Jesús hasta la cruz y la pascua</i> (Pedro Luis Vives Pérez); Uriarte, Juan María. <i>Sexo y género a debate</i> (Alfonso Salgado Ruiz); Estévez López, Elisa (ed.). <i>Vulnerabilidad. Miradas desde la teología, la espiritualidad y la educación</i> (Diego López-Luján); Lluch Frechina, Enrique. <i>El espíritu del economicismo</i> (Teófilo Nieto Vicente); Ávila Blanco, Antonio. <i>El cansancio del clero. Un reto para hoy y para el futuro</i> (Jean Carlos Benítez Pérez)	123-153
DOCTORADO HONORIS CAUSA	
Miguel Anxo Pena González, <i>Laudatio del cardenal Seán Patrick O'Malley con motivo de su investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad Pontificia de Salamanca</i>	155-165
Card. Seán P. O'Malley, <i>La migración mundial de personas y su desafío para Estados Unidos y Europa</i>	167-182
CRÓNICA	
Juan Pablo García Maestro, <i>El Evangelio de lo social: Crónica de la XXXIV Semana de Teología Pastoral</i>	183-186



El profesor Jacinto Núñez Regodón dicta su *Ultima Lectio* en el Aula magna de la Universidad Pontificia de Salamanca el día 17 de mayo de 2023.

***Laudatio* del profesor Jacinto Núñez
Regodón con motivo de su *Ultima
Lectio* en la Universidad Pontificia
de Salamanca (17 de mayo de 2023)**

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO
Universidad Pontificia de Salamanca

Excelentísimos y reverendísimos señores obispos,
Excelentísimas autoridades académicas,
Querido colega y amigo,
Estimados profesores y alumnos,
Señoras y señores:

La ocasión que nos reúne aquí esta mañana es, sin duda, gozosa. Aunque la convocatoria formal de este acto nos invita a escuchar la última lección del profesor Jacinto Núñez Regodón, todos sabemos que la finalidad de este encuentro es también honrarle, reconocer su servicio a nuestra Facultad y a nuestra Universidad, y hacer memoria agradecida de su entrega al servicio de Dios entre nosotros.

El señor decano me ha encargado la tarea de pronunciar esta *laudatio*, y yo la he aceptado con mucho gusto. No solo porque durante los últimos veinte años he compartido con D. Jacinto estudio y enseñanza en esta casa, sino también porque desde nuestro primer encuentro en Roma, hace ya más de cuarenta años, venimos compartiendo ilusiones y proyectos.

El sabio Jesús Ben Sira, cuya obra figura en la Biblia como el libro del Eclesiástico, termina su dilatada instrucción con una alabanza a Dios por sus obras en la naturaleza (Eclo 42, 15–43, 33) y con un elogio de los personajes ilustres de la historia de Israel (Eclo 44–50). Esta *laudatio* se inspira en el imperativo con que se inicia este elogio:

Αἰνέσωμεν δὴ ἄνδρας ἐνδόξους

Hagamos el elogio de los hombres ilustres (Eclo 44, 1).

El verbo αἰνέω significa alabar, ensalzar. Está emparentado con los verbos δοξάζω (glorificar) y εὐλογέω (bendecir). Los primeros cristianos entendieron que las acciones que designan estos verbos: elogiar, glorificar o bendecir, tenían siempre como primer objeto a Dios, y en este marco situaban el elogio, la alabanza o la bendición de cualquiera de sus criaturas. Por eso, al hacer hoy el elogio de este hombre ilustre, lo hacemos sabiendo que estamos elogiando la obra que Dios ha hecho en él. Como le gusta decir a D. Jacinto, parafraseando a San Agustín: “Mis méritos, Señor, son tus dones” (*Serm* 298, 5: “los méritos son dones de Dios”).

I

Santa Ana, Plasencia y Salamanca. Tres coordenadas geográficas que definen tres contextos vitales y tres ambientes espirituales por los que ha transitado y sigue transitandola peripecia vital de D. Jacinto. Santa Ana es el lugar de las raíces, de los padres, de la familia: la referencia existencial. Plasencia es el lugar de la iglesia local, de la misión pastoral en sus diversas formas: la referencia eclesial. Salamanca, en fin, es el lugar del estudio y la enseñanza, también de muchas formas: la referencia académica. Hay otros lugares, sin duda; Roma, o Jerusalén, por ejemplo, pero estos tres son los que han permanecido en su trayectoria, los espacios vitales en los que se ha tejido la urdimbre de su existencia.

D. Jacinto nació en 1955 en Santa Ana, la antigua “Aldea del Pastor”, provincia de Cáceres, partido judicial de Trujillo. Allí pasó su infancia, esos primeros años en los que el amor y el cuidado de nuestros padres nos dan una consistencia que dura toda la vida; esos años en los que el afecto de los hermanos y la familia crea vínculos duraderos; esos años en los comienzan a manifestarse nuestras preferencias y aptitudes. Dicen que Jacinto fue un niño bueno. No se registran travesuras memorables. También dicen que era “madrero” y un niño muy espabilado, cuya vocación docente se manifestó muy pronto, pues gustaba de enseñar francés y otras cosas incluso a quienes eran mayores que él. Aunque a los once años dejó Santa Ana para irse a estudiar en el Seminario de Plasencia, siempre volvió allí, sobre todo mientras vivieron sus padres, porque allí se encuentran sus raíces.

II

A los once años, en 1966, Jacinto llegó a Plasencia, que ha sido su lugar eclesial desde entonces hasta hoy. Aunque las tareas encomendadas le hayan llevado a otros lugares, nunca se ha distanciado de esta iglesia local en la que maduró su fe y su vocación.

El periodo de formación en el Seminario de Plasencia fue para él un tiempo fecundo. Recuerda siempre con cariño y gratitud a los sacerdotes operarios diocesanos que por entonces regían dicho seminario: el ambiente familiar, la vida ordenada, el estudio serio y el modelo que veía en los sacerdotes entregados, como aquel Don Eutimio, cuyo amor a Jesús hacía que Jacinto imaginara a los profetas bíblicos caminando por la tierra santa vestidos como él, de sotana.

Al final de aquellos años de lenta maduración, obtenido su Bachiller en Teología, en 1978 fue enviado a la Universidad Pontificia Comillas de Madrid para estudiar una Licenciatura en Teología, que concluyó en 1980. Y con este bagaje llegó a Roma para cursar la Licenciatura en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico. Cuando la terminó, en 1983, habían pasado 17 años desde que aquel niño poco travieso y espabilado saliera de Santa Ana. El niño era ahora un joven maduro, que tres años antes, en 1980, había sido ordenado presbítero.

En los años posteriores, mientras ejercía como párroco en dos bellísimos pueblos de la Vera (1983-1986), no dejó de estudiar. Las crónicas señalan que realizó cursos de geografía, arqueología e historia bíblicas en *L'École Biblique* y en el *Studium Biblicum Franciscanum* de Jerusalén en 1985. Fruto de este estudio es su primer trabajo publicado en el homenaje al P. José Alonso Díaz: “El universalismo de los cantos del Siervo”(1983), así como su revisión de la traducción del Primer libro de Samuel y las notas a dicho libro para la nueva edición de la Casa de la Biblia, que sería publicada años más tarde.

Entre los años 1986 y 2002, su currículum registra una intensa actividad docente: profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Mayor de Plasencia (1986), que a partir de 1999 será centro afiliado a la Facultad de Teología de nuestra Universidad; en el Seminario Mayor de Cáceres (1987-1999); y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe” (2000-2005). En estos años fue también profesor de Sagrada Escritura en el Instituto Internacional de Teología a Distancia (1984-2002) y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas a Distancia “San Agustín” de Madrid (1996-2002). En esta primera experiencia docente fue madurando su amor a la Palabra de Dios que, según dicen sus alumnos, transmitía con pasión.

Pero su servicio eclesial no se limitó a la enseñanza, pues durante buena parte de este periodo de su vida D. Jacinto realizó un servicio crucial en la diócesis como Rector del Seminario Mayor Diocesano (1986-1996). Allí tuvo ocasión de incorporar la enseñanza de la Biblia que impartía en las aulas a la formación integral de los futuros presbíteros de aquella iglesia local. Al final de este periodo culminó también un proyecto en el que había puesto mucha ilusión y que ha resultado modélico: la creación del Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe” (1999) en el que colaboran las tres diócesis extremeñas.

III

La defensa de su tesis doctoral en el año 2001 señala el tránsito a una nueva etapa que tendrá como centro Salamanca y nuestra Universidad. Su tesis obtuvo el premio extraordinario y fue publicada el año siguiente con el título *El Evangelio en Antioquia. Gál 2,15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata*. En ella, D. Jacinto analizó con rigor y competencia un pasaje crucial en la historia del cristianismo naciente, y las conclusiones de su trabajo han estimulado y siguen estimulando la comprensión de este texto fundamental al que hay que volver constantemente para entender la trayectoria de Pablo y su misión en el Egeo.

A partir del curso 2002-2003 se incorporó al claustro de la Facultad de Teología y en él ha permanecido hasta el momento de su jubilación, ejerciendo como profesor invitado, encargado de cátedra y, desde el año 2013, como profesor titular de Nuevo Testamento II. En estos años, su servicio a la Universidad se ha desplegado en los tres ámbitos que integran la vida académica: la enseñanza, la investigación y la gestión. Aunque no será posible glosar con detalle los servicios que ha prestado en cada uno de estos ámbitos, quisiera al menos enumerarlos y señalar algunos por los que le estamos especialmente agradecidos.

La calidad de la *enseñanza* es uno de los sellos de identidad de nuestra Universidad. Constituye el centro de la vida académica, tejida día a día en el encuentro con los alumnos y alumnas, con sus intereses y dificultades. D. Jacinto llegó a estas aulas con una gran experiencia, que se ha consolidado, afinado y desarrollado en los cursos impartidos en el grado y el posgrado. Su docencia se ha centrado en la figura de San Pablo, en las cartas apostólicas y en los orígenes del cristianismo, temas que ha tratado de forma más general en los cursos del Bachillerato en Teología, y abordando temas más específicos en la Licenciatura y el Doctorado.

Dentro de este capítulo merece especial mención el trabajo realizado en la dirección de tesis doctorales, tarea de la que sacaron gran provecho un ramillete de doctorandos, que le están profundamente agradecidos: José Augusto Osorio Cardona (2012), Juan Bautista Alzate Arias (2014), Matthew B. Leighton (2014) y Rafael Blanco Morales (2020).

El currículum del profesor Jacinto Núñez Regodón revela que el periodo de Salamanca ha sido el más fecundo en su trayectoria como *investigador*. Después de aquellas publicaciones iniciales centradas en temas del AT, en esta nueva etapa sus trabajos se orientan decididamente a la literatura paulina, como coordinador de obras colectivas y autor de artículos y capítulos de libros. Entre las primeras hay que

destacar una obra dedicada a la formación de los sacerdotes: *Ministerio apostólico y misterio pascual: para una lectura pastoral de la segunda carta a los Corintios* (Madrid 2007). De la treintena de artículos y capítulos de libro, señalo solo algunos títulos más representativos: “La inculturación del cristianismo en el mundo helenístico-romano” (2003); “La tradición de Jesús en Pablo” (2006); “El ministerio apostólico en Pablo” (2008); “El evangelio paulino de la cruz” (2009); “Sustento del apóstol y responsabilidad comunitaria. A propósito de 1Cor 9” (2009); “Eucaristía y caridad en San Pablo” (2010); “La teología de Pablo: recursos, fuentes y esquemas interpretativos” (2010); “*Lumen Fidei* a la luz de la Carta a los gálatas” (2014); “Gálatas: estructura ternaria y teología trinitaria. Una propuesta de lectura” (2021).

Detrás de estas publicaciones, además del estudio y la investigación personal, se encuentran los congresos y reuniones científicas en los que ha participado activamente, así como proyectos de investigación financiados con fondos públicos en los que también participó como investigador.

Y si su labor como profesor y como estudioso dio todos estos frutos, no fueron menores los que produjo su servicio en los diversos cargos y encargos que desempeñó como parte de su *gestión* en la universidad. Durante unos años difíciles, gobernó con sabiduría y acierto la Facultad de Teología (2012-2015), de la que fue decano, logrando crear en ella un clima de colaboración. Fue presidente del Consejo de Decanos de las Facultades de Teología de España y durante su presidencia puso en marcha el curso “El mundo de la Biblia”, que es, todavía hoy, una de las pocas iniciativas en la que colaboran varias facultades de Teología. En su servicio a la Facultad hay que destacar también su labor como Delegado de centros y como responsable del Curso Universitario para Sacerdotes. Además, como experto teólogo, fue nombrado miembro de la Comisión Asesora de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española.

Pero su servicio a nuestra Universidad no se redujo a la Facultad de Teología, sino que llegó al conjunto de la Universidad. De este servicio más general, lo más significativo ha sido sin duda el periodo en que desempeñó el cargo de Vicerrector de Relaciones Institucionales (2015-2019), con toda la dedicación y entrega que conllevan estos cargos de alta gestión. Además, durante once años fue director del Colegio Mayor Santa María (2003-2014), en el que residen sacerdotes en periodo de estudios, y en estos años fue nombrado Patrono de la Fundación Pablo VI y representante de la Universidad en el Consejo de la revista Vida Nueva, por nombrar solo algunos de los servicios más señalados.

En este capítulo quiero referirme a un servicio particular que realizan los profesores de nuestra Facultad, y que D. Jacinto realizó de forma ejemplar. Me refiero a las múltiples invitaciones para diversos tipos de encuentros: formación permanente del clero, ciclos de conferencias, apoyo a programas pastorales. Es un servicio discreto, que no figura en los currículos, pero que hace presente a nuestra Universidad en muchos ámbitos de la Iglesia española.

Por último, deseo señalar que, en medio de todas estas tareas y ocupaciones, D. Jacinto siguió insertado en la iglesia local. Así lo demuestra el hecho de que fuera nombrado canónigo lectoral y deán del cabildo catedralicio y, una vez concluido su servicio como vicerrector, en el año 2019, Vicario General de la diócesis de Plasencia, cargo que sigue desempeñando hoy.

Al final de este apresurado recorrido por la vida de nuestro querido amigo y colega, el profesor Jacinto Núñez Regodón, a quien hoy queremos honrar, tengo la sensación de no haber dicho casi nada de lo más importante: de su forma de ser; de lo que le hace tan querido para sus más cercanos; de su pasión por la Palabra de Dios; de su amor entrañable a la Iglesia; de su entrega generosa. Pero me consuela pensar que de todo eso ya tenemos noticia quienes nos hemos reunido aquí esta mañana. Por eso, permítanme concluir, sin más, retomando la cita del sabio Ben Sira, con la que comencé esta *laudatio*:

Hagamos el elogio de los hombres ilustres,
de aquellos que nos precedieron por generaciones.
Gloria en abundancia dispensó el Señor,
desde los siglos ha mostrado su grandeza (Eclo 44, 1-2).

Lo dicho, querido Jacinto: “Mis méritos, Señor, tus dones”.

¡Muchas gracias!

PUBLICACIONES

1. “El universalismo de los cantos del Siervo”. *Miscelánea Comillas Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 41 (1983): 67-76.
2. “Primer libro de Samuel. Revisión de la traducción y notas”. En *La Biblia*, coordinado por Santiago Guijarro Oporto y Miguel Salvador García, 342-378. Salamanca y Madrid: Sígueme-Atenas-PPC-Verbo Divino, 1992.
3. “Antioquía de Siria”. *Reseña Bíblica* 35 (2002): 19-26.
4. “La idea prepaulina y paulina de justificación: a propósito de 1Cor 1,30 y 6,11”. En *Plenitudo temporis: miscelánea homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, coordinado por Santiago Guijarro Oporto y Jorge Juan Fernández Sangrador, 219-232. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2002.
5. *El evangelio en Antioquía. Gál 2,15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2002.
6. “La inculturación del cristianismo en el mundo helenístico-romano”. En *Radicalidad evangélica y fundamentalismos religiosos*, editado por Gonzalo Tejerina, 53-80. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2003.
7. “La tradición de Jesús en Pablo”. En *Los comienzos del cristianismo*, coordinado por Santiago Guijarro, 131-142. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006.
8. “Ministerio apostólico en Pablo: don y conflicto, gozo y esperanza”. En *Memorial Prof. Dr. Julio A. Ramos Guerreira*, coordinado por Miguel Anxo Pena González, 559-576. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006.
9. (coord.). *Ministerio apostólico y misterio pascual. Para una lectura pastoral de la segunda carta a los corintios*. Madrid: EDICE, 2007.
10. “Teología y espiritualidad del ministerio apostólico”. En *Ministerio apostólico y misterio pascual: para una lectura pastoral de la segunda carta a los Corintios*, coordinado por Jacinto Núñez Regodón, 141-162. Madrid: EDICE, 2007.
11. “Al servicio de la caridad (2Cor 8,1-9,15)”. En *Ministerio apostólico y misterio pascual: para una lectura pastoral de la segunda carta a los Corintios*, coordinado por Jacinto Núñez Regodón, 91-106. Madrid: EDICE, 2007.

12. “La situación histórico-social de 2Cor”. En *Ministerio apostólico y misterio pascual: para una lectura pastoral de la segunda carta a los Corintios*, coordinado por Jacinto Núñez Regodón, 31-50. Madrid: EDICE, 2007.
13. “‘Él nos ha amado primero’: la presencia de 1Jn”. En *Dios es amor: comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI “Deus caritas est”*, coordinado por José Román Flecha Andrés, 101-122. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2007.
14. “Los testimonios del Nuevo Testamento sobre el sepulcro vacío”. En *Oviedo Relicario de la Cristiandad. Actas del II Congreso Internacional sobre el Sudario de Oviedo (13 al 15 de abril de 2007)*, coordinado por Jorge M. Rodríguez Almenar e Ignacio Villar Revilla, 569-582. Oviedo: Ayuntamiento de Oviedo, 2007.
15. “El fundamento bíblico de *Spe salvi*”. En *Salvados en esperanza: comentarios a la encíclica de Benedicto XVI Spe salvi*, coordinado por Jesús García Rojo y José Román Flecha Andrés (coords.), 77-94. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2008.
16. “El ministerio apostólico en Pablo”. En *El ministerio presbiteral. Retos y tareas*, coordinado por José María de Miguel González, 81-100. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2008.
17. “El evangelio paulino de la cruz”. En *La cruz camino de luz*, coordinado por Dionisio Borobio y Abundio Martínez, 75-96. Madrid: EDICE, 2009.
18. “Sustento del apóstol y responsabilidad comunitaria. A propósito de 1Cor 9”. *Corintios XIII* 129 (2009): 123-143.
19. “La catedral como universo cultural”. En *Patrimonio cultural de la Iglesia y evangelización*, coordinado por Ángel Galindo García, 249-255. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2009.
20. “Evangelio, fe y libertad. Para una lectura unitaria de la carta a los Gálatas”. En *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana*, coordinado por Pablo Uribe Ulloa y Juan Carlos Inostroza, 111-136. Concepción: Universidad Católica de la Santísima Concepción, 2009.
21. “Eucaristía y caridad en San Pablo”. *Cabildos* 8 (2010): 27-41.
22. “La teología de Pablo: recursos, fuentes y esquemas interpretativos”. *Salmanticensis* 57 (2010): 437-474.

23. [con Francisco José Andrades Ledo (coords.)]. *Nueva evangelización. Retos y posibilidades: Jornadas de Teología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2012.
24. [con Santiago Guijarro Oporto (coords.)]. *De la Torá al Evangelio. Homenaje al Prof. Félix García López*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2014.
25. “*Lumen Fidei* a la luz de la Carta a los gálatas”. En *La luz de la fe: comentarios a la encíclica Lumen Fidei del Papa Francisco*, coordinado por Gonzalo Tejerina Arias, 21-30. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2014.
26. “La palabra de Dios en la vida de la Iglesia”. En *El Cardenal Ruffini en el Concilio Vaticano II*, coordinado por José Román Flecha Andrés, 31-46. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2014.
27. (coord.). *Los lenguajes del Papa Francisco*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2015.
28. [con Lourdes Grosso García (coords.)]. *San Juan de Ávila, maestro de santos: las relaciones entre el clero secular y la vida consagrada*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2015.
29. “Exégesis bíblica y vida eclesial”. En *La Sagrada Escritura en la Iglesia: Actas del Congreso con motivo de la publicación de la Sagrada Biblia, versión oficial de la Conferencia Episcopal Española (7 a 9 de febrero de 2011)*, coordinado por Jorge Juan Fernández Sangrador y Juan Antonio Mayoral, 181-212. Madrid: BAC, 2015.
30. [con G. Tejerina Arias (coords.)]. *Conferencias episcopales: orígenes, presente y perspectivas: a los 50 años de la creación de la Conferencia Episcopal Española*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2017.
31. “Gálatas: estructura ternaria y teología trinitaria. Una propuesta de lectura”. En *Deus semper maior. Teología en el horizonte de su verdad: Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena*, coordinado por Gonzalo Tejerina Arias y Jesús Yusta Sainz, 501-516. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2021.

Conflictos comunitarios y comunión eclesial en Corinto¹

Community conflicts and ecclesial communion in Corinth

JACINTO NÚÑEZ REGODÓN
Universidad Pontificia de Salamanca
jnunezre@upsa.es

Recepción: 3 de mayo de 2024

Aceptación: 20 de mayo de 2024

¹ En este artículo late el eco de la que fue mi *Ultima Lectio* en la Universidad Pontificia de Salamanca, dictada el día 17 de mayo de 2023, rodeado del afecto de las autoridades académicas de la Facultad y de sus profesores y alumnos, así como de amigos de otras facultades y de otros llegados de fuera. A todos y cada uno de ellos mi gratitud por haberme acompañado con afecto e interés en mi dedicación a la Palabra de Dios, “lámpara para mis pasos y luz en mi sendero”.

RESUMEN

El presente trabajo parte del texto de 1Cor 1,26-31, donde el apóstol Pablo dice: “no hay entre vosotros muchos sabios, ni muchos nobles, ni muchos ricos”. Es con ellos con los que Pablo tiene conflictos. Nos preguntamos si se trata de tres grupos o, quizás mejor, se trata de un solo grupo que “da la cara” en tres aspectos, y que podríamos definir con lenguaje actual como cultural, social y económico. Pablo se las tuvo que ver con este grupo de alto rango social que probablemente se relacionaba con la comunidad y con Pablo conforme a las reglas convencionales del patronazgo. Frente a los conflictos y para poder superarlos, el apóstol apela a la comunión en el seno de la comunidad, sirviéndose de la imagen de “cuerpo”, que es una categoría polisémica: cuerpo antropológico, eclesial, eucarístico y escatológico.

Palabras clave: Conflictos comunitarios, cuerpo eclesial y cuerpo eucarístico, fuertes y débiles, heterogeneidad social, ricos y pobres, sabios y necios.

ABSTRACT

The present work starts from the text of 1Cor 1:26-31, where the apostle Paul says: "there are not many wise men among you, not many nobles, not many rich". It is with them that Paul is in conflict. We wonder whether we are dealing with three groups or, perhaps better, with a single group acting in three aspects, which we could define in today's language as cultural, social and economic. Paul had to deal with this high-ranking social group who probably related to the community and to Paul according to the conventional rules of patronage. In the face of conflicts and in order to overcome them, the apostle appeals to the communion within the community, using the image of the "body", which is a polysemous category: anthropological, ecclesial, eucharistic and eschatological body.

Keywords: Community conflicts, ecclesial body and Eucharistic body, rich and poor, social heterogeneity, strong and weak, wise and foolish.

1. EL TEMA

Aunque hablo de Corinto en general, me ocuparé sólo de la primera carta, que muchos han calificado como un cajón de sastre, en la que es difícil encontrar un hilo conductor que dé unidad a las partes y al todo, más allá de un mero precipitado de temas. Diría yo que bendito precipitado... porque cuánto nos hubiéramos perdido sin aquellos desalmados corintios o sin la intrepidez de nuestras hermanas corintias. Unos y otras dieron al apóstol algunos quebraderos de cabeza, pero

a él le provocaron ricas reflexiones, y de ahí que podamos contar con luminosas palabras suyas sobre los temas más variados.

En 1Cor no es fácil encontrar aquel punto nuclear que puede señalarse en otras cartas². Muchos lo han buscado, aunque en otro lugar he advertido del riesgo de establecer de forma rígida el centro o núcleo de un escrito³. Fue el caso de Lutero con Gálatas, que él redujo al tema de la justificación, cuando, en realidad, esa categoría está necesitada de entrar en relación con otras claves fundamentales de esa misma carta, pues sólo así despliega toda su riqueza.

Yo quiero proponer que el fondo argumental en 1Cor está en la relación que se establece entre una situación real de conflictos en el seno de la comunidad y la apelación a la comunión para superar aquellos. Conflicto y comunión, pues.

Que hay conflictos resulta evidente. Nada más comenzar el cuerpo epistolar (1Cor 1,10-17) Pablo aborda el asunto de las divisiones. Habla expresamente de “divisiones” y de “discordias”: “que no haya divisiones entre vosotros” (v. 10), “[sé] que hay discordias entre vosotros” (v. 11).

En el v. 12 el apóstol explicita esas divisiones de la siguiente manera: “os digo esto porque cada cual anda diciendo: Yo soy de Pablo, yo soy de Apolo, yo soy de Cefas, yo soy de Cristo”. No voy a entrar ahora en explicar esa cuádruple referencia, que en todo caso no debe interpretarse, según hiciera cierta tradición protestante, como “los partidos de Corinto”.

2 A modo de ejemplo, en 1Tes está en torno a la escatología, en Gal en torno a ley y justificación, en 2Cor en torno al ministerio apostólico o en Rom en el desarrollo de la tesis de la carta formulada en 1,16-17: “pues no me avergüenzo del evangelio, que es fuerza de Dios para salvación de todo el que cree, primero del judío y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios de fe en fe, como está escrito: ‘el justo vivirá por la fe’”.

3 Con carácter general para la teología de Pablo, tradicionalmente se ha atribuido una importancia especial al concepto de justificación. Pero un análisis de su presencia en Pablo demuestra que las cosas no son tan simples. Es verdad que en Gal y Rom es una idea no sólo central sino probablemente la categoría principal de esas dos cartas. Aunque no en la misma medida, la terminología de justificación es también importante en Flp 3. En 2Cor aparece sólo con relación al ministerio apostólico. Y en 1Tes, 1Cor y las deuteropaulinas Col y Ef no aparece ni siquiera una vez. Sin embargo, tampoco sería exacto decir que la ausencia explícita de esa terminología equivale a que la idea de justificación no sea significativa en esas cartas. En el caso de 1Tes la idea de elección, tradicional para referirse a los judíos y que Pablo aplica ahora abiertamente a la vocación de los gentiles a la fe en Cristo, es equivalente a la de justificación. Por su parte en 1Cor aparece un abundante lenguaje nomista que, en el fondo, responde a la antítesis ley-gracia; una antítesis que en otros lugares se articula en torno a la idea de justificación. Por otra parte, el concepto mismo de justificación necesitaría ser comprendido en su contexto o contextos originales, pues, como en el caso de otros conceptos, su comprensión está muy determinada por el existencialismo de la Reforma y post-reforma protestante. Aun en el caso de establecer un solo concepto o categoría, su riqueza sólo puede captarse si se pone en relación con otras ideas del propio apóstol. Esto se ve de forma especial en Gal, donde la idea de justificación ha de conjugarse con las de “evangelio” y “libertad”. Cf. Jacinto Núñez Regodón, “Gálatas: Estructura ternaria y teología trinitaria. Una propuesta de lectura de Gál”, en *Deus semper maior. Teología en el horizonte de su verdad: Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena*, ed. Gonzalo Tejerina Arias y Jesús Yusta Sainz (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2021), 501-516.

Estos conflictos son consecuencia de las diferencias en el seno de aquella comunidad. En efecto, hoy se cree que las comunidades helenistas en general y paulinas en particular se caracterizaban por su heterogeneidad social. Es lo que, en expresión de A. Malherbe, se ha dado en llamar el "nuevo consenso", en contraposición a la convicción ya expresada por Celso en el s. II y extendida, por influjo de A. Deissmann, desde finales del s. XIX hasta mediados del XX, tanto entre los autores "liberales" como entre los marxistas⁴, de que los cristianos pertenecían a las clases sociales más bajas⁵. Con todo, el nuevo consenso debería distinguir entre cristianos de diferentes comunidades, lugares y tiempos. Los datos con que contamos indican que había diferencias notables entre las iglesias paulinas, por ejemplo entre los cristianos macedonios pobres y los cristianos de Corinto⁶.

Por lo que respecta a estos últimos, el propio apóstol da a entender incidentalmente en 1Cor 1,26-29 que el estamento acomodado de la ciudad estaba de alguna manera representado en la comunidad: "entre vosotros no hay muchos sabios ni muchos potentados ni muchos nobles". El examen de los nombres que aparecen en la carta hace presumir incluso que esa representación era proporcionalmente superior en la comunidad cristiana que en la ciudad⁷. Esta heterogeneidad va a ser fuente de conflictos en el interior de la comunidad cristiana.

Desde luego 1Cor 1,26, a la par que afirma que los bien situados mundanamente no son muchos en la comunidad, reconoce que los hay⁸. Los tres adjetivos de 26b indican las bases concretas de su pertenencia a la capa social superior. Aunque pueda estar haciendo uso de una fórmula muy convencional, Pablo se

4 Cf. Karl Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1974), 309-335, que, a propósito de "la primitiva comunidad cristiana", usa el típico lenguaje marxista de "carácter proletario de la comunidad", "odio de clase", "comunismo", etc.

5 Un buen resumen de la historia del viejo al nuevo consenso en Bengt Holmberg, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento* (Córdoba: El Almendro, 1995), 45-103.

6 Cf. Robert Jewett, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia: Fortress, 1986), 118-123, para quien en la comunidad de Tesalónica se daba una gama de niveles sociales más reducida que en las otras comunidades paulinas. La instrucción de evitar la ociosidad y de trabajar con las propias manos (cf. 2Tes 3,10-13) puede ir dirigida no a los miembros de una clase superior ociosa, sino a unos pobres urbanos que explotaban la generosidad de la comunidad cristiana y especialmente de sus miembros más ricos. Cf. Ronald Russell, "The Idle in 2 Thess 3:6-12: An Eschatological or a Social Problem?", *New Testament Studies* 34 (1988): 105-119, <https://doi.org/10.1017/S0028688500022244>.

7 Cf. Gerd Theissen, "Estratificación social de la comunidad de Corinto. Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista", en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 1985), 189-234, para quien "el resultado es terminante: la mayor parte de los corintios designados nominalmente disfrutaba probablemente de una posición social elevada. Pero no es necesario por esta causa dudar de la afirmación de Pablo de que 'no muchos' corintios pertenecían a los estamentos superiores" (p. 215).

8 Ya Orígenes, en *Contra Celso*, usó el texto para responder a la crítica de Celso de que los cristianos sólo procedían de las clases bajas.

dirige a una comunidad en la que, sin ser numerosos, tenían mucho peso los cristianos que representaban la antigua educación (*sophot*), riqueza (*dynatoi*) y linaje (*eugeneis*).

Pero con la simple constatación de la heterogeneidad social no hemos dicho lo que más interesa a nuestro propósito. Hay que preguntarse expresamente cómo planteaba el apóstol la relación entre los miembros de unas comunidades así configuradas socialmente. Es lo que he llamado "el principio del débil". Está fuera de duda que Pablo tiene una sensibilidad especial para captar los binomios que configuran la realidad social. Veamos algunos ejemplos. En Gál 3,28 se habla de judío-griego, esclavo-libre y hombre-mujer. En 1Cor 1,26-28, que venimos comentando, la contraposición es sabio-necio, poderoso/fuerte-débil y noble-plebeyo. Por su parte, en 1Cor 8-10, a propósito del problema de los idolotitos, el binomio que se subraya, de forma abundante por cierto, es el de fuerte-débil.

He organizado mi estudio de la siguiente manera. En un primer momento, parto del texto de 1Cor 1,26-31, donde el apóstol dice: "no hay entre vosotros muchos sabios, ni muchos nobles, ni muchos ricos". No muchos, le contestamos nosotros, pero sí algunos. Es con estos con los que Pablo tiene conflictos. ¿Se trata de tres grupos o, quizás mejor, se trata de un solo grupo que "da la cara" en tres aspectos, y que podríamos definir con lenguaje actual como cultural, social y económico? Pablo se las tuvo que ver con este grupo de alto rango social que probablemente se relacionaba con la comunidad y con Pablo conforme a las reglas convencionales del patronazgo.

En un primer bloque (1Cor 1-4) sobresale el conflicto cultural en torno a la contraposición entre la sabiduría humana y la sabiduría de la cruz. Por su parte, en 1Cor 8-10 se subraya más bien el aspecto social (nobles-plebeyos, equivalente a fuertes/débiles). En el cap. 11, en fin, sobresale el aspecto económico, es decir, ricos y pobres.

En un segundo momento, veremos de forma mucho más breve, apenas sugerida, que, frente a los conflictos, el apóstol apela a la comunión en el seno de la comunidad, sirviéndose de la imagen de "cuerpo", que es una categoría polisémica: cuerpo antropológico, eclesial, eucarístico y escatológico.

2. LA SABIDURÍA DE LA CRUZ FRENTE A LA SABIDURÍA HUMANA

El apóstol habla expresamente de “la palabra de la cruz”. La perícopa en la que se enmarca esa expresión es 1Cor 1,8-25:

“La palabra de la cruz es una necedad para los que se pierden, mas para los que se salvan –para nosotros- es fuerza de Dios, pues dice la Escritura: destruiré la sabiduría de los sabios e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el maestro? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a Cristo y a éste crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles, mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios”.

Dentro de la unidad literaria de 1Cor 1,10-4,21⁹, ¿a qué viene ese contraste entre “sabiduría” y “palabra de la cruz” cuando en la perícopa inmediatamente anterior el problema tratado es el de la división en bandos en la comunidad (cf. 1Cor 1,10-17)?

En el v. 17, que cierra la perícopa de las divisiones comunitarias, el apóstol critica la “sabiduría de palabra” como contraria a la cruz de Cristo. Cabe decir, pues, que la división entre grupos o, al menos, una de sus manifestaciones tiene que ver con esa criticada “palabra de sabiduría”, que algunos utilizan con relación a la cruz de Cristo. Conviene advertir la fuerza de la negación: “no con sabiduría de palabra”. Desde el punto de vista de la retórica tiene tanta más fuerza lo que se niega que lo que se afirma. Al decir que su evangelización no ha sido con “sabiduría de palabra”, ¿Pablo está haciendo una afirmación atemporal, de carácter general, o lo dice “contra” alguien y, en concreto, cuestionando el modo de proceder de algún grupo de los implicados en los litigios corintios? Todo apunta a que algunos, efectivamente, hacían uso de una forma de “sabiduría” que terminaba por invalidar la cruz de Cristo.

Para comprender el sentido de la expresión “sabiduría de palabra” hay que recurrir a las expresiones paralelas del mismo contexto. D. Litfin ha hecho un estudio de algunas expresiones que se encuentran en la correspondencia corintia, en las cuales Pablo explica y justifica sus maneras o formas (“modus operandi”)

9 Cf. Martinus C. De Boer, “The Composition of 1 Corinthians”, *New Testament Studies* 40 (1994): 229-245, <https://doi.org/10.1017/S0028688500020579>.

de predicador¹⁰. Por señalar sólo las que están en el contexto que propiamente a nosotros interesa habría que citar:

* 1 Cor 1,17: No en sabiduría de palabra

* 1 Cor 2,1: No con supereminencia de palabra

* 1 Cor 2,4: No con persuasivas palabras de sabiduría

* 1 Cor 2,13: No con aprendidas palabras de sabiduría humana

Al defender su proceder, expresado positivamente en 1 Cor 2,3 (“con debilidad, miedo y temblor”), el apóstol está cuestionando abiertamente el modo de proceder de aquel grupo¹¹. Del conjunto de expresiones se deduce claramente que se trataba de un uso de la retórica que terminaba por anular la cruz.

Es probable que este grupo que tanto valoraba la elocuencia de la predicación y de la catequesis contrapusiera a Pablo la figura de Apolo, un alejandrino de cuya proverbial elocuencia ya deja constancia el libro de los Hechos: “un judío, natural de Alejandría, llamado Apolo, hombre elocuente y muy versado en las Escrituras” (23,24). Queda expresamente excluido que fuera Apolo el instigador o jefe de aquel grupo que hacía gala de retórica. Por el testimonio de Pablo en 1 Cor 1-4 se ve que la relación del apóstol con el alejandrino se mantuvo siempre en los límites del respeto y de la mutua colaboración. De hecho, mientras que de algunos textos como 1,12 ó 3,22 se podría deducir que eran varios los bandos en litigio, por 3,4-6 y sobre todo 4,6 puede suponerse que el conflicto lo centraban algunos entre Pablo y Apolo: “que nadie se engría a favor de uno contra otro”. Pero mientras los dos misioneros fueron capaces de mantener la unidad, los secuaces de Apolo hacían probablemente ostentación de la capacidad retórica de este en comparación con Pablo¹².

Aquella complacencia retórica afectaba de lleno al tema de la cruz. Pero del texto no queda claro en qué estaba el error de contenido sino que la elocuencia retórica devaluaba el significado de la cruz. Quizás se presentaba la cruz de Jesús

10 Cf. Duane Litfin, *St. Paul's Theology of Proclamation. 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 181-209.

11 Ya en 1 Tes 1,5, al hablar de su anuncio del evangelio entre los tesalonicenses, el apóstol relaciona palabra y poder: “pues el anuncio del evangelio entre vosotros no fue solo con palabra sino en poder...”. En la crisis corintia, sin embargo, esa relación se había hecho conflictiva.

12 Para un buen repaso de los distintos grupos, cf. David Álvarez Cineira, “La misión de Pablo y sus enemigos en Corinto”, *Estudio Agustiniiano* 36 (2001): 461-494, <https://doi.org/10.53111/estagus.v36i3.404>, específicamente sobre la relación con Apolo no sólo en el uso de la retórica sino también en la posición social en pp. 88ss.

con tanta astucia verbal que perdía su poder de “escándalo” o, más concretamente, puede ser que se tratara de reducir la cruz a un acontecimiento del pasado, totalmente superado, y se insistiera en que ahora lo importante es el Cristo resucitado. Al subrayar tanto el elemento carismático actual quedan obviadas las dificultades y el hecho histórico de la cruz¹³.

Es probable que la *sophía* que Pablo teme que contamine a los corintios fuera la retórica en cuanto tal. Es decir, los interlocutores de Pablo no estarían preocupados por construcciones doctrinales. Los términos *lógos* y *sophía* no indicarían sistemas de pensamiento filosófico o especulativo religioso. *Lógos* significa discurso y *sophós* elocuente, es decir, se trata de la retórica.

S. M. Pogoloff postula que la retórica estaba íntimamente relacionada con el status social; y entre retórica y divisiones había una relación de causa-efecto, en el sentido de que la competición, la disputa, formaba parte de la retórica clásica, y la disputa crea divisiones¹⁴. Aquel grupo de corintios se comportaba como los discípulos de los antiguos sofistas y otros maestros, pavoneándose de quién tenía el maestro más convincente.

Hay motivos para pensar que para este grupo la sabiduría tenía que ver, además, con el estatus social y la influencia. Por 1Cor 11,17 sabemos que había un “grupo de los ricos” que en las reuniones de la comunidad hacía ostentación de su riqueza. ¿Pueden ser aquellos ricos los mismos que aquí hacen gala de retórica? De hecho, en este contexto se les acusa de tener una disposición arrogante: “estáis hartos, estáis satisfechos” (4,8); “vosotros... fuertes, llenos de gloria, reconocidos” (4,10); en 4,19 se los llama “orgullosos”. No es difícil postular esta relación entre complacencia retórica y gala de la propia posición social. Quizás podría añadirse también el elemento de superioridad espiritual: ellos se considerarían a sí mismo como los “espirituales”.

Frente al abuso retórico que invalida el valor de la cruz, Pablo habla positivamente de “la palabra de la cruz”. Con esa expresión el apóstol se refiere, en primer lugar, a su predicación, cuyo contenido está determinado por el anuncio de la cruz. En ese sentido apunta la relación de la expresión “la palabra de la cruz” con otras frases del contexto inmediato:

13 Cf. Bruno Maggioni, *El Dios de Pablo. Y el Evangelio de la gracia* (Madrid: San Pablo, 2008), 114-116.

14 C. Stephen M. Pogoloff, *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (Atlanta: Scholars Press, 1992).

* 1, 23: nosotros predicamos a Cristo crucificado.

* 2,2: pues resolví no saber cosa entre vosotros sino a Cristo Jesús, y a éste crucificado.

La forma sintáctica no admite duda sobre el énfasis que quiere darse a la cruz como centro de la predicación.

¿En qué consistía exactamente la predicación de la cruz para Pablo? Hay razones para pensar que aquella predicación se refería, en primer lugar, al acontecimiento histórico de la cruz.

Para Pablo “la palabra de la cruz” no se refiere sólo al hecho histórico de la cruz de Cristo, presentado como acontecimiento salvífico. De hecho, como ya hemos señalado en 1Cor 1,18 el primer sentido es el de la predicación actual del apóstol. El texto paralelo de 2,4, en el que *lógos* está en correspondencia directa con *kérygma*, no ofrece dudas sobre el sentido de predicación-anuncio. Llama la atención la mezcla que establece el texto entre la cruz y la predicación de la cruz, hasta el punto que se habla de una cosa y otra con los mismos términos¹⁵.

Esta “confusión” entre cruz y predicación de la cruz es debida a que la cruz se ha convertido en una especie de universal teológico o herramienta de carácter epistemológico. Del *lógos* de la cruz se ha pasado a la cruz como *lógos*. Esta nueva epistemología se articula en una serie de antítesis, la primera de las cuales es necesidad (para los que se pierden) – fuerza (para los que se salvan), aplicada a la “palabra de la cruz” (1Cor 1,18). Esos dos términos no son de suyo antitéticos, pues a necesidad debería oponerse sabiduría y a fuerza, debilidad. Pero no hay que exigir demasiada lógica a la retórica del apóstol. En el texto se encuentran cruzados de diversas maneras todos esos términos, con la idea de apurar al extremo la paradoja y subrayar así la novedad introducida por la cruz. Pablo ha hecho de esta paradoja un programa teológico.

En todo el pasaje tiene una importancia fundamental la idea de sabiduría. Los datos estadísticos son incontestables: el sustantivo *sophía* y su correspondiente adjetivo *sophós* aparecen en el corpus paulino 44 veces, de las cuales 28 en 1Cor. El uso del término en este contexto es mayoritariamente peyorativo: se habla de “sabiduría del mundo” (1,20. 21) o “sabiduría de los hombres” (1,25; 2,5). Se ha servido para ello el apóstol del texto de Is 29,14, presentado de forma quiástica:

¹⁵ Cf. Álvaro Pereira Delgado, *Primera Carta a los Corintios* (Madrid: BAC, 2017), 26: “El término *logos* es polisémico. Puede indicar el contenido interno, ‘el mensaje de la cruz’, o mejor su proclamación externa, ‘la proclamación de la cruz’, debido al paralelo con 1.23: ‘predicamos a Cristo crucificado’”.

“destruiré la sabiduría de los sabios y la inteligencia de los inteligentes anularé” (1,19). Aunque la cita es básicamente de LXX, Pablo ha alterado el verbo final del original (“ocultar”) por otro más radical, inspirado probablemente en Sal 33,10, con el sentido de “desechar”.

A la vez, Pablo habla positivamente de la “sabiduría de Dios”, que es Cristo mismo:

* 1: 25: “Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios”

* 1, 30: “Cristo Jesús, al cual hizo para nosotros sabiduría de Dios”.

No hay que olvidar que esto se predica de Cristo no de manera abstracta o atemporal. De quien se dice que es sabiduría de Dios es específicamente del Cristo crucificado. En el primero de los textos que acabamos de citar no hay ninguna duda: si en el v. 25 llama a Cristo sabiduría de Dios, en el versículo anterior se ha dicho claramente que este Cristo es el crucificado.

Se ha discutido mucho si estos textos suponen en Pablo una sospecha de principio sobre la razón humana. Las afirmaciones del apóstol hay que entenderlas en su contexto inmediato. Él no está teorizando sobre la capacidad humana para usar la razón y, en consecuencia, para adquirir sabiduría. Lo que el apóstol hace es denunciar el mal uso o, si se quiere, los riesgos que puede tener esa capacidad natural del hombre. En el contexto de Rom 1,18-2,10, paralelo por más de un concepto al que ahora nos ocupa, Pablo no tiene empacho en reconocer la capacidad de conocimiento como don creatural, un conocimiento que alcanza a la capacidad de conocer a Dios (Rom 1,18-19): “porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras” (v. 20).

Pero se señala inmediatamente a continuación que el problema es que ellos se “ofuscaron en sus razonamientos”.

Este mismo es el fondo que se encuentra en el contexto de 1Cor 1,18-25. No son los judíos en cuanto judíos ni los griegos en cuanto griegos los que han errado al no haber sido capaces de ver el sentido de la cruz. De hecho, para los llamados, que pueden ser “ya judíos, ya griegos” (1Cor 1,24) Cristo crucificado es “fuerza de Dios y sabiduría de Dios”.

La referencia a los judíos y a los griegos, que sólo se hace explícita a partir de 1,22, se encuentra ya en 1,20, cuando el apóstol pregunta: “¿dónde está el sabio (*sophós*)?, ¿dónde el maestro (*grammatéus*)?, ¿dónde está el filósofo (*syzetetés*) de este mundo?”. La primera pregunta se refiere sin duda al pensador griego. Por su parte,

grammatéus es la palabra griega que usaban los judíos para referirse a los maestros de la ley, es decir, a los escribas. La tercera designación, en fin, es un sustantivo poco común que literalmente significa “disputador”, pero, dada la naturaleza de muchas actividades que en el mundo antiguo se hacían llamar “filosofía”, la traducción de “filósofo” probablemente no esté descaminada. Con esta tercera designación el apóstol hace una generalización en aras de los corintios mismos.

El rechazo de la cruz se ha dado tanto en judíos como en paganos o griegos, aunque por distintas razones. Al diferenciar que la cruz es “escándalo para los judíos” y “locura para los griegos” (1Cor 1,23), Pablo está remitiendo a las dos grandes tradiciones de conocimiento que existían para él.

“Escándalo” es lo que impide creer, a la manera de una piedra de tropiezo en el itinerario de la fe. Así es la cruz para los judíos, que representan el conocimiento propio de la fe, que podríamos llamar teología. Para los judíos la cruz contradice la naturaleza de Dios que, coherentemente con su condición de todopoderoso, no puede manifestarse sino mediante “signos” de poder y omnipotencia. Por su parte, para los griegos la cruz es locura, es estupidez, un insulto a la lógica de la razón, algo carente de lógica racional. La fe se convierte, así, en instancia crítica tanto de la fe judía como de la razón griega. No queda invalidado el conocimiento de la fe ni el conocimiento de la razón sino una determinada forma de los mismos. Ahora la fe está determinada por la cruz: todo lo que pueda saberse de Dios tiene que incorporar el dato de la cruz de Cristo. De igual forma la razón queda determinada por la “lógica” de la cruz, en la que no falta una forma de racionalidad.

La dinámica de la cruz tiene una clara derivación eclesiológica. No en vano la perícopa que sigue a la que venimos comentando habla de forma directa de la comunidad de corinto y su composición social (1Cor 1,26-31):

“porque mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados... Que no hay entre vosotros muchos ricos, poderosos ni nobles” (v. 26).

Aunque hoy no existe apenas duda acerca la heterogeneidad social de la comunidad corintia, tampoco se duda de que esa heterogeneidad no fuera “conflictiva”. Pablo, que tiene una sensibilidad especial para captar los binomios que configuran la realidad¹⁶, la comunidad está determinada por el elemento que

16 Además del texto de 1Cor 1,26-28, que venimos comentando, en el que la contraposición es sabio-necio, poderoso/fuerte-débil y noble-plebeyo, hay que citar también, entre otros, Gál 3,28, que habla de judío-griego, esclavo-libre y hombre-mujer, y 1Cor 8-10, a propósito del problema de los idolotitos, donde el binomio que se subraya, de forma abundante por cierto, es el de fuerte-débil. Cf. Jacinto Núñez Regodón, “Pobreza y comunión de

podemos llamar “débil”: “Dios eligió lo necio del mundo para confundir a lo sabio y lo débil para confundir a lo fuerte” (1,27-28). El dinamismo que ahora se predica de la comunidad cristiana es el mismo del misterio pascual. El referente cristológico, principal y fundante, determina la comprensión de la comunidad y sus opciones.

Dentro de la unidad de 1Cor 1-4, la dinámica de la cruz lleva también a Pablo a una nueva comprensión del ministerio apostólico: “Pues, al parecer, a nosotros los apóstoles Dios nos ha destinado al último lugar, como condenados a muerte [...]; así que nosotros somos necios por Cristo y vosotros sabios en Cristo, nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros llenos de gloria y nosotros despreciados” (4,9-10).

El dinamismo de la cruz determina de manera radical la forma del ministerio. En 1Cor se presenta de manera expresa, en torno a la cruz, la raíz de una comprensión del ministerio apostólico que tendrá un desarrollo mayor en 2Cor¹⁷.

Pero el tratamiento de este asunto nos llevaría demasiado lejos. Basta retener que al señalar valor de la cruz, en contraposición a la retórica, Pablo habla 1) del hecho histórico de la cruz, 2) de su predicación actual, 3) de la configuración de la comunidad y 4) de la comprensión del ministerio.

3. FUERTES Y DÉBILES EN LA COMUNIDAD DE CORINTO

Venimos ahora, de forma más breve, a observar cómo en los capítulos 8 al 10 aparece un nuevo conflicto en el seno de la comunidad, conflicto en el plano de las relaciones sociales, es decir, entre los nobles y la gente sencilla, los “fuertes y los débiles”. Y este conflicto se suscita a propósito de la participación de unos y de otros en los banquetes con idolotitos, es decir, carnes sacrificadas a los ídolos.

El texto se encuentra en la sección que se extiende de 8,1 a 11,1¹⁸, cuyo hilo argumental gira en torno a la cuestión de los idolotitos y particularmente en

bienes en las comunidades primitivas”, en *Pobres en un mundo global*, ed. Bonifacio Fernández y Fernando Prado (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2004), 99-120.

¹⁷ De la dimensión cruciforme del ministerio nos hemos ocupado en varios estudios. Entre otros, cf. Jacinto Núñez Regodón, “Teología y espiritualidad del ministerio apostólico en 2Cor”, en *Ministerio apostólico y misterio pascual. Para una lectura pastoral de la segunda carta a los corintios*, ed. Jacinto Núñez Regodón (Madrid: EDICE, 2007), 141-162 y Jacinto Núñez Regodón, “El ministerio apostólico en Pablo”, en *Ministerio presbiteral. Retos y tareas*, ed. José María de Miguel González (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006), 81-100.

¹⁸ Para el *status quaestionis* sobre 1Cor 8,1-11,1, cf. Wendell Lee Willis, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10* (Chico: Scholars Press, 1985) y especialmente Id., “1 Corinthians 8-10: A Retrospective after Twenty-five Years”, *Restoration Quarterly* 49 (2007): 103-112.

responder a la pregunta de si los cristianos pueden participar en banquetes en los que se consumen carnes sacrificadas a los ídolos. A los cristianos corintios se les presentaban muchas ocasiones de comer aquellas carnes. Pablo contempla tres casos diferentes: en primer lugar, podría tratarse de la participación en banquetes de los mismos templos paganos, como parece ser el caso en 8,10; en segundo lugar, estaba la posibilidad de que los cristianos, sin saberlo, compraran en el mercado carnes sacrificadas a los ídolos, como parece deducirse del texto de 10,25; finalmente, el caso probablemente más común era que se les ofreciera ese tipo de carnes en invitaciones a casas particulares, como queda sugerido en 10, 27-30¹⁹.

Al comienzo de la sección, en relación directa con el asunto de lo idolotitos, Pablo plantea un criterio de discernimiento que le es familiar: los límites de la propia libertad. En 8,1 este criterio se presenta bajo la contraposición de ciencia y amor: “sabemos que todos tenemos ciencia, pero la ciencia hincha, sólo la caridad edifica”. El sentido parece claro: no basta que uno tenga claro los principios (“ciencia”) sino que el criterio último de aplicación de los mismos es el amor, concretamente el amor a los “débiles” (cf. 8, 9: “pero mirad que esa libertad que os tomáis no venga a ser tropiezo para los débiles; v.11: “mira que si se pierde el débil por tu ciencia, el hermano por quien Cristo murió”; cf. 8,12). En este esquema el amor al débil se convierte en instancia epistemológica, una forma superior de conocimiento. La recomendación de Pablo es tajante: “tened cuidado de que vuestra libertad no sirva de tropiezo a los débiles” (8,9).

El principio con el que Pablo opera reaparece también bajo la fórmula “todo me es lícito” que él matiza con la de “mas no todo es conveniente” (1Cor 10,23; cf. 1Cor 6,12) y, especialmente, con la afirmación de que el auténtico ejercicio de la libertad es el que se hace desde y para el amor: “habéis sido llamados a la libertad, sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne, antes al contrario, haceos esclavos por amor los unos de los otros” (Gal 5,13). Era imposible llegar más alto en la relación entre libertad y amor.

En esta clave se entiende que el apóstol dedique dentro de la sección todo el cap. 9, para hablar de su derecho a ser sustentado por la comunidad y de su renuncia del mismo, para ilustrar con su propio comportamiento, la recomendación

19 En los capítulos 8-10 es abundantísimo el lenguaje de “comer” y “participar”. Es frecuente el verbo “comer”, con 16 recurrencias, cinco de las cuales en el brevísimo capítulo 8, cuatro en el 9 y siete en el 10. También “beber” (9,4; 10, 4.7.21.31) y otros términos del campo semántico del “comer” y del “participar”. Cf. Rinaldo Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi* (Milano: Paoline, 1999), 114. Para una visión amplia de las asociaciones voluntarias en las que tenía gran importancia la mesa, cf. Stephen J. Chester, *Conversion at Corinth. Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church* (London-New York: T & T Clark, 2003), 211-266.

hecha a los corintios de renunciar a su libertad, si fuera necesario, en atención a los más débiles. De hecho toda la sección se cierra con el motivo de la imitación: “sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo” (1Cor 11,1).

Para empezar suele advertirse una cierta confusión de Pablo, en el sentido siguiente. En 8,1 dice así: “En cuanto a los idolotitos (es decir, las carnes sacrificadas a los ídolos), todos tenemos conocimiento”. En el versículo 4, en el mismo sentido, dice: “acerca de comer las víctimas sacrificadas a los ídolos, sabemos...” (se sobreentiende que “todos sabemos” como en el v. 1). La primera impresión es que Pablo se está dirigiendo a los corintios en conjunto. Pero no. Un poco más adelante, en el versículo 7 dice: “pero no en todos se halla este conocimiento”. Luego ese conocimiento lo tienen sólo algunos. A los que tienen ese conocimiento no los califica el apóstol de una manera determinada, a los que no lo tienen los llama “débiles” (equivalente a “gente sencilla”). Hay un claro paralelismo con el texto de Rom 14-15, donde se habla de fuertes y débiles. Concretamente en 15,1: “nosotros los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles y no complacernos a nosotros mismos”. No entro ahora en dilucidar si estas dos binas de los capítulos 8-10 y 14-15 responden a una situación social idéntica. Nos interesa, más bien, subrayar el contraste fuertes-débiles como expresión de un conflicto más en la comunidad corintia.

Es a esos “fuertes” a quienes Pablo se dirige con un “tú” literario: “si alguno te viere a ti, que tienes ciencia, sentado a la mesa en un santuario de ídolos, en la flaqueza de su conciencia, ¿no se creará inducido a comer las carnes sacrificadas a los ídolos?” (1Cor 8,10). Es razonable pensar que Pablo se presenta como modelo de comportamiento para todos, pero particularmente para aquellos. Ahora en nuestro texto les dice: “os hablo como a prudentes”, una expresión con la que el apóstol está usando con ellos la *captatio benevolentiae* si no abiertamente la ironía.

Más arriba he hecho notar que estos cristianos corintios podían verse en la situación de comer idolotitos por tres circunstancias diferentes. En las dos primeras, es decir, en el caso de la carne comprada en la carnicería o en el caso de la invitación de algún amigo para compartir la mesa familiar, el apóstol dice, con cierto desenfado, “comed” (1Cor 10,24) o “comed todo lo que se os presente” (v. 27). En el texto que nos ocupa, sin embargo, la actitud de Pablo es claramente restrictiva, pues se trata de participar en un banquete sagrado de tipo idolátrico, y por eso el texto empieza de forma tajante: “huid de la idolatría”. Y aunque es verdad que los ídolos son nada (cf. 1Cor 8,4-6), la participación en este tipo de banquetes es una forma de dar reconocimiento al mundo de los demonios,

entendidos como las fuerzas hostiles a Dios, y, en último término, una manera de anular el reconocimiento de que hay un solo Señor²⁰.

Para entender el sentido del texto tiene una importancia capital el sustantivo *koinonía* o sinónimos, que aparecen hasta un total de cuatro veces. Se habla de “comunión” con la sangre de Cristo y de “comunión” con el cuerpo de Cristo” así como de los que, en el culto israelita, entran en “comunión” con el altar o de los que, en los banquetes idolátricos paganos, entran en comunión con los demonios. No creo que sea necesario demostrar que para el apóstol esa comunión no es igualmente lograda en cada uno de los tres casos. Su interés, evidentemente, está en subrayar la comunión real y plena que se realiza por la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo.

La terminología eucarística es evidente. Sangre y cuerpo. Sangre en relación con el cáliz de bendición. Pan en relación con la imagen de partir: “el pan que partimos”. No hay ninguna duda de que aquí se encuentra una presencia de la tradición de la cena y –aún más- de la práctica de esa tradición. Por lo demás, poco importa, a mi entender, que en lugar de seguir el orden de, primero, pan y, después, cáliz, en nuestro texto el apóstol haya invertido el orden y por dos veces hable primero del cáliz y después del pan. Esta inversión del orden tradicional nada dice de una práctica distinta en las comunidades paulinas. La razón está probablemente en que la mención del pan le sirve mejor para explayarse con la idea de cuerpo, como veremos en un momento.

¿Cómo hay que entender esta *koinonía* eucarística? Existen dos líneas de interpretación. La primera de ellas, defendida por exegetas tan prestigiosos como Käsemann o Bornkamm, entiende *koinonía* en el sentido de participación-comunión del hombre con la divinidad a la que se ofrece el sacrificio, es decir, Pablo estaría queriendo decir que los creyentes entran en comunión con Cristo sacramentalmente presente. Se apoyan en que en el v. 17 se usa el verbo sinónimo *metechéin* como “participar del mismo pan”. Según esta línea de interpretación la *koinonía* tiene un sentido fundamentalmente vertical.

Una segunda opción interpretativa, representada sobre todo por Willis, es la que entiende *koinonía* en sentido horizontal. El significado del término, seguido

20 Cf. Romano Penna, *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini* (Roma: Carocci Editore, 2020), 92-97, en el marco de una propuesta interesante, presenta diversas actitudes del cristianismo naciente con el contexto cultural circundante: a) rechazo, b) constatación de la diversidad, c) acogida. A este propósito vale, en líneas generales, el luminoso principio enunciado en la carta a los Filipenses: “Finalmente, hermanos, todo lo que es verdadero, noble, justo, amable laudable, todo lo que es virtud o mérito, tenedlo en cuenta” (Flp 4,8). En 1Cor 8-10 puede advertirse esta pluralidad de perspectivas y comportamientos.

de genitivo, es el de asociación de los participantes, es decir, el de comunidad cultural. En defensa de esta opción estaría el v. 17, que habla expresamente de que “los muchos formamos un solo cuerpo”.

Entre estas dos líneas de interpretación existe una tercera, que defiende precisamente que la idea de *koinonía* lleva incorporada tanto la unión vertical (participación en la divinidad) como la horizontal (comunidad con los otros participantes). Así, Barbaglio y otros que hablan de “participación comunional”²¹, queriendo recoger los dos aspectos: se trataría de una solidaridad corporativa de todos con Cristo.

Este doble sentido (en relación con Cristo como participación en su muerte, por una parte, y en relación con la comunidad, por otra) se encuentra también en torno a la idea de cuerpo. El v. 16 habla del “cuerpo de Cristo”: “el pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?”. El v. 17 habla del cuerpo eclesial: “somos un cuerpo”. Se establece así una profunda relación entre cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial. En razón de esa relación puede afirmarse que no existe Cristo sin la iglesia, de igual manera que es en Cristo donde encuentra su principio de unidad el cuerpo eclesial. La conjunción causal *hoti* (pues) del v. 17 viene a subrayar que es la unidad del pan eucarístico la que funda la unicidad del cuerpo eclesial.

Es de todos conocido que Pablo subraya la dimensión comunitaria del ser creyente con el recurso a la metáfora o símil del cuerpo en algunos pasajes de sus cartas, y sobre todo, la consecuencia de tal recurso en la consideración de los cristianos como “cuerpo de Cristo”. Es especialmente rico el uso de la imagen en 1Cor 12. Se suele poner de relieve, con razón, que esta imagen es un *topos* conocido en la antigüedad clásica, tanto en la reflexión filosófica como en el mundo de la política. Pero, aunque su origen sea común, su uso específico en Pablo ha perdido el carácter meramente social y se ha convertido en una imagen religiosa. Cuando en 12,12 se habla del cuerpo en sentido general y se dice “así es Cristo”, la lógica de esa asociación termina en 12,27 donde abiertamente se afirma: “vosotros sois cuerpo de Cristo, y miembros cada uno por su parte”. Lo mismo ocurre con expresiones análogas construidas siempre con el verbo “ser”: “somos un solo cuerpo en Cristo” (Rom 12,5) y “vuestros cuerpos son miembros de Cristo”.

Pero en nuestro texto se subraya la idea de unidad y unicidad: “el pan es uno” - “el cuerpo es uno”. Es difícil sustraerse a la idea de que esta afirmación de la

21 Giuseppe Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento* (Bologna: EDB, 1996), 482.

unidad del pan y del cuerpo es el contrapunto a las divisiones de las que habla el apóstol al comienzo de la carta: “que no haya entre vosotros escisiones”, les dice, enterado por los de Cloe de que “hay contiendas entre vosotros” (cf. 1Cor 1,10-11). Frente a esa situación, pregunta el apóstol. “¿Está dividido Cristo?”. Ahora venimos a saber que aquella no era una pregunta retórica sin más, sino que el cuerpo eclesial encuentra en el pan eucarístico su principio de unidad.

Los problemas de división en Corinto tienen el mismo fondo que el problema particular del daño que, por vía de escándalo, puede ocasionar a los débiles (es decir, los sencillos) el comportamiento de los que son o se creen fuertes. En la perícopa siguiente a la que estamos estudiando Pablo vuelve sobre el mismo argumento: “ora comáis, ora bebáis, ora hagáis cualquier cosa [...] no deis ocasión de tropiezo a judíos ni a gentiles ni a la iglesia de Dios” (1Cor 10,31-32).

En definitiva, la eucaristía es el principio de la unidad eclesial y del amor y cuidado de los más pequeños y pobres dentro de la misma. Esto mismo es lo que vamos a ver en el texto que estudiamos a continuación.

4. RICOS Y POBRES EN TORNO A LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

Nos ocupamos ahora de un nuevo conflicto, explicado en 1Cor 11,17-34, a propósito de las divisiones comunitarias en torno a la cena del Señor. El texto que ahora nos ocupa tiene un estrecho paralelismo con que el 1Cor 10,14-22 que acabamos de estudiar. En ambos casos se trata de una situación, en la comunidad corintia, de ruptura de la unidad eclesial, ya sea a cuenta de la participación de algunos en la comida de idolotitos o a cuenta de las divisiones entre hermanos ricos y pobres con ocasión del ágape. Y en ambos casos Pablo apela a la celebración del pan y del vino, expresión del cuerpo entregado del Señor y de su sangre derramada, para criticar aquellos comportamientos y, sobre todo, para situar en la celebración de la Eucaristía la raíz de la caridad y de la unidad eclesial.

Observando específicamente el texto de 1Cor 11,17-34 se pueden distinguir tres bloques:

- 1) el problema que se está viviendo en la comunidad corintia: vv. 17-22
- 2) la tradición de la Cena del Señor: vv. 23-26
- 3) la crítica que esa tradición supone para aquel problema: vv. 27-34

1) Acerca del problema que se está viviendo en la comunidad el apóstol no puede ser más expeditivo. Empieza diciendo directamente: “no os alabo” (v. 17), y, al final, repite: “en esto no puedo alabaros” (v. 22). La situación que trasluce 1Cor 11,17-34 tiene que ver con las divisiones entre los miembros de la comunidad cuando se reúne para celebrar “la cena del Señor”: “mientras uno pasa hambre, otro está borracho” (v. 21b). El apóstol habla de aquellas divisiones como “bandos” y “partidos”, términos que hacen pensar que no se trata de divisiones individuales sino grupales²². O sea, en las reuniones culturales de la comunidad se dejaba sentir la diferente extracción social de sus miembros. Los ricos a un lado, los pobres a otro.

2) El conflicto del que ahora se ocupa el apóstol resulta particularmente grave en el marco de la comunidad reunida precisamente para celebrar la entrega de quien, con su sangre, ha roto el muro de la separación (cf. Ef 2,14-16). Se trata, en definitiva, de una negación del ser más profundo de la comunidad como iglesia del Señor. A eso apunta el recuerdo de la tradición de la última cena de Jesús, que Pablo introduce aquí de forma solemne y con una fórmula fija y estereotipada: “porque yo he recibido del Señor lo que a mi vez os he transmitido” (v. 23ss).

3) La tradición remite a un acontecimiento histórico bien determinado y que conocemos por otras fuentes. No voy a entrar en ello ahora. Por el contrario, sí quiero subrayar que la perícopa siguiente a esta de la tradición de la Cena del Señor, de marcado lenguaje judicial (vv. 27-34), tiene un mensaje claro y contundente: en la práctica de la comunidad corintia está en juego la condenación de los comensales. Con su comportamiento los comensales se hacen culpables de la muerte del Señor e invalidan el sacrificio de Cristo.

En esta nueva perícopa, a partir del v. 27, cuyo inicio queda claramente marcado por la conjunción *hóste* (“de manera que” o “hasta el punto de que”), el apóstol dice: “quien comiere el pan o bebiere el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor”. El adverbio “indignamente” no ha de ser entendido con carácter general²³ sino de manera situacional y contextual:

22 Cf. Juan Miguel Díaz Rodelas, *Primera carta a los Corintios* (Estella: Verbo Divino 2003), 197-206.

23 Pablo reclama un examen exigente, pero tiene más que ver con las relaciones interpersonales (con Cristo y con los hermanos) que con la culpabilidad subjetiva. En *Eclesia de Eucaristía*, 20, Juan Pablo II comentaba así 1Cor 1,27: “El apóstol Pablo califica como ‘indigno’ de una comunidad cristiana que se participe en la cena del Señor, si se hace en un contexto de división e indiferencia hacia los pobres”; y cita el famoso texto de San Juan Crisóstomo que pone en relación 1Cor 11,17-34 y Mt 25,31-46: “¿Deseas honrar el cuerpo de Cristo? No lo desprecies, pues, cuando lo encuentres desnudo en los pobres, ni lo honres aquí en el templo con lienzos de seda, si al salir lo abandonas en su frío y desnudez. Porque el mismo que dijo ‘esto es mi cuerpo’ y con su palabra llevó a realidad lo que decía, afirmó también: ‘tuve hambre y no me disteis de comer’, y más adelante: ‘siempre que dejasteis de hacerlo a uno de estos pequeñuelos, a mí en persona lo dejasteis de hacer’. ¿De qué serviría adorar la mesa de Cristo con vasos de oro, si el mismo Cristo

come y bebe indignamente quien rompe la unidad eclesial menospreciando al hermano pobre y necesitado.

En este mismo sentido eclesial puede entenderse la frase del v. 29: “porque quien come y bebe, su propia condenación come y bebe, si no discierne el cuerpo del Señor”. ¿A qué “cuerpo” se refiere? ¿Al eucarístico o al eclesial? El contexto permite entender que están involucrados los dos sentidos.

En el v. 27 se usa la palabra “reo”: el que participa indignamente se hace reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Esta palabra, perteneciente claramente al ámbito judicial, puede ser entendida en el sentido de que uno peca “contra” el Señor en cuanto que profana su cena; o en el sentido de que uno se hace culpable de la muerte del Señor. ¿Reo de la cena o reo de la muerte? Con relación a esta segunda posibilidad, alguien puede preguntarse cómo es posible equiparar la culpabilidad de los que ejecutaron al Señor y de los que comen su pan indignamente. La idea de fondo es que el comportamiento de estos últimos hace ineficaz la muerte de Jesús. Este mismo pensamiento se encuentra en Pablo en otras ocasiones; por ejemplo, cuando quiere subrayar el principio de la justificación por la fe en la perícopa de Gal 2,15-21, concluye con esta afirmación tan tajante: “Si la justificación no es por la fe, entonces Cristo murió inútilmente” (v. 21).

En nuestro contexto la relación es muerte de Cristo y comunidad de hermanos. Quien daña a la comunidad, invalida la muerte. En el texto no está explícita la idea de que la muerte de Cristo ha constituido una nueva comunidad. Pero está, desde luego, de fondo la idea que en Ef 2,14-16 tiene esta expresión tan plástica: “Él, de los dos pueblos, hizo uno y derribó el muro que los separaba, la enemistad [...], para hacer de los dos en sí mismo un solo hombre nuevo y reconciliar a ambos en un solo cuerpo con Dios por medio de la cruz”.

5. LA COMUNIÓN ECLESIAL, CONTRAPUNTO DE LOS CONFLICTOS COMUNITARIOS

Más arriba he indicado que para entender el sentido de 1Cor 8-10 tiene una importancia capital el sustantivo *koinonía* y sinónimos, que aparecen hasta un total de cuatro veces. Se habla de “comunión” con la sangre de Cristo y “comunión” con el cuerpo de Cristo (cf. 10, 16)

muere de hambre? Da primero de comer al hambriento y luego, con lo que te sobre, adornarás la mesa de Cristo”: Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el evangelio de Mateo*, 50, 3-4 (PG 58, 508s).

La terminología eucarística es evidente. Sangre y cuerpo. Sangre en relación con el cáliz de bendición. Pan en relación con la imagen de partir: “el pan que partimos”. No hay duda de que aquí se encuentra una presencia de la tradición de la cena y de la práctica de esa tradición. Poco importa que el orden no sea pan-vino sino vino-pan. La razón está probablemente en que la mención del pan le sirve mejor para explayarse con la idea de cuerpo.

Tanto en el texto de los caps. 8-10 como del cap. 11, hemos visto que se confunden el cuerpo eucarístico y el cuerpo eclesial. La referencia a uno y otro sirve de superación de los conflictos y apunta a un horizonte de comunión. Como ya he señalado, en 1Cor se pueden distinguir cuatro sentidos de cuerpo: antropológico, eclesial, eucarístico y escatológico.

A propósito del sentido antropológico y del sentido escatológico, un brevísimo comentario. Ya al referirse al aspecto antropológico, Pablo apunta a un principio de unidad. En 1Cor 3,16 el apóstol pregunta: “¿no sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?”. Este texto ha de entenderse en relación con otros (cf. 1Cor 6,13 y 6,19) donde se dice que “el cuerpo es templo del Espíritu Santo, que habita en vosotros”. En el mismo contexto, “el cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor y el Señor para el cuerpo” (6,13). Es decir, el cuerpo es expresión de nuestra identidad y unidad personal, soporte de la presencia de Dios en nosotros.

El tema del cuerpo vuelve a aparecer en el capítulo 15 a propósito de los resucitados²⁴. Ahora se habla de cuerpo espiritual, frente al cuerpo carnal y corruptible. “Se siembra un cuerpo animal, resucita espiritual” (1Cor 15,44), incorruptible, lleno de fortaleza. Este cuerpo supone la plenitud de la comunión frente a toda forma de digresión y discordia. Esa es nuestra esperanza.

Por lo que se refiere a los sentidos eucarístico y eclesial, hemos visto que en 1Cor 8,16 se habla del “cuerpo de Cristo”: “el pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?”. El v. 17 habla del cuerpo eclesial: “somos un cuerpo”. Se establece así una profunda relación entre cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial. En razón de esa relación puede afirmarse que no existe Cristo sin la iglesia, de igual manera que es en Cristo donde encuentra su principio de unidad el cuerpo eclesial. La conjunción causal *hoti* (“pues”)

²⁴ Para comprender el marco de este asunto y de la relación resurrección-cuerpos, cf. James Ware, “Paul’s Understanding of the Resurrection in 1 Corinthians 15:36-54”, *Journal of Biblical Literature* 133 (2014): 809-835, <https://doi.org/10.1353/jbl.2014.0055>.

del v. 17 viene a subrayar que es la unidad del pan eucarístico la que funda la unicidad del cuerpo eclesial.

Es bien conocido que Pablo subraya la dimensión comunitaria del ser creyente con el recurso a la metáfora del cuerpo en algunos pasajes de sus cartas, y sobre todo, la consecuencia de tal recurso en la consideración de los cristianos como “cuerpo de Cristo”. Es especialmente rico el uso de la imagen en 1Cor 12. Cuando en 12,12 se habla del cuerpo en sentido general y se dice “así es Cristo”, la lógica de esa asociación termina en 12,27 donde abiertamente se afirma: “vosotros sois cuerpo de Cristo, y miembros cada uno por su parte”. Pero en nuestro texto se subraya la idea de unidad y unicidad: “el pan es uno” – “el cuerpo es uno”. Es fácil concluir que esta afirmación de la unidad del pan y del cuerpo es el contrapunto a las divisiones existentes.

Al comienzo de la carta, el apóstol había dicho: “que no haya entre vosotros escisiones”, pues “hay contiendas entre vosotros” (cf. 1Cor 1,10-11). Frente a esa situación, Pablo hacía esta apremiante pregunta: “¿Está dividido Cristo?” (1, 13). Ahora venimos a saber que aquella no era una pregunta retórica sin más: bien sabía él que el cuerpo eclesial encuentra en el pan eucarístico su principio de unidad y el fundamento del amor y cuidado de los más pequeños dentro de la comunidad.

CONCLUSION

Hasta aquí mis palabras. Soy consciente de los límites de las mismas, pero también de que nos hemos acercado a una realidad que nos introduce de lleno en la vida de la comunidad corintia y, a partir de ella, también en los retos que tienen nuestras comunidades hoy. Ojalá seamos capaces, como Pablo, de afrontar los problemas con honestidad y de encontrar los modos necesarios para pasar del conflicto a la comunión.

Una vez más, la Palabra nos ofrece un derroche de luz y de esperanza. Habrá que seguir roturando sus campos. He dicho.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Cineira, David. "La misión de Pablo y sus enemigos en Corinto". *Estudio Agustiano* 36 (2001): 461-494. <https://doi.org/10.53111/estagus.v36i3.404>.
- Barbaglio, Giuseppe. *La prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento*. Bologna: EDB, 1996.
- Chester, Stephen J. *Conversion at Corinth. Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church*. London-New York: T & T Clark, 2003.
- De Boer, Martinus C. "The Composition of 1 Corinthians". *New Testament Studies* 40 (1994): 229-245. <https://doi.org/10.1017/S0028688500020579>.
- Díaz Rodelas, Juan Miguel, *Primera carta a los Corintios*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Fabris, Rinaldo. *Prima Lettera ai Corinzi*. Milano: Paoline, 1999.
- Holmberg, Benget. *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*. Córdoba: El Almendro, 1995.
- Jewett, Robert. *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rethoric and Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- Kautsky, Karl. *Orígenes y fundamentos del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Litfin, Duane. *St. Paul's Theology of Proclamation. 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Maggioni, Bruno. *El Dios de Pablo. Y el Evangelio de la gracia*. Madrid: San Pablo, 2008.
- Núñez Regodón, Jacinto. "El ministerio apostólico en Pablo". En *Ministerio presbiteral. Retos y tareas*, editado por José María de Miguel González, 81-100. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006.
- Núñez Regodón, Jacinto. "Gálatas: Estructura ternaria y teología trinitaria. Una propuesta de lectura de Gál". En *Deus semper maior. Teología en el horizonte de su verdad: Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena*, editado por Gonzalo Tejerina Arias y Jesús Yusta Sainz, 501-516. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2021.
- Núñez Regodón, Jacinto. "Pobreza y comunión de bienes en las comunidades primitivas". En *Pobres en un mundo global*, editado por Bonifacio Fernández y Fernando Prado, 99-120. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2004.
- Núñez Regodón, Jacinto. "Teología y espiritualidad del ministerio apostólico en 2Cor". En *Ministerio apostólico y misterio pascual. Para una lectura pastoral de la segunda carta a los corintios*, editado por Jacinto Núñez Regodón, 141-162. Madrid: EDICE, 2007.
- Penna, Romano. *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini*. Roma: Carocci Editore, 2020.
- Pereira Delgado, Álvaro. *Primera Carta a los Corintios*. Madrid: BAC, 2017.
- Pogoloff, Stephen M. *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Russell, Ronald. "The Idle in 2 Thess 3:6-12: An Eschatological or a Social Problem?". *New Testament Studies* 34 (1988): 105-119. <https://doi.org/10.1017/S0028688500022244>.
- Theissen, Gerd. "Estratificación social de la comunidad de Corinto. Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista". En *Estudios de sociología del cristianismo*

- primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1985, 189-234.
- Ware, James. "Paul's Understanding of the Resurrection in 1 Corinthians 15:36-54". *Journal of Biblical Literature* 133 (2014): 809-835. <https://doi.org/10.1353/jbl.2014.0055>.
- Willis, Wendell Lee. "1 Corinthians 8-10: A Retrospective after Twenty-five Years". *Restoration Quarterly* 49 (2007): 103-112.
- Willis, Wendell Lee. *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*. Chico: Scholars Press, 1985.

Gianni Vattimo: El nihilismo posmoderno como verdad actual del cristianismo. Aproximación analítica y recepción teológica

Gianni Vattimo: Postmodern nihilism as present-day truth of Christian Religion. Analytical approach and theological reception

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO
Universidad Pontificia de México
jmkbite@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3738-5149>

Recepción: 16 de enero de 2024

Aceptación: 4 de marzo de 2024

<https://doi.org/10.36576/2660-955X.71.45>



RESUMEN

Este ensayo analiza la veracidad teológica de la convicción que explora el filósofo Gianni Vattimo (1936-2023) en algunas de sus últimas obras: *el nihilismo posmoderno es la verdad actual del cristianismo*. Para ello, se parte de una síntesis del modo en que, según el autor, la hermenéutica nihilista recupera la singularidad cristológica de la Revelación cristiana. En un segundo momento, se exponen algunos de los motivos con los que la teología asume críticamente mediante la confesión de la fe –que representa su propia hermenéutica–, la responsabilidad de entrar a fondo en la cuestión del Dios de Jesucristo para entender cuál es la verdadera dimensión del “espíritu cristiano” de la búsqueda nihilista.

Palabras clave: Gianni Vattimo, kénosis cristológica, pensamiento débil, nihilismo, teología trinitaria.

ABSTRACT

In this essay I analyze the theological accuracy of the conviction explored by the philosopher Gianni Vattimo (1936-2023) in some of his latest works: *postmodern nihilism is the present-day truth of Christian Religion*. To do so, I begin with a synthesis of the way in which, according to the author, nihilistic hermeneutics is able to recover the Christological singularity of Christian Revelation. In a second moment, I expose some of the motives with which Christian theology critically takes full responsibility for –through its own hermeneutics: the confession of Faith–entering deeply into the question of the God of Jesus Christ in order to understand what is the true dimension of the “Christian spirit” of the nihilistic search.

Keywords: Doctrine of Trinity, Gianni Vattimo, Kenotic Christology, Nihilism, Weak Thought.

“Se deshizo cuanto tenía,
humo fue la riqueza mía;
con mirada que diga amor,
¡ah! devuélvele su valor”¹

1. INTRODUCCIÓN

Hoy son muchos los creyentes cristianos que intuyen la riqueza inherente a la herencia espiritual que les precede e incluso configura su valoración (ética, estética...) de la realidad y, sin embargo, perciben la carencia de medios –en el orden de las razones y las representaciones– con los que poder recrear para sí mismos y vivir ante otros el “gemido interior” (Rom 8, 23) que define la verdad de la vida cristiana como anhelo y proyecto de participación en la herencia de Cristo². La historia del cristianismo da testimonio de que la teología es uno de los medios extraordinarios que ha dado de sí la vida creyente para profundizar en el conocimiento del verdadero origen divino y eficacia salvífica de ese gemido del espíritu humano ante la revelación de Dios en Jesucristo. También da testimonio de que, como ocurre con todos los saberes que nacen con la vocación de adquirir progresivamente el estatus de ciencia, la teología no siempre ha cumplido su misión con fidelidad a su objeto. Es más, uno de los caracteres de la religión cristiana que ha contribuido a su crítica filosófica en el seno de la sociedad cristiana occidental a lo largo de los últimos tres siglos ha sido precisamente la percepción de la configuración de su teología como un continuo intento de mundanizar el cristianismo³. Es como si la utopía de la *República* de Platón, introducida cual caballo de Troya tras los muros de la *Ciudad de Dios*, hubiese privado a la vida cristiana del meollo de su propia “pascua” como sentir paterno por la tierra y la carne, y la hubiese educado –mediante una razón “herética”– al margen de la hondura personal del acontecer de la verdad divina en Jesús, es decir, “*remoto Cristo*, dejando de lado a Cristo”⁴.

1 Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*, vol. 2 (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003), 282.

2 Cf. Álvaro Pombo, *La ficción suprema. Un asalto a la idea de Dios* (Barcelona: Rosamerón, 2022).

3 Cf. Franz Overbeck, *How Christian is our present-day Theology?* (London-New York: Bloomsbury T&T Clark, 2005).

4 Thomas Ruster, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión* (Salamanca: Sígueme 2011), 214. Al hablar de la herejía, proceder *remoto Cristo* es lo que, para Tomás de Aquino, equivale a un estilo de creer que, aunque sea sin malicia, no parte en rigor de un asentimiento fiel a Cristo, es decir, de la radicación en el sentido *personal* de las verdades que han de ser creídas: “Dado que el que cree asiente a las

Es cierto que, en rigor, este reclamo de la razón moderna carece hoy de objeto en la medida en que la fe cristiana del siglo XX se ha dado a la tarea de repensar a fondo el sentido y las fuentes de la cientificidad de su teología⁵. No obstante, tal vez haya que reconocer que esta nueva conciencia teológica no ha conseguido aun permear la identidad de las presencias y las realizaciones tangibles de la fe cristiana en la cultura secularizada del presente. El camino entre la razón de la fe y la experiencia de la vida siempre es arduo, acortar la distancia entre ambas una tarea permanente para el creyente.

Más allá de la experiencia traumática que supone todo cambio profundo para quien lo padece, creo que el espíritu posmoderno de la razón moderna también puede contribuir a que la teología cristiana siga renovando hoy su esfuerzo ya secular por conciliar el ritmo del latido de la fe pensada con el corazón vivo del “Evangelio de Cristo” (Gal 1, 7). Esta es la convicción a que se acoge la relectura que se hace en estas páginas del sentido que posee en sí y de la lectura que puede hacerse desde la teología cristiana de este interrogante del filósofo Gianni Vattimo: “¿Podemos verdaderamente sostener que el nihilismo posmoderno es la verdad actual del cristianismo como a mí me parece que se debe decir?”⁶. En un primer momento, vamos a sintetizar una de las principales razones por las que el autor responde afirmativamente a este interrogante: la apelación que hace Cristo al poder regenerador del amor humano; al que, como veremos, Vattimo asocia la vía “activa” que representa el nihilismo para el cristianismo. En un segundo momento, nos detendremos en exponer alguno de los motivos con los que la teología tiene la responsabilidad de entrar a fondo con su propio método en la cuestión del Dios de Jesucristo para exponer cuál es la verdadera dimensión de la búsqueda “positiva” de la razón nihilista posmoderna. Este segundo momento de la reflexión parte de la siguiente consideración: el hecho de que la teología exponga esos motivos mediante la hermenéutica que es propia de su saber –la confesión de fe–, no

palabras de otro, parece que lo principal y como fin de cualquier acto de creer es aquel en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades (*ea quae*) a las que se asiente creyendo en él. En consecuencia, quien profesa la fe cristiana tiene voluntad de asentir a Cristo en lo que realmente constituye su enseñanza. Pues bien, de la rectitud de la fe cristiana se puede uno desviar de dos maneras. La primera: porque no quiere prestar su asentimiento a Cristo, en cuyo caso tiene mala voluntad respecto del fin mismo. La segunda: porque tiene la intención de prestar su asentimiento a Cristo, pero falla en la elección de los medios para asentir, porque no elige lo que en realidad enseñó Cristo (*ea quae sunt vere a Christo tradita*), sino lo que le sugiere su propio pensamiento. De este modo es la herejía una especie de infidelidad, propia de quienes profesan la fe de Cristo, pero corrompiendo sus dogmas”: *Summa Theologiae*, II-II, q. 11, a. 1 Cf. *Suma de Teología*, vol. 3 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990), 125.

5 Giuseppe Ruggieri, *Prima lezione di teología* (Roma-Bari: Laterza, 2011), 3-25.

6 Gianni Vattimo, “La edad de la interpretación.” En Richard Rorty y Gianni Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía* (Barcelona: Paidós, 2006), 71.

significa que haya de desistir de la exigencia de tener que procurarse una intelección adecuada al ritmo humano del comprender.

2. CONTEXTO: HISTORIA PERSONAL, SECULARIZACIÓN Y VUELTA DE LO SAGRADO

Al presentar hace ya más de un cuarto de siglo *Credere di credere*, un libro que parecía casi el anuncio de una conversión religiosa y suponía el regreso de su autor a todo lo relacionado con el cristianismo, Gianni Vattimo unía a las connotaciones privadas de esta obra –“una escritura necesariamente *personal* y comprometida”⁷ vinculada a la experiencia de la guerra y a la muerte de seres queridos⁸, e incluso motivada por “la fisiología de la madurez y el envejecimiento”⁹–, la creciente relevancia que adquiriría en el clima cultural y la conciencia común de aquellos años en Europa todo lo relacionado con el “retorno” del fenómeno religioso; recibido por muchos como una invitación a repensar *cristianamente* la secularización en clave de “relectura de la nostalgia de absoluto que reclama del hombre, en sus decisiones históricas, en su lectura del mundo, una postura ética y teórica distinta”¹⁰.

De modo que el redescubrimiento de la fe cristiana, tenía en Vattimo un vínculo no sólo con su experiencia pasada como católico, sino con la persistencia de la pregunta por el significado de lo sagrado de la que no habían desistido las sociedades avanzadas de Occidente, aun habiendo sido ya atravesadas por un profundo e incisivo proceso de secularización¹¹. Lo que muchos teóricos de la cultura han normalizado hoy como *vuelta de lo sagrado*, ya a finales del siglo XX se encontraba vinculado no sólo a las nuevas y difíciles condiciones de existencia que implicaba un mundo crecientemente masificado y afligido por todo tipo de inestabilidad, sino también –en el terreno más estrictamente filosófico–, a la incertidumbre suscitada por el *después* (el *nuevo* instinto subjetivo y proyecto de mundo) que estaba llamado a suceder al anuncio del “fin de la modernidad”¹².

7 Gianni Vattimo, *Credere di credere* (Milano: Garzanti, 1996), 7.

8 Gianni Vattimo y Piergiorgio Paterlini, *Non essere Dio - Un'autobiografia a quattro mani* (Reggio Emilia: Aliberti, 2006), 20.

9 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 10.

10 Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo, *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología* (Barcelona: Herder 2012), 47; Gianni Vattimo, “La huella de la huella.” En Jacques Derrida y Gianni Vattimo, *La religión* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997), 109-128.

11 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2007).

12 Gianni Vattimo, *La fine della modernità* (Milano: Garzanti, 1991), 121-189.

En efecto, el de Vattimo no suponía sin más un retorno sentimental a la fe de sus mayores, sino que estaba íntimamente ligado al método hermenéutico que ha impulsado su investigación filosófica sobre el significado y trascendencia que posee el último razonar del espíritu moderno acerca de la inseparabilidad irrevocable entre “el ser (la realidad óptica) de las cosas” y “el ser-ahí del hombre”¹³. Dicho de otro modo, ¿podría ayudar la *caritas* cristiana a esclarecer el alcance *fundamental* que posee esta interpretación del ser?

Siguiendo los pasos de Nietzsche –y sin ocultar la continua ambigüedad que asiste a las figuras del pensador germano–, Vattimo interpreta el nihilismo de la civilización occidental, es decir, “el proceso de autonegación de la metafísica [...] como un punto de llegada del proceso de liberación de lo simbólico que conduce al nacimiento del espíritu libre y del pensamiento genealógico”¹⁴. Dicho con otras palabras, la modernidad representa la consumación del principio de realidad: la secular objetividad del mundo “real” se descompone y analiza ahora a partir de sus reales e innumerables interpretaciones (¡también la teológica!). Y así, la instancia hermenéutica de lo que llama Vattimo el “nihilismo activo y positivo”¹⁵ no sólo reconoce que la modernidad es “hija de la tradición religiosa de Occidente”¹⁶, sino que se trata de un “pensamiento fundamentalmente amistoso con la religión, pues con su crítica de la idea de verdad como conformidad verificable entre proposición y cosa, elimina la base de las negaciones racionalistas, empiristas, positivistas, e incluso idealistas y marxistas de la posibilidad de la experiencia religiosa”¹⁷.

Más en concreto, Vattimo vincula estrechamente la aparición del pensamiento hermenéutico en la conciencia de Europa a su profunda configuración por parte de la religión cristiana; porque “esta religión tiene en su base la idea de la encarnación de Dios, que concibe como *kénosis*, como rebajamiento y, traduzcámoslo así, como debilitamiento”¹⁸; de modo que “para desenvolver efectivamente su vocación universal, asume el mensaje evangélico como principio de disolución de las pretensiones de objetividad”¹⁹. Si, como plantea Vattimo, “la hermenéutica en su sentido más radical, que se expresa en la frase de Nietzsche [*no hay hechos,*

13 Gianni Vattimo, “La edad de la interpretación,” 67.

14 Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (Milano: Bompiani 1974), 191.

15 *Ibid.*, 217.

16 Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (Roma-Bari: Laterza 1994), 53.

17 *Ibid.*, 56.

18 *Ibid.*, 60.

19 Gianni Vattimo, “La edad de la interpretación,” 73.

sólo interpretaciones] y en la ontología de Heidegger, no es sino el desenvolvimiento y la maduración del mensaje cristiano”²⁰, entonces el pensamiento hermenéutico abre la posibilidad de escuchar la *esencia* del cristianismo precisamente porque “desenmascara” (“el desenmascarador es el mismo Cristo”) todo pensar teológico que determina la objetividad de Dios como riguroso *En sí*—realidad sagrada que es “garantía de nuestra seguridad”, aunque sin verdadera alteridad²¹—, y permite establecer un vínculo entre la epistemología de la debilidad y la ontología *kenótico-salvífica* del Dios judeo-cristiano en cuanto últimamente reconocible en el misterio de la historia personal-filial de Jesucristo (Gal 4, 4: “llegada la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer [...] para que recibiéramos la adopción filial”).

3. RAZÓN HERMENÉUTICA Y CRISTIANISMO

En el paso de la concepción del ser como *estructura y fundamento* a su recepción como *evento*, detecta Vattimo la vocación de nuestra época a la “debilidad” como condición necesaria para el diálogo entre aquellos que se saben y se piensan diferentes: hombres, culturas, sociedades, religiones. Algunas de las instancias teóricas en que apoya Vattimo esta hipótesis pueden considerarse lugares comunes del llamado discurso posmoderno. Veamos qué invocación del cristianismo se desprende de sus tesis al evocar la conciencia del hombre en su capacidad de transparentar y representar la revelación de Dios en el horizonte de la *eventualidad* del ser.

En primer lugar, releyendo a Nietzsche bajo la guía de Heidegger²², Vattimo entiende la *proclamación de la muerte de Dios* no como una profesión de ateísmo militante, sino como el anuncio fulgurante del fin de un modo de comprensión de la condición humana ligada a la racionalización de un *suppositum* o fundamento (sustancia, esencia, naturaleza) último de lo real y su dinámica. El anuncio de este fin

20 *Ibid.*, 70. La afirmación completa de Nietzsche es la siguiente: “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno *sólo hay hechos*, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum en sí*: quizás sea un absurdo querer algo así. *Todo es subjetivo*, decís vosotros: pero ya eso es interpretación, el *sujeito* no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis. En la medida en que la palabra *conocimiento* tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es interpretable de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, *perspectivismo*. Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos”: F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1885-1889* (Madrid: Tecnos 2008), 222.

21 John Caputo y Gianni Vattimo, *After the Death of God* (New York: Columbia University Press 2007), 90.

22 Martin Heidegger, *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 2010), 157-198.

vendría corroborado por el multiplicarse de eventos que han cambiado nuestra existencia: el fracaso de sistemas historicistas como el positivismo, el idealismo o el marxismo²³, la consiguiente conciencia de la pluralidad que define la realización de la cultura humana, la fragmentación de la vida personal, la especialización de los lenguajes científicos... En la medida en que este proceso ha propiciado la muerte del Dios moral kantiano, advierte Vattimo, se revela favorable al renacimiento de lo cristiano en su espíritu más íntimo y singular. “Cuando Nietzsche dice que Dios ha muerto, en realidad no hace más que desarrollar el extremo introducido en el mundo por el cristianismo: la historicidad de la historia. Es decir, ninguna estructura, ningún Dios objetivo ni eterno, *como siempre ha dicho el cristianismo*”²⁴. Dicho de otro modo, propicia “una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kénosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos *naturales* de la divinidad”²⁵. El debilitamiento del ser como instancia innominada y la secularización de lo sagrado-religioso son, paradójicamente, el nervio que sustenta la historia misma de la salvación y su “profunda fidelidad a la idea de gracia entendida en los dos sentidos: como don que viene de otro y como respuesta que, mientras acepta el don, expresa también, inseparablemente, la verdad más propia de quien lo recibe”²⁶.

Por otro lado, según Vattimo, en su *discurso sobre la genealogía moral de la metafísica y el fin de la onto-teología*, primero Nietzsche y, sucesivamente Heidegger²⁷, habrían rescatado la conciencia *hermenéutica* propia de la tradición cristiana (del Pseudo Dionisio Areopagita a Karl Barth) en torno a la tendencia desnaturalizante de los conceptos y el carácter radicalmente “débil” de nuestro hablar acerca del absoluto de Dios. De tal modo que, en línea de continuidad, el actual proceso de secularización puede ser recibido como una suerte de “signo del tiempo” que actúa como criterio discriminativo, tanto (1) de toda pretensión de revitalizar una determinada racionalidad religiosa sin atender a la “misteriosidad” de lo sagrado: ya se trate de una suerte de apología del *logos* del cristianismo que, sustituyendo la amenaza comunista por los que considera sin matices los nuevos enemigos de la doctrina de la fe (el consumismo, el hedonismo, el pluralismo moral...), apuesta por renovar, como núcleo definitorio del espíritu occidental, la seguridad de la doctrina frente a la carga de incertidumbre que implica vivir

23 Lo que también se conoce como el fracaso de los “metarrelatos”. Cf. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: Rapport sur le savoir* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1979).

24 John Caputo y Gianni Vattimo, *After the Death of God*, 91.

25 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 41.

26 *Ibid.*, 104; Gianni Vattimo y Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggieri, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* (Roma: Castelveccchi, 2013), 97-98.

27 Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*; Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger* (Bari: Laterza, 1987).

habiéndoselas con “la bajeza de la Cruz que nos horroriza”²⁸; o de aquellas otras formas de sensibilidad creyente que, considerándose afines a ciertos elementos cristianos, patrocinan una confianza acrítica en la creatividad y libertad del hombre para dar a luz por sí y en sí un nuevo sentido de lo absoluto²⁹; como (2) de la posibilidad de un *revival* de la conciencia de pertenencia recíproca entre la cultura occidental y el cristianismo “en el momento en que Occidente ya no puede definirse tan sólo como alternativa al imperio del mal del totalitarismo comunista y trata de redefinir de manera autónoma y positiva sus propios orígenes cristianos, bajo la forma de una heredad ciertamente transformada y en continua revisión y, sin embargo, capaz de constituir su único elemento edificante”³⁰.

Entre el cristianismo y el Occidente secularizado ha de reconocerse una circularidad hermenéutica que manifieste cómo la secularización es una oportunidad para rescatar el fundamento constitutivamente cristiano de la modernidad y su nervio escatológico. En este sentido, observa Vattimo que

“la revelación no revela una verdad-objeto; habla de una salvación en curso [...] Historia de la salvación e historia de la interpretación están mucho más estrechamente ligadas de lo que la ortodoxia católica quisiera admitir. No se trata sólo del hecho de que para salvarse es necesario escuchar, entender y aplicar correctamente en la propia vida la enseñanza evangélica. La salvación se desarrolla en la historia a través también de una interpretación cada vez más ‘verdadera’ de las Escrituras, en la línea de lo que sucede en la relación entre Jesús y el Antiguo Testamento: ‘Habéis oído que se dijo... pero Yo os digo’. Y, sobre todo: ‘No os llamo ya siervos, sino amigos’ [...] A esta luz –de la salvación como evento que realiza cada vez más plenamente la *kénosis*, el abajamiento de Dios que, así, desmiente la sabiduría del mundo, es decir, los sueños metafísicos de la religión natural que lo piensa como lo absoluto, omnipotente, transcendente; o sea como el *ipsum esse* (*metaphysicum*) *subsistens*– la secularización, esto es, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, es la esencia misma del cristianismo”³¹.

Como señala el autor en otro lugar, rememorando de nuevo la expresión del evangelio de san Juan (15, 15), “la amistad se convierte en principio, en factor de

28 Jacques Bossuet, “Sermon sur la vertu de la croix de Jésus Christ.” En Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Buenos Aires: Katz, 2007), 177.

29 Consejo Pontificio de la Cultura-Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, *Jesucristo, portador del agua viva. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”* (Bogotá: Paulinas, 2003).

30 Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Milano: Garzanti, 2002), 79. Vattimo valora enormemente el trabajo desplegado por el Papa Juan Pablo II para que el Occidente europeo redescubriese las raíces de su identidad en el cristianismo. Aunque también señala a la figura del desaparecido pontífice como punto de apoyo fundamental para la concentración de la fe cristiana en el frente dogmático.

31 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 44.

la verdad sólo después de que el pensamiento haya abandonado toda pretensión de fundamentación objetiva, universal, apodíctica. Sin una auténtica apertura al ser como evento, el otro de Levinas corre el riesgo de verse desposeído del Otro con mayúscula”³².

Así pues, Vattimo propone afrontar la historia cristiana de la salvación como historia de la interpretación. La *ontología hermenéutica* contempla la moderna secularización como un continuo proceso de interpretación, aplicación y especificación enriquecedora... de la matriz religiosa cristiana de la que ha surgido. Vattimo conjuga esta mirada al principio con el sentido del misterio de la encarnación, núcleo de la confesión cristiana; pues, “que [la fe] trate de la *carne* y de su resurrección parece querer decir que, entre los contenidos de la esperanza cristiana, está también la idea de que el cumplimiento de la redención no está en discontinuidad total con nuestra historia y nuestros proyectos terrenos”³³. La secularización instaría, por tanto, a acoger la diferencia entre lo divino y lo humano, más no asumiendo una visión de la diferencia de Dios que oscurezca el dinamismo histórico-crítico que supone la encarnación e impulse una consideración de la primera como alteridad *pura* (cf. Karl Barth, Friedrich Gogarten...). Forma parte de la definitividad salvífica del evento Cristo que, tras su resurrección, nos haya hecho herederos de la *historia salutis* como tarea de una hermenéutica constante, cuya referencia es la *Caritas* divina entendida como eje en torno al cual gira el diálogo en el seno de la comunidad de los intérpretes:

“La interpretación que Jesucristo da de las profecías del Antiguo Testamento, incluso esa interpretación de las profecías que es El mismo, desvela su verdadero sentido que, finalmente, es uno sólo: el amor de Dios por sus criaturas. Este sentido ‘último’, sin embargo, precisamente por el hecho de ser *caritas*, no es jamás verdaderamente último, no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar. La infinitud inagotable del nihilismo quizás esté motivada sólo por el hecho de que el amor, como sentido ‘último’ de la revelación, carece de verdadera ultimidad; por otra parte, la razón por la que la filosofía, al final de la época de la metafísica, descubre que ya no puede creer en el fundamento, en la causa primera objetivamente dada ante la mente, es que se ha dado cuenta (al haber sido educada en esto también, o precisamente, por la tradición cristiana) de la violencia implícita en toda ultimidad, en todo primer principio que acalle cualquier nueva pregunta”³⁴.

32 Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità*, 117.

33 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 12.

34 *Ibid.*, 77; Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).

Creyendo y pensando en Dios como fundamento de una definitividad a-extática (metafísico-dogmática), el cristianismo tiende a reivindicarse como extraño no sólo a la conciencia del sujeto moderno, sino al destino mismo de la historia humana; con lo que el símbolo de la fe se arriesga a dejar de ser percibido como memoria fiel al Evangelio, y la Iglesia-institución a convertirse en un factor objetivo de disgregación social.

La que Vattimo pronostica, siguiendo a Nietzsche, como “la filosofía del amanecer”³⁵ —es decir, la adopción por el cognoscente de una actitud no posesiva sino más bien de entrega a lo otro que yace ahí enfrente (*obiectum*) sin defensas, barreras ni intereses controladores o dominadores, y que muestra al espíritu moderno el camino que conduce a la casa del Padre—, no sólo acaba haciendo del ateísmo una tesis insostenible como oposición entre razón y fe³⁶, sino que actúa en favor de una imagen de la relación Dios-hombre que sintoniza con la que se refleja en la teología del Concilio Vaticano II cuando sostiene que “la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador”³⁷.

En efecto, Vattimo anuncia la realidad y urgencia de esta vocación divina del hombre partiendo del “encuentro con el límite”³⁸ que no sólo se revela en situaciones existenciales liminales como la muerte o la enfermedad, sino también ante el desafío inédito que representan hoy las problemáticas ligadas a la bioética (desde la manipulación genética a las cuestiones ecológicas), a la inteligencia artificial o a la violencia antropológica provocada por las nuevas condiciones sociales de la vida humana como *on-line life*. Es precisamente la desmitificación post-moderna de la razón ilustrada la que devuelve a la humanidad contemporánea la convicción de que no puede enfrentar la finitud limitante de la existencia (¡no

35 Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, 177; Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche* (Barcelona: Península, 1985), 78-84.

36 “Mientras la filosofía contemporánea siga considerándose atea o agnóstica, siguiendo la inercia de posiciones metafísicas precedentes, se alejará cada vez más de la conciencia común, recayendo en aquella postura esotérica que ya había criticado Hegel con eficacia en el prefacio de la *Fenomenología* [...] Así pues, la filosofía no puede considerar hoy la vitalidad social de la religión como un fenómeno que responde al atraso cultural favorecido por la astucia de los sacerdotes, o como expresión de una alienación ideológica que debería superarse mediante la revolución y la abolición de la división del trabajo. En cambio, puede y debe, reconociéndose parte del mismo proceso histórico que propicia el retorno de la religión, captar en el mismo los principios para evaluar críticamente sus resultados”: Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità*, 94.

37 Concilio Vaticano II, *Constitución Gaudium et spes*, n. 19. AAS 58/12 (1966): 1038-1039.

38 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 13.

puede buscar redención!) atendiendo únicamente a razones o argumentos que se empeñan en *materializar* el misterio de la vida del y en el mundo.

Según Vattimo, con su actitud expectante ante el acontecer de Dios como verdadera alteridad —que la tradición cristiana avala en toda representación y afirmación sobre Dios mediante el recurso teológico a la *analogía*³⁹—, el cristianismo anima al espíritu moderno a poder representarse como cercano lo que llegó a considerar incompatible: el modo de ser personal de Dios (“Dios es amor”, 1Jn 4, 8) y el modo de creer personal del hombre (“si tuviera fe como para mover montañas, pero no tengo amor, no sería nada”, 1Co 13, 2). En efecto, es la *economía personal* de la historia de la salvación la que invita a “pensar el ser como acontecimiento [...] una iniciativa que no es la mía” y la condición histórica de mi existencia como aquella “procedencia” cuya “emancipación o salvación o redención, consiste precisamente también en el tomar en consideración este carácter eventual del ser que me pone en la situación de entrar activamente en la historia, y no de contemplar simplemente y pasivamente sus leyes necesarias. Es éste, una vez más, el sentido de la frase *no os llamo ya siervos, sino amigos*”⁴⁰.

Tras la apasionada insistencia de Vattimo en el principio (cristiano) de la *caridad* —el único que no puede ser secularizado—, también se encuentra la influencia que ejerce en su pensamiento la lectura de la obra de René Girard, uno de los grandes estudiosos contemporáneos de la relevancia antropológico-social de la revelación judeocristiana. Girard aprecia la insistencia de Vattimo en el principio de caridad y el consiguiente rechazo de la sacralización del principio de naturaleza. No obstante, Girard recuerda que es la figura del chivo (cordero) expiatorio como símbolo religioso por excelencia de sacrificio, la que ha permitido que aquellas comunidades humanas que la profesan no acaben destruyéndose a sí mismas en un proceso de agresión recíproca que responde en rigor al ámbito de lo que es (meta-histórico). De modo que, el fin del principio de naturaleza no sólo abre el camino, como se piensa con optimismo en el momento presente, a la expansión de la caridad (esto es, de la solidaridad, el diálogo...), sino que también puede revelarse para la sociedad moderna como la causa de una mayor violencia; pues, aunque ésta no se considere virtualmente en su condición meta-histórica, existe sin embargo una violencia “inherente a las dinámicas sociales: represalias, venganzas, el ojo por ojo y diente por diente. Esto se debe a que el ser humano es íntimamente competitivo, y a que el hombre desea a menudo las mismas cosas que

39 Cf. Filippo Moretti, *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale* (Milano: Mimesis 2020).

40 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 79.

otros desean, siendo [...] *miméticos*; tendiendo así a un tipo de conflicto intestino, recíproco y potencialmente interminable, que establece círculos viciosos de violencia a los que un sistema judicial no puede poner freno”⁴¹. Según René Girard, el cristianismo hubo de insertarse

“en un mundo en el que la territorialidad y la idea de venganza estaban firmemente establecidas; y la actuación de los seres humanos era fuertemente dependiente de las acciones colectivas, o de mecanismos que podríamos denominar tribales. Es este el mundo en el que el cristianismo intenta establecerse, un mundo peligroso en el que la vida no es sencilla, y para el que tienen que pasar miles de años antes de que algo de este pueda ser desarticulado. Esto es lo que Vattimo no ve, o por lo que tal vez no está tan obsesionado como yo”⁴².

Estas apreciaciones no sólo cuestionan fuertemente la pretensión de la caridad cristiana, sino la propia viabilidad de la ontología débil que estaría en continuidad con ella y favorecería su desvelamiento; esta ontología carecería de ese sentido de la realidad que nos permite darnos cuenta del modo en que la violencia constituye continuamente un muro efectivo contra el que topa cualquier intento de construir un mundo basado en el paradigma del reconocimiento mutuo. La disolución de estructuras fuertes que, según Vattimo, opera en muchos fenómenos (técnicos, políticos, culturales...) de la sociedad contemporánea sigue encontrando un límite en esa *mimesis* o tendencia persistente hacia la violencia que menciona Girard, aun admitiendo –como hace el antropólogo francés– que también el espíritu de caridad (o esa forma secularizada de la misma que es la solidaridad) contribuye a iluminar un camino de futuro para las sociedades contemporáneas.

Tomando conciencia del modo en que este precario equilibrio se reproduce en el mundo, Vattimo opta decididamente por la capacidad transformadora y redentora de la caridad. Dado que la naturaleza humana no es inmutable, insiste en que el concepto de naturaleza –que actúa finalmente como fijación ideática del límite de su extraordinaria potencialidad– debe ser deconstruido. Repito, teniendo en cuenta lo radical de la violencia, Vattimo se reafirma en que es necesario

“desarrollar un cristianismo que no describa la ‘verdadera’ naturaleza humana, sino que la cambie, la redima. La redención no es sólo saber que Dios existe, sino

41 René Girard y Gianni Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* (Massa: Transeuropa, 2006), 4.

42 *Ibid.*, 10.

saber que Dios nos ama y que no debemos temer a la oscuridad. Aprendí de Heidegger y Nietzsche que cualquier fijación de estructuras es siempre un acto de autoridad. ¿Quién es el que te pide tu carne de identidad? La policía [...]. Claro que no creo encontrarme en el Edén. Pero hay momentos de plenitud que amamos y que podrían hacerse más estables si todos pudiéramos vivir un poco más amorosamente unos hacia otros, circunstancia que no es imposible, ya que la naturaleza humana no tiene tales límites. Sed perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto. Es un dicho evangélico. Deseo ser perfecto como mi Padre”⁴³.

Todas estas *razones para el amor* (cristiano) vuelven en un libro que puede considerarse en cierto modo una síntesis final del trabajo intelectual de Vattimo, *Addio alla verità*. En esta obra regresan temas ya tratados como la obsolescencia de la verdad como “reflejo” de un “hecho”, o la crítica a las ciencias que “no piensan”, porque no cuestionan el “paradigma” dentro del cual se mueven e “ignoran la totalidad de las relaciones dialécticas que condicionan sus objetos”⁴⁴. Reitera Vattimo que incluso en el campo ético y político, la verdad es alumbrada por la búsqueda de un consenso libre y dialógico, y no por el descubrimiento de “valores” externos al mundo de quienes dialogan e interactúan. Ni siquiera Dios puede ser considerado “una entidad metafísica objetivamente dada siempre como la misma”⁴⁵.

La Iglesia católica lucha sin desmayo contra todo relativismo, y pretende hacer de la antropología bíblica el fundamento de una ética natural y universal, de cuyo respeto depende el reconocimiento de la verdadera “naturaleza” del hombre. Pero la salvación no puede proceder de este asentamiento en la objetividad de lo sagrado, sino “en romper la identidad entre Dios y el orden del mundo real; en definitiva, en distinguir a Dios del ser (metafísico) entendido como objetividad, racionalidad, fundamento”⁴⁶. La *encarnación* de Dios en Cristo, que representa el centro de la historia de la salvación, anuncia el fin de la metafísica y el advenimiento, ya pronosticado por Joaquín de Fiore, de un renovado reino del Espíritu. Si bien, como afirma Heidegger, la metafísica alcanza su punto culminante en el mundo “de la organización total que tiene lugar en el capitalismo tardío y en el dominio de la razón calculadora”, es precisamente este acontecer el que nos impide seguir pensando el ser “como racionalidad objetiva, pues así concebido no sería otra cosa que el fundamento de la inhumanidad del mundo, donde todo

43 *Ibid.*, 14-15.

44 Gianni Vattimo, *Addio alla verità* (Roma: Meltemi, 2009), 13-14.

45 *Ibid.*, 58.

46 *Ibid.*, 64.

responde sólo al funcionamiento predeterminado de un colosal mecanismo sin sentido”⁴⁷.

Parfraseando una conocida afirmación de Heidegger⁴⁸, se puede decir que, para Vattimo *sólo un Dios kenótico y débil puede salvarnos*; un Dios diferente al de la onto-teología de la antigua metafísica. Como hemos señalado, si bien el nihilismo posmoderno remite entre sus raíces a la proclamación que hace Nietzsche de la muerte de Dios, en el pensamiento de Vattimo la deriva de este anuncio parecer carecer de connotaciones trágicas o apocalípticas; de hecho, se le puede reconocer como la única tabla de salvación que “libera del miedo de los fantasmas” en la medida en que anima al hombre a responder caritativamente tanto al prójimo como a Dios⁴⁹.

4. LA FUENTE TEOLÓGICA DEL AMOR, LA KÉNOSIS Y LA MISERICORDIA CRISTIANA

Estoy persuadido de que aquella parte de la teología contemporánea que no deja de prestar oído al modo no resignado, sino convencido, en que el movimiento interno de la conciencia de la Iglesia Católica contemporánea rehabilita el carácter personal (y personalizador) de la divina Revelación⁵⁰ y, por tanto, estimula una confesión de la fe que tome en serio tanto la incardinación histórica de la verdad revelada como la historicidad del hombre que la vive y se interroga por ella⁵¹, está dispuesta a tratar de entender a Gianni Vattimo cuando señala que “la más grave

47 *Ibid.*, 65.

48 “Sólo un Dios puede salvarnos todavía. Nos queda la única posibilidad de prepararnos, por el Pensar y por el Poetizar para la aparición de un Dios o su ausencia en el ocaso: frente a la ausencia de un Dios nos hundimos” (*Revista de Occidente* 14 [1976], 11). Se trata de una de las afirmaciones presentes en la entrevista concedida por Heidegger al diario *Der Spiegel* el 23 de septiembre de 1966; a la que accedió poniendo como condición que fuera publicada solo después de su muerte. Véase el posible sentido de estas palabras en el contexto de la explicación de la *eventualidad del Ser*, ciertamente intrincada, que ofrece Heidegger en sus *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (Buenos Aires: Almagesto, 2003), 323-334.

49 Gianni Vattimo y Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggieri, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 96.

50 “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo (*Semetipsum* revelare) y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía (ut eos ad *societatem Secum* invitet in eamque suscipiat).”: Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum*, n. 2. AAS 58/12 (1966): 818.

51 “En realidad, la doctrina, o mejor, nuestra comprensión y expresión de ella, no es un sistema cerrado, privado de dinámicas capaces de generar interrogantes, dudas, cuestionamientos, y las preguntas de nuestro pueblo, sus angustias, sus peleas, sus sueños, sus luchas, sus preocupaciones, poseen valor hermenéutico (*vim explanatoriam habent*) que no podemos ignorar si queremos tomar en serio el principio de encarnación. Sus preguntas nos ayudan a preguntarnos, sus cuestionamientos nos cuestionan”: Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate*, n. 44. AAS 110/8 (2008): 1123.

amputación que podría sufrir la tradición cristiana, a cuyo riesgo está siempre expuesta, sería precisamente la de excluir la historia de la laicidad moderna considerándola un desarrollo extraño o incluso un retroceso y un abandono”⁵². Más aún si –como confirman muchos análisis socio-históricos en torno al ya dilatado proceso de secularización que atraviesa Occidente–, se tiene en cuenta que

“la ‘secularización’ de las sociedades modernas no se resume en el proceso de evicción social y cultural de la religión con el que comúnmente se la confunde. Combina, de manera compleja, la pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma”⁵³.

El hecho de que la teología cristiana reconozca que “el cristianismo, de hecho, es también Vattimo”⁵⁴, no significa que se convierta en una teología a-dogmática, sino que lo que busca es mostrar cuál es la entraña de verdad de la Palabra de Dios para una nueva experiencia histórica del hombre y la Iglesia del presente⁵⁵. En este sentido, teniendo en cuenta que lo que “Guardini llamó el discernimiento de lo cristiano (*Unterscheidung des Christlichen*) vuelve a ser clave para la realización de la fe y del cristianismo en un mundo donde el poder de la verdad se ha disuelto y la mirada queda recortada al mundo de lo inmediato y eficaz”⁵⁶, la tarea de la teología que acepta el diálogo con quien emplea elementos esenciales del cristianismo sin una mirada exhaustiva a su verdad, es la de repensar la lógica interna y la coherencia transformante de la confesión cristiana.

Para esta tarea la teología recibe, entre otros, el auxilio de la filosofía. También la teología, como le sucede al resto de ciencias, necesita una filosofía de su saber para no convertirse en un discurso insensato, que trata de auto-justificar su

52 Gianni Vattimo, “Laici, grazie a Dio.” *La Stampa* 2000.

53 Danièle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento* (Ciudad de México: Helénico, 2004), 37. En lo que respecta al punto de vista teológico del reconocimiento de la secularización como movimiento interno al cristianismo, véanse las obras clásicas de Dietrich Bonhoeffer *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio* (Salamanca: Sígueme, 2008) y *Destino y esperanza del mundo moderno* de Friedrich Gogarten (Madrid: Marova, 1971). Véase una reflexión actualizada sobre el significado teológico de la “secularización”, también como proceso intra-ecclesial, en conexión con la identidad teológico-pastoral del Concilio Vaticano II en: Christoph Theobald, “Hoy es el ‘momento favorable’. Para un diagnóstico teológico del tiempo presente.” En *Una nueva oportunidad para el evangelio. Hacia una pastoral de engendramiento*, Philippe Bacq y Christoph Theobald, ed. (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2011), 61-94.

54 Gianni Vattimo y Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggieri, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 63.

55 Michel Fédou, *Les dogmes*, Bruxelles: Éditions jésuites, 2020, 77-86.

56 Olegario González de Cardedal, “Cristianismo y poscristianismo.” *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 93 (2016): 406.

objeto (del que, podría decirse, “no es *directamente* Dios, sino el hecho empírico de que el hombre habla de Dios y lo nombra”) al margen de aquel horizonte de aceptabilidad que permite pensar el sentido último de todo saber⁵⁷. Al mismo tiempo, la teología no puede descuidar la especificidad de la apropiación *creyente* de su objeto; es decir, la indagación en el acto de escucha (fe) de una alteridad que es de rango Absoluto y, al mismo tiempo, se dice (revelación) en algo tan a la mano para el oyente como lo es su propia carne y sus mismas palabras.

¿Cuál es la raíz absoluta del acto de escucha del que reciben su sentido y validez en el universo cristiano palabras como *amor*, *kénosis* y *misericordia*? En nuestro caso, creo que cuando la teología trata de avanzar con el método que le es propio en la respuesta a este interrogante, no sólo es fiel a su singularidad y autonomía científica, sino que impide además que la “nihilización positiva” del Evangelio se niegue el horizonte de inteligibilidad trascendente (Personal) que sanciona la *verdad* de los conceptos cristianos a los que recurre⁵⁸. Dicho de otro modo, la teología proporciona al “nihilismo positivo” la oportunidad de asomarse al manantial de la extática amorosa de la vida humana, dejando definitivamente atrás la sospecha acerca de un cristianismo permanentemente helenizado⁵⁹. Un manantial que, no por ser en rigor difícil de pensar racionalmente, deja de ser digno de razón.

El evangelio de Mateo contiene un pasaje (11, 25-30) en que Jesús, en clave de *conocimiento* doxológico (“¡Te doy gracias!”), manifiesta la alta estima que profesa a la trascendencia de Dios (“Señor del cielo y de la tierra”, 11, 25) dado el modo en que se expone a Sí mismo (“¡Sí Padre, así te ha parecido bien!”) a todo aquello y aquellos que la sabiduría y el entendimiento teológico *al uso* interpretaban como lo más alejado del carácter absoluto que se le supone al ser y actuar de Dios (“estas cosas se las has revelado... a los pequeños”, 11, 25). En la expresión de Mateo no debemos pasar por alto que la razón fundamental de que la comunidad cristiana crea y ame a Jesús reside en la propia experiencia de la fecundidad histórico-salvífica de una relación (*su* relación con Jesús resucitado) que da testimonio de que la exposición al otro es la marca originaria del ser más íntimo de Dios: “Todo me ha sido entregado por 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” (11, 27). Esta es la clave de la identidad (relacional) de Dios desde la que el cristianismo acepta

57 Adolphe Gesché, *La teología* (Salamanca: Sígueme, 2017), 145-167.

58 Emilio José Justo, “El carácter personal de la verdad en un contexto nihilista.” *Scripta Theologica* 54, no. 1 (2022): 149-170.

59 Benedicto XVI, “Fe, razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones.” En *Benedicto XVI habla sobre cultura y sociedad*, Rafael García y Pablo Sarto, ed. (Madrid: Palabra, 2013), 29-44.

dialogar (*audi alteram partem*) con toda aquella otra razón (*logos*) que muestre interés por la misma. Por tanto, que no sólo se fije en la historia precaria de sus representaciones, sino que esté dispuesta a escuchar *su* propio modo de decirse.

Pues bien, a la luz del interés existencial e intelectual que, como hemos visto, muestra el “nihilismo positivo” de Vattimo por la identidad cristiana, quiero tomar una afirmación que hace el autor sobre el Dios Trino, para argumentar la insuficiencia teológica con la que Vattimo connota el vínculo que contempla la fe cristiana entre “el origen” y “el sentido último” de todo lo que conocemos como realidad. Dicho de otro modo, la insuficiencia con la que el “nihilismo positivo” deja expresarse en su naturalidad divina la relación que Jesús vive ante y con Dios como *su* Padre⁶⁰. Esta es la expresión de Vattimo:

“El Dios trino no es alguien que nos invite a retornar al fundamento del sentido metafísico de la palabra sino, según la expresión evangélica, invita más bien a leer los signos de los tiempos. Vale, en suma, aunque en términos diversos, tanto para la filosofía como para la religión que ésta reencuentra, el dicho ‘radical’ de Nietzsche: el progresivo conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen; expresión que, no demasiado paradójicamente, cabe indicar como un supremo eco de la teología trinitaria cristiana”⁶¹.

Tras escuchar estas palabras, el teólogo ha de preguntarse: ¿es cierto que, al formularse teológicamente como revelación del *Fin último*⁶², la sensibilidad de la Sagrada Escritura hacia Dios-Origen ha quedado supeditada a una creciente insensibilidad hacia “lo *próximo*, lo que está en nosotros y a nuestro alrededor”?⁶³ ¿Se cuenta la Trinidad cristiana entre esas fórmulas de representación religiosa que, en su caso, “la vida contemplativa cristiana” –remedando la admiración de Platón por la dialéctica– ha convertido en un *Fin* para liberarse del “mundo tangible, seductor y maligno, de los sentidos”?⁶⁴ Para Nietzsche, la estima divina que, según el cristianismo, merece *ágape* frente a *eros*, justifica el intento cristiano de envenenar a *eros* (verdadero instinto sobrehumano de superación y conocimiento de sí) con una voluntad de saber que descarta el estilo propio que tiene *eros* de vincular pensamiento y sentimiento apegiéndose a la virtud de lo inmediato⁶⁵.

60 Para ello me inspiro en Pierangelo Sequeri, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana* (Siena: Cantagalli, 2019), 190-201.

61 Gianni Vattimo, “La huella de la huella,” 125.

62 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 7.

63 Friedrich Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 89.

64 *Ibid.*, 88.

65 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1885-1889*, 119.

Lo que Benedicto XVI ha sabido esclarecer –al recibir la “nueva imagen de Dios” que contiene la lectura exquisitamente histórica que hace la Biblia de su revelación en la vida del mundo y del hombre–, es que tanto la entraña de *eros* como la de *ágape* consiste en la aproximación al otro; de modo que, cuando uno se aproxima cada vez más al otro “se plantea cada vez menos cuestiones sobre sí mismo, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupa de él, se entrega y desea *ser para el otro*”⁶⁶. La solicitud del otro resulta violenta –como reconoce René Girard– para aquel a quien el otro se aproxima; la visión y la escucha del otro, provoca en uno mismo la rebelión contra el amor que disloca de su centro la justicia que busca cada sí mismo. En la Biblia, continua Benedicto XVI, ciertamente

“nos encontramos ante una imagen estrictamente metafísica de Dios: Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas –el *Logos*, la razón primordial– es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor. Así, el *eros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *ágape* [...] se da ciertamente una unificación (*consociatio*) del hombre con Dios –sueño originario del hombre–, pero esta unificación no es un fundirse juntos, un hundirse en el océano anónimo del Divino; es una unidad que crea amor, en la que ambos –Dios y el hombre– siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa: ‘El que se une al Señor, es un espíritu con él’, dice san Pablo (1Co 6, 17)”⁶⁷.

La actuación imprevisible e inaudita de Dios en el Antiguo Testamento, “alcanza su sí en Cristo” (2Co 1, 20). En efecto, con su muerte en la cruz se realiza “el ponerse de Dios contra sí mismo [*eius amorem contra eius iustitiam*] al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical”⁶⁸. La escucha en sí mismo de lo que Dios dice de Sí mismo al *hacerse carne* permite al hombre reconocer que su vocación primordial a “querer uno ser sí mismo”⁶⁹ o lograr “el más propio-poder-ser-sí-mismo”⁷⁰, no puede resolverse si no es mediante un devenir verdaderamente regenerante de las expectativas del yo⁷¹.

En este sentido, tanto la reflexión de Pablo en torno a la figura de Cristo-*icono* (2Co 4, 4; Col 1, 15) como la de Juan en torno al motivo del Cristo-*logos* (Jn 1, 1; 1Jn 1, 1) confirman que lo que conoce y razona la fe acerca del hondón trinitario de

66 Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, n. 7. AAS 98/3 (2006): 223.

67 Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, n. 10. AAS 98/3 (2006): 226.

68 *Ibid.*, n. 12, 228.

69 Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (Madrid: Trotta, 2008), 92ss.

70 Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), 273.

71 Christoph Böttigheimer, *Riconosciuti da Dio. Il contributo della fede alla formazione della personalità* (Brescia: Querimiana, 2021), 140-187.

la vida divina, es decir, acerca del ser de Dios como fuente de *lo otro* (mundo y conciencia) como *otro-de-sí-mismo* (creación y salvación), tiene su referente normativo en la generación eterna del Hijo (Col 1, 19: “en quien quiso Dios que residiera toda la plenitud”). De modo que la generación del Hijo es el manantial permanente del modo de ser de Dios como comunión, relación, entrega, salida de sí. El intenso afecto con que Jesús vive la relación con su Padre, sufre y se deja interrogar por su voluntad (Jn 18, 11), es el que sustenta la formulación apostólica de la fe sobre el amor de Dios como amor primero en su *logos* y su *pneuma* (1Jn 4, 9-10; Gal 5, 22). Esto es, como “don” primordial (absolutamente gratuito) de la facultad que tiene el hombre “para honrar, en su ser-imagen, el reflejo de la generación del Hijo hecho hombre”⁷²; y como principio de vida que modula la expresividad de la interioridad humana como búsqueda del amor de Dios (Gal 4, 6: “Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ‘*Abba*, Padre!’”).

Esta es la mirada de la teología que representa un programa dispuesto a revolucionar toda aproximación del hombre a la cuestión del origen y el destino, el de la realidad y el propio. Pierangelo Sequeri propone un apunte del comentario de Tomás de Aquino a la obra de Boecio sobre la Trinidad en el que se formula explícitamente este programa⁷³; el cual, según piensa el autor, aun tiene un enorme recorrido no sólo para la antropología sino también para la teología cristiana:

“La *materia* de esta obra es la Trinidad de Personas en la única esencia divina. Trinidad que surge desde el primer nacimiento, con el que la divina Sabiduría es generada eternamente por el Padre, como se dice en *Prov.* 8: 24: ‘Aún no existían los abismos, y yo ya había sido concebida’, y en el *Salmo* 2: 7: ‘Yo te he engendrado hoy’. Esta generación es, ciertamente, origen de todo otro nacimiento, ya que sólo en ella lo engendrado se identifica perfectamente con la naturaleza del generante. Todas las demás son imperfectas, pues en éstas lo engendrado o toma parte de la substancia del generante, o toma sólo una semejanza. Por lo tanto, es necesario que cualquier otra natividad se derive de la predicha por una cierta imitación, según aquello de *Ef* 3: 15: ‘... de quien procede toda paternidad en los cielos y en la tierra’. Y por esto en Col 1: 15, se llama al Hijo ‘primogénito de toda criatura’, para indicar no el mismo modo de generación, sino el origen y modelo, del nacer. De ahí que convenientemente se haya dicho: ‘Investigaré desde el inicio de su nacimiento’, y en *Prov.* 8: 22: ‘Dios me tuvo en el inicio de sus caminos’.

El predicho nacimiento no sólo es origen de las criaturas, sino también del Espíritu Santo, que procede del Generante y del Engendrado. Por esto, no dice ‘investigaré

72 Pierangelo Sequeri, *La fede e la giustizia degli affetti*, 197.

73 *Ibid.*, 195-196.

el inicio de su nacimiento’, sino ‘desde el inicio’, queriendo indicar que su investigación no se acaba en el inicio de tal nacimiento; sino que, partiendo de aquí, procede a otras cosas”⁷⁴.

5. CONCLUSIÓN

Sólo alguno de quienes escucharon a Pablo en el Areópago de Atenas (cf. Hch 17, 34) supieron vislumbrar en la razón de sus palabras un modo nuevo de interpretarse como creyente “por medio del hombre a quien Dios ha designado” (Hch 17, 31); y, con ello, de participar en el reconocimiento de una nueva imagen de Dios capaz de iluminar el verdadero alcance de la penetración de lo divino en el mundo y en el hombre. La singularidad del acto divino de “primerear”⁷⁵ en el amor (1Jn 4, 10) que la primera comunidad cristiana reconoce en la persona del crucificado-resucitado no condiciona, reduce o acalla la fascinación, la conmoción, la inquietud o la incertidumbre de la naturaleza humana, pues estas son las “formas de ensayar una *pertenencia* que es también *proveniencia*”⁷⁶.

En uno de los diálogos mantenidos con teólogos en los últimos años, Vattimo reconoce en primera persona: “Yo considero que Jesús viene de Dios porque las cosas que dice son en verdad de origen divino, es decir, son lo mejor, lo más divino que he encontrado en mi historia [...] Creo en la divinidad de Jesucristo sobre todo por aquello que me ha dicho”⁷⁷. Este es un acto de reconocimiento personal que recuerda a aquel otro realizado por Nicodemo “de noche” ante el propio Jesús (“sabemos que has venido de parte de Dios [...] porque nadie puede hacer los signos que tú haces si Dios no está con él”, Jn 3, 2). La respuesta de Jesús desconcierta al maestro judío, pues “ser viejo” no habría de impedirle reconocer a su vez *en el Espíritu* que la consistencia y sentido de su vida “nace” en la vida de Dios. Leído en su totalidad, el Evangelio confirma en forma de “cruz” que la *noche* (del mundo) y la *vejez* (de la conciencia de sí) no son óbice, sino el ambiente en que Jesús *encarna* el ser de Dios como acontecer que acompaña (etimológicamente, *que parte el pan*) la inconformidad de la luz del mundo con *su* noche y de la vida del hombre con *su* muerte. De modo que la solicitud relacional de Dios (“mi Padre y vuestro Padre”, Jn 20, 17) que exhibe aquello que Jesús dice y hace,

74 *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Prooemium, 3; Alfonso García y José Antonio Fernández, ed. *Santo Tomás de Aquino Exposición del De Trinitate de Boecio* (Pamplona: Eunsa, 1986), 60-61.

75 Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, n. 24. AAS 105/12 (2013), 1029.

76 Gianni Vattimo, “La huella de la huella,” 120-121.

77 Gianni Vattimo y Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggieri, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 46-47.

remite últimamente el límite al que apuntan la noche y la muerte al afecto originario (libre y gratuito) de la relación entre el Padre y el Hijo en la unidad del Espíritu Santo. Esta es la fuente del “nacer” que restituye el deseo humano de “renacer” a su esplendor primero: a la Comunión que es generación intrínseca a toda existencia.

Una teología que se hace responsable de este esplendor primero, de esta Relación Personal, no subestima el temple *crístico* de la vida y de la razón humana, porque reconoce en ellos un primer acto del que partir para pensar con mayor rigor cómo el temple *teológico* de la muerte de Dios (que no responde, *he hecho*, a una proclamación del hombre sino a la auto-comunicación del propio Ser divino) supera toda sospecha acerca de la eterna indiferencia del cielo ante el continuo interrogarse del hombre –del que depende su supervivencia– en, desde y por la tierra⁷⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benedicto XVI. Carta Encíclica *Deus caritas est*. AAS 98/3 (2006): 217-252.
- Benedicto XVI. “Fe, razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones”. En *Benedicto XVI habla sobre cultura y sociedad*, Rafael García y Pablo Sarto, ed. Madrid: Palabra, 2013, 29-44.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Böttigheimer, Christoph. *Riconosciuti da Dio. Il contributo della fede alla formazione della personalità*. Brescia: Queriniana, 2021.
- Caputo, John y Gianni Vattimo. *After the Death of God*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*. AAS 58/12 (1966): 1025-1120.
- Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum*. AAS 58/12 (1966): 817-836.
- Consejo Pontificio de la Cultura-Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. *Jesucristo, portador del agua viva. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”*. Bogotá: Paulinas, 2003.
- Fédou, Michel, *Les dogmes*, Bruxelles: Éditions jésuites, 2020.
- Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*. AAS 105/12 (2013): 1019-1137.
- Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate*. AAS 110/8 (2018): 1111-1161.
- García, Afonso y José Antonio Fernández, ed. *Santo Tomás de Aquino Exposición del De Trinitate de Boecio*. Pamplona: Eunsa, 1986.
- Gesché, Adolphe. *La teología*. Salamanca: Sígueme, 2017.

⁷⁸ Christopher Watkin, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux* (Edinburg: Edinburg University Press, 2013).

- Girard, René y Gianni Vattimo. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: Transeuropa, 2006.
- Goethe, Johann Wolfgang (von). *Fausto*, vol. 1-2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Gogarten, Friedrich. *Destino y esperanza del mundo moderno*. Madrid: Marova, 1971.
- González de Cardedal, Olegario. “Cristianismo y poscristianismo.” *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 93, (2016): 391-410.
DOI: <https://racmyp.es/wp-content/uploads/2023/06/a93-23.pdf>.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Almagesto, 2003.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2010.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Hervieu-Léger, Danièle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ciudad de México: Helénico 2004.
- Justo, Emilio José. “El carácter personal de la verdad en un contexto nihilista.” *Scripta Theologica* 54, no. 1 (2022): 149-170.
DOI: <https://doi.org/10.15581/006.54.1.149-170>
- Kierkegaard, S Søren. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- Marquard, Odo. *Farewell to Matters of Principle. Philosophical Studies*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- Moretti, Filippo. *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale*. Milano: Mimesis 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos 1885-1889*. Madrid: Tecnos, ²2008.
- Overbeck, Franz. *How Christian is our present-day Theology?* London-New York: Bloomsbury T&T Clark, 2005 (org. *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 1873).
- Pombo, Álvaro. *La ficción suprema. Un asalto a la idea de Dios*. Barcelona: Rosamerón, 2022.
- Ruggieri, Giuseppe. *Prima lezione di teologia*. Roma-Bari: Laterza, 2011.
- Ruster, Thomas. *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Sequeri, Pierangelo. *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*. Siena: Cantagalli, 2019.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007.
- Theobald, Christoph. “Hoy es el ‘momento favorable’. Para un diagnóstico teológico del tiempo presente”. En Philippe Bac y Christoph Theobald, ed. *Una nueva oportunidad para el evangelio. Hacia una pastoral de engendramiento*. Bilbao: Desclée De

- Brouwer, 2011, 61-94.
- Vattimo, Gianni. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani, 1974.
- Vattimo, Gianni. *Introduzione a Nietzsche*. Barcelona: Bompiani, 1985 (trad. *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari: Laterza, 1985).
- Vattimo, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. Bari: Laterza, ⁵1987.
- Vattimo, Gianni. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1991.
- Vattimo, Gianni. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- Vattimo, Gianni. *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1996.
- Vattimo, Gianni. "La huella de la huella." En *La religión*. Jacques Derrida y Gianni Vattimo. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997, 109-128 (trad. *La religión*. Paris: Seuil-Laterza, 1996).
- Vattimo, Gianni. "Laici, grazie a Dio." *La Stampa* 2000.
- Vattimo, Gianni. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti 2002.
- Vattimo, Gianni. "La edad de la interpretación." En *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Richard Rorty y Gianni Vattimo. Barcelona: Paidós, 2006, 65-81 (trad. *Il futuro della religione*. Milano: Garzanti, 2005).
- Vattimo, Gianni y Piergiorgio Paterlini. *Non essere Dio - Un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Aliberti, 2006.
- Vattimo, Gianni. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi, 2009.
- Vattimo, Gianni y Carmelo Dotolo. *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Barcelona: Herder, 2012.
- Vattimo, Gianni y Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggeri. *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma: Castelvecchi, 2013.
- Watkin, Christopher. *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburg: Edinburg University Press, ²2013.

La declaración institucional de la Universidad de Santa Catalina, de Toledo, sobre la fama de milagros de san Pedro de Alcántara (1499-1562) en 1616¹

The institutional declaration of the University of Santa Catalina, of Toledo, on the fame of miracles of Saint Peter of Alcantara (1499-1562) in 1616

JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ²

Instituto Español de Historia Eclesiástica. Roma

Universidad Católica de Ávila

jantonio.calvo@ucavila.es

<https://orcid.org/0000-0002-9483-6866>

1 Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Instituto Español de Historia Eclesiástica anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del año 2024.

2 <http://orcid.org/0000-0002-9483-6866>. Licenciado en Geografía e Historia y doctor en Historia Medieval por la Universidad de Salamanca; y licenciado en Estudios Eclesiásticos, en Teología Dogmática y doctor en Teología, especialidad Historia de la Iglesia, por la Universidad Pontificia de Salamanca. Diplomado en Archivística por la Escuela Vaticana y en Arqueología por el Pontificio Instituto de Arqueología Cristiana de Roma. Profesor en la Universidad Católica de Ávila y en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Recibido: 23 de febrero de 2024

Aceptado: 15 de abril de 2024

RESUMEN

Este trabajo de investigación histórica trata de interpretar los argumentos que utilizó el claustro de la Universidad de Santa Catalina, de Toledo, en la sesión del 25 de agosto de 1616. Sostenida sobre los informes periciales de las facultades de Medicina, Cánones y Teología, la universidad declaró que los milagros que se atribuían a san Pedro de Alcántara estaban bien probados y comprometía su autoridad para que hiciera fe en juicio y fuera de él. La incorporación de sus conclusiones a la documentación del proceso en fase romana para la canonización del penitente franciscano facilitó la proclamación de su santidad que tuvo lugar en el consistorio del 28 de abril de 1669.

Palabras clave: Fenómenos sobrenaturales, proceso de canonización, san Pedro de Alcántara, Toledo, Universidad de Santa Catalina.

ABSTRACT

This historical research work attempts to interpret the arguments used by the University of Santa Catalina, in Toledo, in the governing council meeting of August 25, 1616. Based on the expert reports of the colleges of Medicine, Canons and Theology, the university declared that the miracles attributed to Saint Peter of Alcantara were well proven and compromised its authority so that it could be trusted in court and outside of it. The incorporation of its conclusions to the documentation of the process, in the Roman phase, for the canonization of the Franciscan penitent facilitated the proclamation of his sainthood that took place in the consistory on April 28, 1669.

Keywords: Canonization process, Saint Peter of Alcantara, supernatural phenomena, Toledo, University of Santa Catalina.

1. INTRODUCCIÓN

La canonización de san Pedro de Alcántara, que murió en la villa de Arenas, en la vertiente sur de la sierra de Gredos, al amanecer del 18 de octubre de 1562, fue proclamada, bajo el pontificado de Clemente IX (*pont.* 1667-1669), en el

consistorio del 28 de abril de 1669.³ El proceso que siguió la sagrada congregación de Ritos, a partir de 1601, para alcanzar la verdad teológica sobre la heroicidad de su virtud y los signos que se atribuyeron a su intercesión quedó minuciosamente recogido en doce tomos manuscritos, alrededor de cinco mil folios a doble cara, hoy depositado entre los fondos del Archivo Apostólico Vaticano.⁴

El itinerario canónico es relativamente conocido y ha sido identificado en sus principales fases y responsabilidades.⁵ Las publicaciones sostenidas sobre esta documentación, sobre todo a partir del cuarto centenario de su muerte y el tercero de su canonización,⁶ hasta la actualidad,⁷ son suficientemente expresivas de las posibilidades que ofrece para comprender el modelo que la Iglesia propuso al proclamar el grado heroico de su virtud y la verdad sobre la fama de sus signos. Los trabajos en relación con la singular concentración de canonizaciones de santos del bajo Medievo y la primera Modernidad española y las razones políticas que las asistieron, son también frecuentes.⁸

3 Teodoro Fernández Sánchez, “El consistorio para la canonización de san Pedro de Alcántara (Roma, 28 de abril de 1669),” *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacereses* 47 (1999): 13-30.

4 Archivo Apostólico Vaticano (*en adelante*: AAV), Archivo de la sagrada congregación de Ritos, processus (*en adelante*: Arch. Congr. Riti, processus), vols. 4-15. En 1962, con motivo del cuarto centenario, Alejandro Recio, entre un prolongado elenco bibliográfico, presentó una primera descripción de esta documentación y añadió la noticia de seis nuevos volúmenes, cinco localizados en el convento de Santi Quaranta Martiri e San Pasquale Baylon, de Roma, y uno más en la Biblioteca Nacional de París (Bibliothèque Nationale de France, H. 359A, n. 6380). Véase: Alejandro Recio Veganzones, “Ensayo bibliográfico sobre san Pedro de Alcántara,” *Archivo Iberoamericano* 22 (1962): 223-390.

5 José Antonio Calvo Gómez, “La canonización de San Pedro de Alcántara,” en *1622. Cinco santos para la Reforma Católica*, ed. Emilio Callado Estella (Madrid: CEU ediciones- Dykinson, 2023), 395-438.

6 Arcángel Barrado Manzano, “Tercer centenario de la canonización de San Pedro de Alcántara (1669-28 de abril-1969),” *Archivo Iberoamericano* 29 (1969): 3-39; Id., “Proceso de canonización de san Pedro de Alcántara. Introducción de la causa, proceso y cartas recomendatorias,” *Archivo Iberoamericano* 29 (1969): 101-192; Id., “Proceso de canonización de san Pedro de Alcántara (conclusión),” *Archivo Iberoamericano* 29 (1969): 297-335; Melchor de Pobladora, “Prodromi beatificationis sancti Petri de Alcantara (1615-1622),” *Collectanea franciscana* 37 (1967): 286-305; Juan Meseguer Fernández, “Glorificación de san Pedro de Alcántara,” *Archivo Iberoamericano* 22 (1962): 717-742; Juan de Vera, “Cuentas de gastos de las fiestas de la canonización de san Pedro de Alcántara en Segovia,” *Estudios segovianos* 80-81 (1975): 155-167.

7 José Antonio Calvo Gómez, “La fama de virtud heroica y la fama de gracias y favores en el modelo de la santidad de la contrarreforma española. El primer interrogatorio sobre la vida y milagros de san Pedro de Alcántara (1499-1562),” *Archivo Iberoamericano* 75 (2015): 47-108; Id., “El estatuto de limpieza de sangre en los procesos de canonización. La investigación sobre san Pedro, nacido en Alcántara en 1499,” *Archivo Iberoamericano* 76 (2016): 601-691; Id., “La virtud heroica y el dominio sobre la naturaleza. La memoria sobre los milagros de san Pedro de Alcántara (1499-1562) en la diócesis de Coria,” *Archivo Iberoamericano* 80 (2020): 291-391; Id., “La investigación pontificia sobre algunos milagros, atribuidos a san Pedro de Alcántara (1499-1562), que se verificaron en la villa de Arenas en 1613,” *Cuadernos abulenses* 52 (2023): 37-61; Id., “El confesor del emperador. La memoria de san Pedro de Alcántara (1499-1562) en Yuste y en otros conventos de la diócesis de Plasencia,” *Archivo Iberoamericano* 83 (2023): 635-727.

8 Inmaculada Arias de Saavedra, Esther Jiménez Pablo, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (coords.), *Subir a los altares. Modelos de santidad en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVIII)* (Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2018); José Antonio Calvo Gómez, “La reinterpretación historiográfica de la reforma

En la fase diocesana del proceso, antes de que la sagrada congregación de Ritos analizara, con todo detalle, las diversas expresiones fenomenológicas que se identificaron en los autos testificales celebrados en las diócesis de Ávila, Toledo, Plasencia, Cáceres y el territorio *nullius* de la villa de Alcántara,⁹ tuvo lugar una consulta, en 1616, a la Universidad de Santa Catalina, de Toledo, para alcanzar una primera verdad teológica sobre la naturaleza de los signos que se atribuyeron a la intercesión del siervo de Dios.

El resultado de aquella consulta se integró en los autos del proceso remisorial celebrado en Toledo, trasladados, corregidos y cotejados en Arenas de San Pedro por el escribano y notario público Ambrosio López de León, que firmó su declaración, el 27 de septiembre de 1616, en la que aseguró que concordaba “con el original, que para sacarlo” le “fue entregado.”¹⁰

Estos autos del proceso toledano incluyeron el testimonio de santa Teresa, beatificada por Paulo V el 24 de abril de 1614, que dejó expresado en sus obras y fue recogido en el monasterio de El Escorial, según el procedimiento canónico previsto, el 1 de mayo de 1616.¹¹ A continuación, se trasladaron las 64 preguntas de un prolongado interrogatorio con el que debía conminarse a los testigos de la jurisdicción diocesana,¹² y se procedió a ejecutar las sucesivas declaraciones en Toledo, en cuatro etapas. La primera serie, en la capital imperial, había tenido

católica (1417-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización,” *Specula. Revista de humanidades y espiritualidad* 1 (2021): 39-74; Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017); Miguel Gotor, “La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino,” en *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, ed. Luigi Fiorani y Adriano Prosperi (Torino: Einaudi, 2000), 679-727; Id., *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna* (Firenze: Olschki, 2002); Id. “Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca,” en *Roma y España, un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, ed. Carlos José Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 621-640; Fermín Labarga García, “1622 o la canonización de la Reforma Católica,” *Anuario de historia de la Iglesia* 29 (2020): 73-126.

⁹ Véase, sobre todo, el proceso de validez de los tres milagros que se atribuyeron a la intercesión de san Pedro *in vita* y los trece *post mortem* en AAV, Arch. Congr. Riti, processus 13, 107r-149v, elaborado *in curia* entre 1621 y 1623: *Sacra congregazione Rituum. Illustrissimo et reverendissimo domino cardinale Gozzadino. Abulensis. Canonizationis serui Dei fratris Petri de Alcántara. Facti super omnibus miraculis. An constet de miraculis serui Dei fratris Petri de Alcántara in vita et post mortem de quibus in relatione in casu et ad effectum de quo agitur.*

¹⁰ AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 281r (doc. 9 del anexo documental).

¹¹ AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 203r-209v, publicado: José Antonio Calvo Gómez, “La construcción de la identidad católica. El testimonio de santa Teresa en el proceso de canonización de san Pedro de Alcántara (1499-1562),” en *La Institución Gran Duque de Alba a santa Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento*, coord. Carmelo Luis López (Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2015), 199-211.

¹² AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 210r-220v, publicado, en su versión placentina: José Antonio Calvo Gómez, “El modelo de la santidad de la contrarreforma y la construcción de la nación española. Los interrogatorios para la canonización de san Pedro de Alcántara (1499-1562),” *Archivo Iberoamericano* 74 (2014): 617-666.

lugar meses atrás, en mayo de 1615.¹³ A continuación, el postulador se trasladó a la corte de Madrid y a la villa de Santorcaz, siempre en la jurisdicción toledana, para que, entre el 16 y el 27 de abril de 1616, depusieran algunos de los señores que alcanzaron a conocer a san Pedro en sus casas solariegas de Extremadura, a mediados del siglo XVI.¹⁴ En tercer lugar, el 19 de mayo de 1616, antes de la sesión del claustro que pretendemos interpretar, se recogieron siete nuevos testimonios en la ciudad.¹⁵

La cuarta fase, en Toledo, tuvo lugar entre el 13 de junio de 1616, antes de la sesión del claustro en la que se nombraron las tres comisiones que debían examinar las declaraciones sobre supuestos fenómenos y signos atribuidos a la intercesión de san Pedro de Alcántara,¹⁶ y el 23 de julio de 1616.¹⁷ A continuación, entre el 1 y el 23 de agosto, se reunieron las tres delegaciones, cada una por separado, de los diferentes peritos médicos,¹⁸ canonistas¹⁹ y teólogos²⁰ para analizar toda la documentación. El claustro pleno de la universidad recibió los tres informes periciales el 25 de aquel mismo mes de agosto de 1616.²¹ El día 29, como trataremos de interpretar a continuación, tuvo lugar la sesión del consejo del cardenal Bernardo de Sandoval y Rojas, arzobispo de Toledo, en la que se pidió que los dictámenes parciales y las actas del claustro fueran entregados al

13 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 220v-248v. El 15 de mayo de 1615 depusieron: fray Alonso Niño, guardián de Toledo, presidente de los descalzos de Toledo (220v-223r), fray Martín de Talavera, guardián que fue de Nuestra Señora del Rosario y maestro de novicios en el convento de San José de Toledo, de los franciscanos descalzos (223r-225v), fray Juan de Leganés (225v-226v), fray Marín de Talavera (226v-227r), Pedro Calvo, cirujano (227r-228r), Diego Calvo, su hijo, que sanó de una enfermedad (228r-228v), Magdalena López, mujer de Diego Calvo (228v-229r), Mariana de la Fuente, mujer de Juan Fernández (229r-230v), Mariana de Mingares (230v-231r), Beatriz de Ríos (231r-232v), Ángela de Bargas (233r-234r), Ana Serrano, su criada (234r-234v) y Gerónima de Ríos (234v-235v). El 19 de mayo de 1615 depuso Diego Jiménez (235v-236v). El día 20, Isabel de Zamora (236v-237v) y María de san José (237v-238r). El día 23, Diego Centeno (238r-239v), Francisco Centeno, su hijo (239v-240v), Jerónima de los Ángeles, su mujer (240v-241v), Luisa Centeno, su hija (241v-242v), Francisco de la Rocha (242v-243r), María Josefa, su mujer (243r-243v) y Pedro de la Rocha (243v-244r). El 29 de mayo de 1615, depusieron Alfonsa de la Paz (244r-244v), Ana Leocadia (245r), Mariana de Páramo (245r-246v) y su criada, Catalina de Jesús (246v-247v).

14 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 252r-261v, publicado: José Antonio Calvo Gómez, "Un fraile viene a comer. La influencia de san Pedro de Alcántara (1499-1562) entre la aristocracia de la villa y corte de Madrid," *Archivo Iberoamericano* 82 (2022): 161-210.

15 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 262r-266v, sesión en la que testificaron Catalina Téllez (262r-263r), María Bibiana (263r-263v), Juana Montero (263v-264r), Jerónima de Yelves (264r-265r), María Mejía (265r-265v), Francisca de Olivero (265v-265r) y Andrés de Herrera (266r-266v).

16 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 267r (doc. 3), de 19 de junio de 1616.

17 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 268r-275v. El 13 de junio de 1616 testificaron Catalina de Herrera (268r-270r), Teresa Herrera (270r-270v) y Jerónima de Ríos (270v-271v); y, el 23 de julio de 1616, fray Diego Menor (272v-273v), fray Francisco de Daimiel (274r-274v), Melchor de Cañizares (274v-275r) y, de nuevo, el cirujano Pedro Calvo (275r-275v).

18 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 276r-277v (doc. 4), de 1 de agosto de 1616.

19 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 277v-279r (doc. 5), de 20 de agosto de 1616.

20 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 279r-279v (doc. 6), de 23 de agosto de 1616.

21 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 279v-280v (doc. 7), de 25 de agosto de 1616.

postulador de la causa, el padre Baltasar de Pliego, para que pudiera disponer de toda la documentación para los fines que pretendía.²²

2. LA INTERPRETACIÓN DE LA DOCUMENTACIÓN CANÓNICA

El 27 de mayo de 1616, los miembros del consejo episcopal del cardenal Bernardo de Sandoval, arzobispo de Toledo (1599-1618), después de analizar los autos testificales que se recogieron en su jurisdicción diocesana, comprendieron que debían alcanzar cierta verdad teológica sobre la fama de virtud y signos de san Pedro de Alcántara. En su deliberación, “auiendo uisto estas ynformaciones, dixeron que las rremitían, e rremitieron, a la universidad de esta dicha çiudad para que juristas e médicos y teólogos” emitieran un dictamen canónico, médico y, sobre todo, teológico sobre los hechos que delimitaron los testigos.²³

No hemos localizado otra motivación para este procedimiento que la propia iniciativa del consejo del cardenal Sandoval. La normativa canónica aplicable, emanada de la sesión XXV del Concilio de Trento, no exigía un análisis previo en la fase diocesana. Tampoco será exigido, poco tiempo después, en la legislación de Urbano VIII sobre el culto a los santos.²⁴

En su comparecencia ante el claustro de la Universidad de Santa Catalina, que debió de producirse pocos días después, Baltasar de Pliego, procurador de la provincia de San José, en nombre de Diego del Escorial, ministro provincial, no aclaró la razón del consejo para proceder en este sentido. Se limitó a indicar que, “auiéndose uisto las ynformaciones hechas en este arçobispado de Toledo, con comisión de su señoría ylustrísima, en su consejo, los señores de él decretaron que, en esta vniuersidad, se uiesen por teólogos, juristas y médicos.”²⁵

Probablemente, lo más relevante de este documento sea que identificaba los autos que el consejo episcopal trasladó al claustro de la universidad: “las ynformaciones hechas en este arçobispado de Toledo.”²⁶ No se trataba de una

22 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 280v (doc. 8). Ya hemos indicado que Ambrosio López de León hizo una copia de todo el proceso remisorial en Toledo que firmó en Arenas el 27 de septiembre de 1616: AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 281r (doc. 9).

23 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 267r (doc. 1).

24 Juan Damián Gandía Barber, “El culto lícito a los santos y beatos (canon 1187),” *Ius canonicum* 61 (2021): 245-287.

25 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 267v (doc. 2).

26 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 203r-283v, numerados del 1 al 76 como un procesillo separado del conjunto documental del volumen 4 del fondo *Processus* de la sagrada congregación de Ritos.

evaluación general de los testimonios emitidos en las diócesis de Ávila, Cáceres, Plasencia y Alcántara, sino de un análisis pericial de las pruebas recogidas en la jurisdicción de la sede primada en el proceso remisorial que se desarrolló a finales de 1615 y la primera mitad de 1616. La interpretación general médica, canónica y teológica solamente se produjo, en el proceso para la canonización de san Pedro de Alcántara, en la fase romana.²⁷

El 19 de junio de 1616, Carlos Venero y Leiva, vicescanciller de la Universidad de Santa Catalina, en ausencia de Gabriel Ortiz Sotomayor, maestrescuela, convocó el claustro pleno de la institución para atender al requerimiento del consejo episcopal.²⁸ Después de la lectura de la petición del procurador Baltasar de Pliego y del auto del consejo episcopal, “todos los dichos señores doctores e maestros, vnánimes y conformes, dixerón que, para haçer la çensura y calificación de lo rreferido en la dicha petición,” nombraban tres comisiones de cada una de las facultades de Teología, Cánones y Medicina, “a los quales mandaron se les entregue los autos e ynformaçiones para que los uean y cada facultad dé su pareçer y çensura de por sí.”

Sin embargo, no se garantizó la pretendida independencia pericial del procedimiento canónico porque, después de que se emitiera el voto particular de la comisión médica, los canonistas y teólogos tuvieron acceso a su declaración y apoyaron en ella sus propias conclusiones. El maestro Venero y Leiva pidió también que, “juntos, se rremitan, autoriçado en forma, a los señores del consejo del ylustrísimo señor cardenal de Toledo para que hagan y prouean justiçia,” que se cumpliría cuando cada una de las comisiones respondieran sobre la consulta al claustro de la universidad, único encargado de remitir el informe al consejo del arzobispo.²⁹

27 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 13, 107r-149v. Baltasar de Pliego, empero, aunque supiera que no lo exigía la disciplina canónica, debió de entender que era importante cumplir con el interés del consejo episcopal y continuó con el procedimiento ante el claustro de la universidad “para que tenga el efecto lo ansí proueydo y se consiga lo que por mi parte pretende, que es la beatificación y canonización del sobredicho santo.” Véase: AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 267v (doc. 2).

28 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 267r (doc. 3). La bibliografía sobre la Universidad de Santa Catalina durante los siglos XVI y XVII es relativamente extensa. Entre otros: Laura Canabal Rodríguez, “El origen de la Universidad de Toledo: El Colegio de Santa Catalina (siglos XV-XVI),” *Revista de la CECEL* 19 (2019): 111-130; David Martín López, *Orígenes y evolución de la Universidad de Toledo (1485-1625)* (Toledo: Ediciones Parlamentarias de Castilla-La Mancha, 2008); María del Carmen Vaquero Serrano, *El libro de los maestrescuelas, cancelarios y patronos de la Universidad de Toledo en el siglo XVI* (Toledo: Escribano, 2006).

29 La nómina de los peritos no resulta extraña a la composición del claustro toledano a principios del siglo XVII, de la que solo se excluye, por la naturaleza de la consulta, la facultad de Artes: Martín, *Orígenes y evolución*, 109-165.

Los profesores de la facultad de Medicina, que se enumeraron por su nombre, alcanzaron una conclusión el 1 de agosto de 1616. Más allá de la fama de santidad y signos que acompañó la deliberación, esta comisión comprendió que era necesario que se pronunciara la ciencia para que “más se manifestasse” la naturaleza de su obra, aunque “en toda España y partes do tienen noticia de la sanctidad y pureza de vida del padre fray Pedro de Alcántara sea, como es, tan clara, verdadera y bien rreçiuada.”³⁰ El mandato del claustro era evidente:

Se a cometido a la facultad de Mediçina de la ymperial çiudad de Toledo (...) para que se especulasse y, rrigurosamente, viesse si la sanidad de unos enfermos adquirida con un huesso suyo que se venera y rreverencia mucho sea milagrossa sin que se pueda rreduçir a cavsua natural ni que en los tales tuviese efficaçia algún rremedio médico ni la particular naturaleza de cada enfermo, sino que estuviese yneptíssima para poder vençer en el estado que cada vno estaua quando, o por toque corpóreo o bebida de agua, el mal de cada uno se quitó.

La comisión procedió al análisis como en cualquier causa de milagro celebrada *in curia*, en cinco etapas bien caracterizadas: la constatación de la enfermedad grave, la comprobación de la incapacidad de la vía natural según el modo o según el tiempo, la memoria de la invocación, la constatación de curación inmediata y definitiva, y la identificación del actor principal. Para esto recuperó, fundamentalmente, los casos de Pedro Velázquez y Ángela de san Gabriel, que no hemos localizado en los autos testificales, así como las deposiciones de Mariana de Páramo³¹ y Gerónima de los Ríos³², que conservamos.

En primer lugar, según el procedimiento canónico, constató la gravedad de las diversas enfermedades, “que son terçianas, cavsones, tavadillos, las quales eran graues, peligrossas, penossas, molestas, como lo mostrauan aççidentes que cada enfermo padeçía” (276r), “que es camaras, como las de Pedro Velázquez con tan gran flaqueza que son por débil facultad rretinente” o “vna enfermedad gravíssima de doña Ysauel de Fonseca, affligida de una diuturna y molesta epilepsia” (276v) o “vna física y empiema confirmada en Gerónima de Ríos” (277v). Y señaló que “se an visto infinitos morir, avn con humores coçidos” (276v); y “no menor que el de Ángela de sanct Gabriel (...), salidos los sessos fuera de su sitio, muy maltratados, y los enfermos de garrotillo en estado tan desesperado, siendo la enfermedad tan cruel y sufocante, cosa hevidente” (277v).

30 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 276r-277v (doc. 4).

31 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 245r-246v.

32 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 234v-235v.

A continuación, comprobó la incapacidad de la vía natural según el modo o según el tiempo. “Como la causa morbífica estaua en toda su yntensión y muy grande, produçiendo enfermedades y acçidentes, era ymposible dejar de durar los males en toda aquella gravedad y *pro illo statu*, o estar naturaleza ineptíssima para mejoría tan rrepentina” (276r). Más adelante, añadió que no constaba que “estuyese coçida ni parece ser posible estarlo” (276v) y que, “por ser esta enfermedad larga, con tenaçidad de humores, em porosidades y cabidades, sin señal alguna de juiçio de naturaleza ni nuebo movimiento (...) era imposible remedio natural ni la particular naturaleza de la enfermedad moviese aquella cavsua para quitarse” (277r). En el caso de Gerónima de Ríos constató que una “enfermedad confirmada como esta” era “yncurable, así por la grauedad como por la enfermedad que estava en estado sim poder rreduçirse” (277v).

En tercer lugar, añadió la memoria de la invocación que, en la causa que nos ocupa, aparece caracterizada de diversas maneras, siempre en torno a ciertas reliquias *ex ossibus* o *ex pulvis*, según el caso. “Los que padeçían estas, *praeter spem*, con el toque o con el agua” (276r) o, como en el caso de Mariana del Páramo, “luego que tomó el polvo o tierra” (277r), quedaron sanadas. El procedimiento confirma la necesaria concurrencia de la fe en el hecho sobrenatural. Así, el informe refirió el caso de Isabel de Fonseca que “affligida de una diuturna y molesta epilepsia,” como acabamos de mencionar, “puesta la reliquia, *grauius affligebatur*,” profundizó en la gravedad de la enfermedad. La razón que los peritos identificaron en “este modo de parecer le apretó más fuertemente” fue “porque en esto (...) no tubo eficaz deboçión y por falta de sentimiento en la açesión o por no ser la deboçión fuera de la açesión ýntima” ya que todo era “gravíssima señal *ad mortem*,” “el frequentar tanto y tan tensamente auerse quitado con la rreliqua, fulto de fee” (277r).

Después, la comisión constató la curación, que no era explicable médicamente según el tiempo o según el modo, es decir, por la celeridad de la recuperación o por la gravedad. Para que sostuviera la causa de milagro, esta curación debía ser inmediata y definitiva, “porque no ay enfermedad que no tenga su propia constitución y esta adelantarse *praeter cursum proprium morbi* no era posible sin milagro pues, vniformemente, se libraron todos y con vna propia euaquaçión que arguye vniformidad de causa milagrossa” (276r). Añadió que “se an visto manifestos alibios, seguras sanidades, sin evaquaçiones ni rremedios aplicados, que pareçiesen effectuosos respecto de la gravedad del mal” (276v); y “otros males súbitos sanados adelantándose el torpe y tardo curso de enfermedades largas.” Mariana del Páramo, “luego que tomó

el polvo o tierra, sanó, durando muchos días vn olor marauilosso en la basija” (277r); o Genónima de Ríos quien “sanó de esta y otra graue rrecaída.” Por si quedaba alguna duda de que, en el caso de la mencionada Gerónima de Ríos la salud no hubiera sido definitiva, dada la reiteración de la enfermedad, los peritos identificaron por separado las dos curaciones para dos diferentes males y señalaron “que lo vno y lo otro es hevidente milagro” (277v).

Estas conclusiones nos llevan a la quinta y última fase del proceso de milagro, la identificación del actor principal o la constatación de la causa: “Dios, como *primo operante* de los milagros.” “Esto es çertíssimo,” añadió, “que ninguno se murió y las enfermedades graues, *tan ad salutem quam ad mortem*, tienen sus días, señales y movimientos.” Por tanto, “grandíssima fuerça haçe la uniformidad de salud para que se tenga por çierto ser milagroso en todos” (276v). Las expresiones de esta convicción son diversas, aunque coincidentes en el fondo: “La çeleridad de la sanidad se a de atribuyr a la reliquia, que naturaleza no era posible” (276v); “sanar es milagrosso como lo arriva dicho” (276v); “deçimos ser sin duda milagroso, sin que aya rraçón heuidente congruente ni aparente para lo contrario” (276v). En el caso de Ángela de san Gabriel, expresó que “cosa hevidente y llana es ser milagro vna tan súbita mudanza *ad salutem* de enfermedad que no se puede aligerar con benefiçios a buen estado por tener llagas tan maliçiossas y rreveldes que an menester tiempo mayor para corregirlas y rreduçirlas a benignas” (277v).

Por tanto, la primera comisión, “aviendo hecho muchas juntas y conferençias, mirando y advirtiendo cada cossa, cada enfermedad y enfermo que las padeçía, no nos podemos persuadir a que dejen de ser milagros” y, por tanto, atribuirlos a la intercesión de san Pedro de Alcántara, “lo qual es çierto” y coherente con “la vida tan cândida de persona tam pura y perfecta, y amiga de Dios, nuestro Señor.”³³

El 20 de agosto de 1616, en Toledo, se reunió la segunda comisión, delegada por el claustro de la Universidad de Santa Catalina para valorar la información.³⁴ Los profesores de la facultad de Cánones tuvieron acceso a “la ynformación de la vida y milagros del sancto padre fray Pedro de Alcántara y la çensura de los señores doctores médicos” (277v) y, desde el principio de su alegato, determinaron que les “pareçe estar los más de los dichos milagros, o casi todos, suficienmente probados.”³⁵ En su informe, reiteraron, en parte, cada una de las

33 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 276r-277v (doc. 4).

34 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 277v-279r (doc. 5).

35 Evitaron pronunciarse, solamente, sobre “los que se diçen estar prouados en Ávila, de lo qual no consta plenamente en estas probanças” (277v).

cinco etapas que desarrolló sistemáticamente la comisión de la facultad de Medicina: la constatación de la enfermedad, la comprobación de la incapacidad de la vía natural, la memoria de la invocación, la verificación de la curación y la identificación del actor principal del hecho.

Sobre todo, los peritos de la facultad de Cánones analizaron si se cumplía una exigencia de la legislación eclesial que requería que “*ad cannonizationem sanctorum neçesse esse frequentiam miraculorum probari per eosdem testes ac sufficere probari per duos testes*” (278r). Es decir, valoraron, con respuesta afirmativa, si los supuestos milagros eran refrendados por, al menos, dos testigos coincidentes en sus declaraciones. Por si cabía alguna duda, los juristas ampliaron la nómina de los testigos de la calidad humana y espiritual de san Pedro de Alcántara al referir el testimonio de santa Teresa de Jesús, que “hoy principalmente está muy realçado después de su beatificación,”³⁶ y la obra de Juan de santa María sobre la provincia de San José.³⁷

Además, recurrieron a la “deboçión y opinión de la sanctidad del padre fray Pedro de Alcántara tan asentada en los coraçones de quantos de él tienen noticia” (279r). Según una exigencia del Concilio de Trento, cabía que todos le pudieran honrar y venerar “por sancto interiormente y *pribatin*,” con el ánimo de que, en algún momento, pudieran hacerlo “en lo exterior y públicamente.” Esta veneración sería externa y con toda solemnidad “si para esto no fuera neçesario liçençia de su santidad,” de acuerdo con el capítulo sobre las reliquias y la veneración de los santos del concilio, “la qual todos esperamos juntamente con christiana y piadossa seguridad” (279r).³⁸ En cualquier caso, la conclusión era clara. Los milagros “que están prouados en esta çivdad y arçobispado muestran bien la sanctidad de este ynsigne uarón y las maravillas que el Señor a hobrado por su ynterçesson y por medio de su rreliquia, dando salud a tantos enfermos” (277v-278r).

El 23 de agosto de 1616, la comisión de peritos de la facultad de Teología, sostenida sobre todos los argumentos anteriores, es decir, los sucesivos dictámenes de los peritos médicos y juristas, concluyó que, “de todo lo dicho, se saca vn argumento efficaçissimo y que prueba con moral hevidençia el dicho

36 La beatificación de santa Teresa tuvo lugar, como hemos apuntado, el 24 de abril de 1614. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 203r-209v; Calvo, “La construcción,” 199-211.

37 Juan de santa María, *Crónica de la provincia de San Joseph de los descalços de la orden de los menores de san Francisco* (Madrid: Imprenta Real, 1615), 67-168, que corresponde con los capítulos 12 al 31. Para otras obras contemporáneas, véanse las referencias bibliográficas de Calvo, “El confesor,” 721-727.

38 Gandía, “El culto lícito,” 245-287.

sieruo de Dios ser berdaderamente sancto barón y que los milagros que a ffecho son hobras hechas por virtud divina.”³⁹ La prudencia eclesial les pidió que todo lo que acababan de declarar lo hicieran “sujetando” su “pareçer al de su sanctidad del romano pontífice, a quien perteneçe declarar uno por sancto y que sus hobras son verdaderamente milagrossas y hechas por virtud divina, cuya determinaçión esperamos como hijos hoberdientes de la Iglesia” (279v).

3. CONCLUSIÓN

El 25 de agosto de 1616, se reunió, de nuevo, el claustro de la Universidad de Santa Catalina de Toledo para analizar los tres informes periciales de las comisiones delegadas de las facultades de Medicina, Cánones y Teología.⁴⁰ La nómina de los profesores se recogió minuciosamente en el acta de la sesión. Hubo ocasión de repasar los argumentos, fundamentalmente los cinco que, con más detalle, desarrolló la comisión de peritos médicos en los que se establecían las sucesivas comprobaciones sobre las enfermedades y su gravedad, la incapacidad de la vía natural, la invocación a los méritos de san Pedro de Alcántara y la constatación de las diferentes sanaciones, instantáneas y definitivas, que fueron confirmadas por varios testigos, al menos dos.

Con los dictámenes parciales de las tres comisiones, el claustro pleno alcanzó la conclusión que debía ser entregada al consejo del arzobispo “para que se hagan las diligencias que conbengan para que tenga effecto la dicha beatifficaçión y canonicación” (280r-280v). Todos, “vnánimes y conformes, sin contradición ninguna, dijeron que los dichos milagros estan bien prouados y las çensuras que sobre ello se an dado, en lo qual ynterponían, como vniuersidad y claustro pleno, su avtoridad para que haga fee en juicio y fuera de él” (280r).

Bernardo de Torres, secretario del claustro, trasladó esta declaración al consejo del arzobispo Bernardo de Sandoval y Rojas. El consejo, el 29 de agosto siguiente, pidió que “estas ynformaçiones y çensuras” se entregaran “a la parte de la dicha orden,” con la prudencia de que “si fuere costumbre quedar algún traslado de semejantes ynformaçiones en poder del pressente secretario,” quedara “conforme a la dicha costumbre.”⁴¹

39 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 279r-279v (doc. 6).

40 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 279v-280v (doc. 7).

41 AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 280v (doc. 8).

En definitiva, el claustro de la Universidad de Santa Catalina de Toledo, en 1616, después de un minucioso análisis por parte de los profesores de las facultades de Medicina, Cánones y Teología, alcanzó una verdad moral sobre la fama de santidad y signos de san Pedro de Alcántara. Confirmó la gravedad de las diferentes enfermedades que los testigos explicaron con detalle, comprobó que no era posible alcanzar la salud por vías naturales, identificó la invocación por los méritos del penitente franciscano, constató la curación y, finalmente, identificó el actor principal del hecho sobrenatural. La incorporación de estas conclusiones a las actas del proceso canónico en fase romana facilitó la comprensión que la Iglesia alcanzó sobre la fama de santidad y signos de san Pedro de Alcántara y la decisión del consistorio del 28 de abril de 1669.

4. DOCUMENTACIÓN⁴²

1

1616, mayo 27. Toledo

Los miembros del consejo episcopal de Bernardo de Sandoval y Rojas, cardenal arzobispo de Toledo, después de analizar las informaciones recogidas en su jurisdicción sobre la fama de virtud y signos de fray Pedro de Alcántara, fundador de la provincia, las remiten al claustro de la Universidad de Santa Catalina de Toledo para que emita su censura y parecer.

B. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 267r.

C. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 267v-268r.

En la çiudad de Toledo, a ueinte y siete días del mes de mayo de mill y

42 En la transcripción de los textos, con algunas pequeñas variantes, se han respetado las indicaciones y criterios de la Comisión Internacional de Diplomática, “Normes internationales pour l’edition des documents médiévalux,” en *Folia Caesaraugustana I: Diplomatica et sigilographica* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1984), 19-64; y Agustín Millares Carlo, *Tratado de paleografía española*, vol. II (Madrid: Espasa Calpe, 31983), IX-XXIII. En particular, se han desarrollado las abreviaturas, sin indicar qué letras han sido restituidas; se han adaptado a las necesidades actuales del discurso las mayúsculas, los signos de puntuación y acentuación, y la separación de palabras, respetando las *y*, *v*, *u*, la repetición de letras y el empleo que haga el autor de las nasales antelabiales, *nb* o *nb*, respetando las *mb* y *mb* existentes. La *n* palatal con signo de abreviación se transcribe como *ñ*, respetando las *nn* cuando aparezcan. Los *xp* de origen griego se desarrollan por *chr*. El signo tironiano y otros signos especiales con valor de conjunción copulativa se desarrollan como *e*, salvo que expresamente se utilice *et*, que se mantiene. Se han respetado, asimismo, el uso de *x* por *j*; de *ç* por *c* o *z*; de *z* por *c*; de *qu* por *c*; de *u* por *v*, evitando la adaptación a los criterios ortográficos actuales en el empleo o ausencia de otras letras, como las *h* y las *f*, salvo cuando la lectura pudiera representar dificultades importantes de interpretación.

seiscientos y diez y seis años, los señores del consejo del yllustrísimo cardenal arçobispo de Toledo, mi señor, auiendo uisto estas ynformaciones, dixeron que las rremitían, e rremitieron, a la universidad de esta dicha çiudad para que juristas e médicos y teólogos den su sençura (*sic*) y pareçer sobre ellos en rraçón de lo que se pide y ansí lo probeyeron y mandaron ante mí.

Benito Martínez.

2

s.f. (1616, mayo 27-junio 19). Toledo

Baltasar de Pliego, procurador de la provincia de San José de los descalzos de san Francisco, en nombre de Diego del Escorial, ministro provincial, solicita a Gabriel Ortiz de Sotomayor, maestrescuela de la Universidad de Santa Catalina de Toledo, que convoque el claustro de los profesores para que se nombre, de cada facultad, una comisión que examine la información sobre la fama de virtud y signos de fray Pedro de Alcántara, fundador de la provincia.

B. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 267v.

(*Al margen: signo*) Fray Baltasar de Pliego, procurador de la prouinçia de San Joseph, del orden de nuestro padre san Françisco, descalços, a cuyo cargo están las dilixençias e ynformaciones que se uan haçiendo de la uida y milagros del santo fray Pedro de Alcántara, fundador de la sobredicha prouinçia, por particular parte que para ello tengo de mi probinçial, aprouada por el yllustrísimo nunçio de su santidad, digo que, auiéndonse uisto las ynformaciones hechas en este arçobispado de Toledo, con comisión de su señoría yllustrísima, en su consejo, los señores de él decretaron que, en esta vniuersidad, se uiesen por teólogos, juristas y médicos.

E para que tenga el efecto lo ansí proueydo y se consiga lo que por mi parte pretende, que es la beatifiçación y canoniçación del sobredicho santo, a vuestra merçed pido y suplico se sirba mandar juntar claustro de los señores doctores de esta vniuersidad y, juntos, nonbrar y que se nonbren, de cada facultad, los que fueren neçesarios para que uean las dichas ynformaciones y den su çensuras y pareçer. Que en ello se seruirá nuestro Señor y nuestra seráfica rrelixión. Resçiaua merçed y limosna, etçétera.

Fray Baltasar de Pliego.

1616, junio 19. Toledo

Carlos Venero y Leiva, canónigo de la catedral primada y vicescanciller de la Universidad de Santa Catalina de Toledo, en nombre de Gabriel Ortiz Sotomayor, maestrescuela de la universidad, junto a los demás miembros del claustro, por petición de Baltasar de Pliego, procurador de la provincia de San José de los descalzos de san Francisco, en nombre de Diego del Escorial, ministro provincial, nombra una comisión de cada una de las facultades de Teología, Cánones y Medicina para que, por separado, examinen la información sobre la fama de virtud y signos de fray Pedro de Alcántara y emitan su censura y parecer.

B. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 267r.

(Al margen: Junta del claustro) En la çiudad de Toledo, a diez e nueue días del mes de junio de mill y seisçientos y diez y seis años, en el claustro de la universidad de esta çiudad, estando juntos y congregados los señores maestrescuela, doctores y maestros de la dicha universidad, en claustro pleno, conbocados y llamados por çedula *ante diem* por el uedel de la dicha uniuersidad, y estando en la dicha capilla del colexio de Santa Catalina, lugar acostumbrado para los dichos claustros, y los que en él se hallaron, fueron los dotores y maestros siguientes:

El señor doctor don Carlos Uenero y Leiuva, canónigo de la santa yglesia de esta çiudad y biçe escolástico por ausencia del señor doctor don Gabriel Ortiz Sotomayor, canónigo maestrescuela de la santa yglesia de Toledo y cancelario dignísimo de la uniuersidad de la dicha çiudad, de la facultad de Teuluxía; los señores dotor Pisa, decano de ella, Juan de Herrera, San Pedro, Roxas, Luxán, Martín, Ramírez, Corral, Santo Domingo, Juan Uázquez, Alonso Ortiz, Andrés de Herrera, Francisco Ruiz, Moncada, Luis Ortiz, Perales, Uelluga, Coloma, Mexía.

Y de la facultad de Cánones, doctor Françisco (267v) de Herrera, decano, Martín de Campo, Garçía de Herrera, Alonso de Narbona, Toro, Andrada, e Uxenio de Narbona, Billalobos, Segouia, Nauarra, Alonso de Palma, Juan de Narbona, Alonso de Narbona, Lorençio Fernández, Rodrigo Uázquez.

Y de la facultad de Mediçina, doctor Mudara Cano, Juan Gómez, Román del Castillo, Domingo Lorente, Salazar, Lorenço de Segouia, Juan Uázquez.

Pareçió, en el dicho claustro, ante los dichos señores, el padre fray Baltasar de Pliego, fraile profeso de la orden de los frayles françiscos descalços, y presentó la petiçión siguiente.

(Sigue petiçión de Baltasar de Pliego al claustro de la universidad de 27 de mayo de 1616, doc. 2).

(Segue auto remisorial de los miembros del consejo episcopal de Bernardo de Sandoval y Rojas de 27 de mayo de 1616, doc. 1).

(Al margen: signo) E uisto y entendido por el dicho claustro lo que por la dicha petición se pide, y remisión del dicho consejo, todos los dichos señores doctores e maestros, vnánimes y conformes, dixerón que, para haçer la çensura y calificación de lo rreferido en la dicha petición, nonbrauan, e nonbraron, de la facultad de Teuluxía, a los señores doctores Pisa, decano de la dicha facultad, doctor Joan de Herrera, doctor don Bernardo de Roxas y Sandoval, doctor Roxas, doctor Martín Ramírez, doctor Juan Vázquez.

De la facultad de Cánones, doctor Francisco de Herrera, decano de la dicha çiudad y facultad, doctor Garçía de Herrera, doctor Alonso de Narbona, el Uiejo, doctor Andrada, doctor Uillalobos, doctor Toro.

De la facultad de Mediçina, doctor Mudarra, decano, doctor Román, doctor Domingo Lorente, doctor Segobia, el Uiexo, doctor Apoleriano, doctor Salazar.

A los quales mandaron se les entregue los autos e ynformaciones para que los uean y cada facultad dé su parecer y çensura de por sí. Y, juntos, se rremitan, autorizado en forma, a los señores del consejo del ylustrísimo señor cardenal de Toledo para que hagan y prouean justiçia y lo que más conuenga all seruiçio de Dios, nuestro Señor.

Y ansí lo proueyeron e mandaron ante mí, el maestro Bernardo de Torres, notario y secretario.

4

1616, agosto 1. Toledo

Los profesores doctores Mudarra, decano, Román del Castillo, Apolinario Velázquez, Segovia de Vergara, Domingo Lorente y Salazar Noguerón, de la facultad de Medicina, por comisión del claustro de la Universidad de Santa Catalina de Toledo, examinan la información sobre la fama de santidad y signos de fray Pedro de Alcántara, fundador de la provincia de San José, de los descalzos de san Francisco, y emiten su dictamen colegiado.

B. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 276r-277v.

(Al margen: Çensura de los médicos) Aunque en toda España y partes do tienen notiçia de la sanctidad y pureza de uida del padre fray Pedro de Alcántara sea, como es, tan clara, verdadera y bien rreçiuida, y para que más se manifestasse, se a cometido a la facultad de Mediçina de la ymperial çivdad de

Toledo, juntándose en el claustro toda la vniversidad, para que se especulasse y, rrigurossamente, viesse si la sanidad de unos enfermos adquirida con un huesso suyo que se venera y rreuerençia mucho sea milagrossa sin que se pueda rreduçir a cavsua natural ni que en los tales tuviese efficaçia algún rremedio médico ni la particular naturaleza de cada enfermo, sino que estuviese yneptíssima para poder vençer en el estado que cada vno estaua quando, o por toque corpóreo o bebida de agua, el mal de cada uno se quitó.

A nos pareçido rreduçir a tres prinçípios todos los milagros.

En el primero, ponemos las agudas enfermedades que son terçianas, cavsones, tavadillos, las quales eran graues, peligrosas, penossas, molestas, como lo mostrauan acçidentes que cada enfermo padeçía.

Los que padeçían estas, *praeter spem*, con el toque o con el agua, sentían alibio grande o ýntima sanidad y, como la causa morbífica estaua en toda su yntensión y muy grande, produçiendo enfermedades y acçidentes, era ymposible dejar de durar los males en toda aquella gravedad y *pro illo statu*, o estar naturaleza ineptíssima para mejoría tan rrepentina, teniendo por milagrosso el suçesso.

Contra lo qual, no obsta tengan las agudas veloz y açeleradíssimo movimiento y que pudo, *çelerrimo motu*, quitarse y no ser milagro, es duda de poca consideraçión porque no ay enfermedad que no tenga su propia constituçión y esta adelantarse *praeter cursum proprium morbi* no era posible sin milagro, pues, vniformemente, se libraron todos y con vna propia euaquaçión que arguye vniformidad de causa milagrossa.

Y, aunque se quiera deçir que pudo la causa estar coçida y que, en las epidemias, diçe Hipócrates, *coctiones çeleritarem iuditis et securam sanitatem*, (276v) etçétera, no consta estuviese coçida ni parece ser posible estarlo. Y así, la çeleridad de la sanidad se a de atribuyr a la reliquia, que naturaleza no era posible.

Sobra ssea aquello con tam poco adminículo de agua bebida con la vniformidad del buen suçesso en todos si no estuviere tocada y Dios, como *primo operante* de los milagros, librasse los tales enfermos y esto es çertíssimo que ninguno se murió y las enfermedades graues, *tan ad salutem quam ad mortem*, tienen sus días, señales y movimientos y se an visto infinitos morir, avn con humores coçidos. Y así grandíssima fuerça haçe la uniformidad de salud para que se tenga por çierto ser milagroso en todos.

Y, de otras enfermedades agudas, se confirma lo dicho, manifestíssimamente que u se an visto manifestos alibios, seguras sanidades, sin evaquaçiones ni

rremedios aplicados, que pareçiesen effectuosos respecto de la gravedad del mal y así estos enfermos súbito sanar es milagroso como lo arriva dicho, azelerado movimiento.

De lo segundo, deçimos ser sin duda milagroso, sin que aya rraçón heidente congruente ni aparente para lo contrario, que es camaras, como las de Pedro Velázquez con tan gran flaqueza que son por débil facultad rretinente que quando se biçia es como auitual y sin rremedio, y quitarse es de las cossas que exçede todo el natural en orden a lo súbito de la salud adquirida, que rremedio natural que súbito *contra opera sset non nouit Apolo* por ser larguíssimo mal y en cuerpo flaco.

Confirma esto otros males súbitos sanados adelantándose el torpe y tardo curso de enfermedades largas como es vn corrimiento de ojos y muelas, vna hidropessía confirmada, vna hernia yntestinal, vn torçimiento de caueça por rretracçión de fibras, vna enfermedad gravíssima de doña Ysauel de Fonseca, affligida de una diuturna y molesta epilepsia que, puesta la reliquia, *grauius affligebatur* y este modo de pareçer le apretó más fuertemente, tengo por milagroso y porque en esto que no tubo eficaz deboçión y por falta de sentimiento en la açesión o por no ser la deboçión fuera de la açesión (277r) ýntima y tras mejores açesiones, más çeleras y fuertes que Abiçena es gravíssima señal *ad mortem*, el frequentar tanto y tan tensamente auerse quitado con la rreliquia, falto de fee, fuera *quod Deus sit mirabilis in sanctis suis*.

Y aunque, contra esto, alguno no muy deboto vn aforismo expressó en la 7 section de Hipócrates quitarse el furor o locura de vna grandíssima alienaçión *ac fidigercermus maiore furore, etçetera, in tensiori* y que Hipócrates no conoçió ni bio milagros, sino que su aforismo le tenga por heidente en causa natural *sic vt asserit operans* y que la epilepsia de esta enfermedad pudo aligerarse para quitarse ni obsta *naturaliter be lotius causa morbi fica irritatione maiori de nobo inducta modo trictico*, como el furor dicho.

Deçimos no ser así en el casso de la enferma por ser esta enfermedad larga, con tenaçidad de humores, em porosidades y cabidades, sin señal alguna de juicio de naturaleza ni nuevo movimiento. Y, por ser así, era imposible remedio natural ni la particular naturaleza de la enfermedad moviese aquella cavs para quitarse si no sea de tener por çierto fuese milagro y que se aligeró la causa con la rreliquia, haçiendo nueva constituçión de mal y ponerle en los términos de agudas y haçer vna enfermedad de lenta aguda *intra eauden speçiem morbi* tan milagroso como quitarse vna enfermedad, *disperada y extoris suis partibus*, mortal.

Y así no corre lo del furor de Hipócrates porque allí fue crítico y suçedente al furor naturalmente sin mudar constituçión de largo agudo, en que consistió esse

milagro de la epilepsia. Confirma esto el milagro hebidente de doña Mariana de Páramo, pues con la esperanza de la reliquia *acutissime laborando*, duró muchos días con vnas calenturas continuas que parece imposible que causa *a cute mota* dure tanto según los autores graues. Y luego que tomó el polvo o tierra, sanó, durando muchos días vn olor marauilloso en la basija.

Al terçer punto, se rreduçen muchas enfermedades de que los auctores hablan, diçiendo, con Hipócrates y Galeno, *murituri solis prosnostitiis sunt reliquendi*, como son vna písica y empie(277v)ma confirmada en Gerónima de Ríos, la qual sanó con la rreliquia. Y enfermedad confirmada como esta es yncurable, así por la grauedad como por la enfermedad que estava en estado sim poder rreduçirse, avnque la enfermedad fuera menor en grados. Y sanó de esta y otra graue rrecaída, que lo vno y lo otro es hevidente milagro, no menor que el de Ángela de sanct Gabriel, sanar açeleradísimamente, salidos los sessos fuera de su sitio, muy maltratados, y los enfermos de garrotillo en estado tan desesperado, siendo la enfermedad tan cruel y sufocante, cosa hevidente y llana es ser milagro vna tan súbita mudanza *ad salutem* de enfermedad que no se puede aligerar con benefiçios a buen estado por tener llagas tan maliçiossas y rreveldes que an menester tiempo mayor para corregirlas y rreduçirlas a benignas. Y confirma esto la anguina cruda y súbito rompida del médico que luego que se rrompió y sanó perfectamente.

Y así tenemos por çierto todos los milagros que emos uisto serlo assí.

Lo qual todo, aviendo hecho muchas juntas y conferençias, mirando y advirtendo cada cossa, cada enfermedad y enfermo que las padeçía, no nos podemos persuadir a que dejen de ser milagros. Lo qual es çierto y deçir con la vida tan cándida de persona tam pura y perfecta, y amiga de Dios, nuestro Señor.

Diose esta çensura en Toledo, em primero día del mes de agosto del año de mil y seisçientos e diez y seis.

El doctor Mudarra. El doctor Román del Castillo. El doctor Apolinario Velázquez. El doctor Segobia de Vergara. El doctor Domingo Lorente. El doctor Salazar Noguérón.

1616, agosto 20. Toledo

Los profesores doctores Francisco de Herrera, Herrera de Contreras, Alonso Narbona, Toro, Andrada y Villalobos, de la facultad de Cánones, por comisión del claustro de la Universidad de Santa Catalina de Toledo, examinan la información sobre la

fama de santidad y signos de fray Pedro de Alcántara, fundador de la provincia de San José, de los descalzos de san Francisco, así como la censura de los doctores médicos, y emiten su dictamen colegiado.

B. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 277v-279r.

(*Al margen: Censura de los juristas*) Aviendo visto, por comisión del claustro de esta yniversidad, la ynformación de la vida y milagros del sancto padre fray Pedro de Alcántara y la çensura de los señores doctores médicos, nos parece estar los más de los dichos milagros, o casi todos, sufiçientemente probados; exçepto los que se diçen estar prouados en Ávila, de lo qual no consta plenamente en estas probanças; pero, en quanto a esto, nos rremittimos a las que se hicieron en aquel obispado.

Los demás, que están prouados en esta çivdad y arçobispado, muestran bien la sanctidad de este (278r) ynsigne uarón y las maravillas que el Señor a hobrado por su ynterçessiòn y por medio de su rreliquia, dando salud a tantos enfermos. Para lo qual, es de adbertir que el milagro, avnque siempre es *supra bires natures*, pero esto puede suçeder *dupliçiter vel quo ad factum ipsum vel quo ad modum, vt docet Archidiac (...)*.

Y, como diçen bien los señores médicos, remedio natural que súbito *contra opera set non nouit Appolo*, de vnos y otros milagros ay en estas ynformaciones, porque ay salud milagrossa *quo ad ipsum factum*, como lo fue la de Gerónima de Ríos, que estaua tísica, y de otras que tenían enfermedades incurables.

Rursus quo ad modum, como se vee en los enfermos, sanaban *instanti*, aplicándoles la reliquia del sancto, como parece por las dichas ynformaciones. Y lo que más es *non solum reperiuntur probata plura miracula seorsum etçetera se paratim per testes diversos sed etiam reperitur probata frequentia sibe pluralitas miraculorum per eosdem testes*, como consta de dos milagros que nuestro Señor hobró por la ynterçessiòn del sancto y por medio de su rreliquia con un hijo de doña Mariana de la Fuente, el qual sanó dos veçes de diferentes enfermedades en diferentes tiempos y de ambos milagros deponen los mismos testigos.

Y, como también consta de la salud milagrossa que alcançaron Luissa y Françisco, hijos de dicho Çenteno, de los cuales milagros deponen vnos mesmos testigos.

Y con esto se satisfaze a la doctrina de los auctores que diçen *ad cannoniçationem sanctorum neçesse esse frequentiam miraculorum probari per eosdem testes ac suffiçere probari per duos testes, vnum miraculum esse factum ad inbocationem ipsius sanctitate (278v) die etçetera aliut factum esse eadem vel sequenti die per alios duos testes ad inuocationem eiusdem sancti qui a tales testes diuersa probant nec concordant in idem nec in eundem actum (...)*.

Deçimos estos, y quantos requisitos son neçessarios para este effecto, concurren colmadísimamente en este santo fray Pedro de Alcántara. Porque, de más de las deposiciones de los testigos, bastaua el testimonio presentado de la santa madre Theressa de Jesús, en que diçe quanto en esto se puede desear. El qual testimonio es tan avténtico como su dueño; y hoy prinçipalmente está muy realçado después de su beatifficacón.

Y el testimonio que da el rreuerendíssimo padre fray Diego de Yepes, obispo de Tarazona, en el libro que hiço de la vida y milagros de esta sancta madre, en el prólogo, párrafo 3, donde diçe que, en Ávila era tanta la opinión del sancto fray Pedro de Alcántara que, aviendo a los prinçipios que el señor començó a haçer tantas merçedes a la santa madre, muchos de sus confessores letrados y graues que juzgauan no era espíritu de Dios, bastó la avtoridad de este padre para haçer contrapeso a todos y obligarles a mudar parecer, dando a entender la verdad que, tan conoçida y autorizada, está en todo el mundo.

Todo esto haçe más çierto y seguro la *Chrónica de la provinçia de San Joseph de los descalços de la orden de los menores* que a sacado a luz el muy rreuerendo padre fray Joan de Sancta Madre (*sic*) predicador y padre de la misma provinçia donde, en la I parte del libro 1, desde el capítulo 12 hasta el 31, trata copiosamente del padre fray Pedro de Alcántara, de la pureza de su vida, su profunda humildad y altíssima oraçión, de su ençendida caridad, de la aspereza de su penitençia y de las (279r) merçedes que nuestro Señor le haçía y graçias y dones que le comunicó y de quanto se puede imaginar para formar un barón appostólico.

Aunque no se dixeran, em particular, los milagros y heroicis birtudes de este insigne rreligioso, bastaua deçir por su memoria y epílogo de todo que bibió 63 años con tanta pobreza y desnudez, con tan notables y extraordinarios ayunos, y durmiendo entre noche y día ora y media y quando más dos oras, y nunca en cama, sino siempre arrimado a um palo, que todo exçede a las fuerças naturales y haçe que su vida sea vn milagro continuado, de lo qual consta por estas informaçiones y testimonios presentados y por la dicha corónica de la provinçia de Sant Joseph.

Por ser tan çierto todo lo dicho, está la deboçión y opinión de la sanctidad del padre fray Pedro de Alcántara tan asentada en los coraçones de quantos de él tienen notiçia que todos, *extra omnem controbersiam*, le honrran y beneram por sancto interiormente y *pribatin, quod quidem fieri posse tradunt interpretaeres* (...) y lo mismo hiçieran en lo exterior y públicamente si para esto no fuera neçessario liçençia de su sanctidad, *cap. I de reliquiis et uenentatione sanctorum*, la qual todos esperamos juntamente con christiana y piadossa seguridad.

Esto es lo que nos pareció en Toledo, a 20 de agosto de 1616 años, etcétera.

El doctor Francisco de Herrera. El doctor Herrera de Contreras. El doctor Alonso Narbona. El doctor de Toro. El doctor Andrada. El doctor Villalobos.

6

1616, agosto 23. Toledo

Los profesores doctores Francisco de Pisa, deán de la facultad, Joan de Herrera, Joan de Rojas, Martín Ramírez, Joan Vázquez y Bernardo de Rojas y Sandoval, de la facultad de Teología, por comisión del claustro de la Universidad de Santa Catalina de Toledo, examinan la información sobre la fama de santidad y signos de fray Pedro de Alcántara, fundador de la provincia de San José, de los descalzos de san Francisco, así como la censura de los doctores médicos y de los doctores juristas, y emiten su dictamen colegiado.

B. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 279r-279v.

(*Al margen:* Censura de los teólogos) Por comisión del claustro de esta Universidad de Toledo, en nombre de la facultad de Teología, nos juntamos a saber de los procesos e informaciones que se an hecho en este arzobispado de la vida, sanctidad y hobras milagrossas del bienabenturado sieruo de Dios, fray Pedro de Alcántara, fraile descalço del orden de sant Francisco.

Y, abiendo visto las dichas ynformaciones y el parecer que dieron los señores doctores médicos, nombrados por el dicho claustro, açerca de los dichos milagros, en que determinaron que la salud de los dichos enfermos, que an sanado con las rreliquias e ynvocación del dicho sierbo de Dios, a sido hobra sobrenatural y que excede de las fuerzas de la natualeza *vel quo ad substantiam facti l. saltin quo ad modun fatiendi*, que es en lo que consiste el milagro.

(279v) Y, aviendo también visto el parecer de los señores doctores juristas, que rresuelven estar todos, o casi todos, los milagros sufiçientemente prouados, com bastante número de testigos, conforme a derecho, y, abiendo considerado la vida tan singular del dicho padre fray Pedro, sus rraras penitencias, sus extraordinarios rraptos, sus largas vigiliass, su continua perseberancia en tan grandes rrigores y asperezass, sus exçelentíssimas virtudes.

Y, abiendo ponderado las personas tan graues, tan yllustres, tan califficadas en sanctidad y letras, que dan testimonio de la gran santidad del sierbo de Dios, particularmente el testimonio tan yllustre que da la bienaventurada Theresa de Jesús, cuyo parecer es de tan grande estima como de persona califficada y dada por bienabenturada por el romano pontífice.

Y, abiendo hecho obserbaçión de la común boz de los pueblos con que todos y vnos por tradición de otros le an benerado y beneran por sancto y que no permite Dios semejante engaño en tantos coraçones, particularmente que a creçido y creçe después de la muerte del dicho padre esta opinión, y, quando la opinión de sanctidad o milagros es fingida, provee Dios se descubra esto por la asistencia que tiene el Spíritu Sancto en su Igleſsia.

Y, abiendo conferido sobre todas estas cosas, y mirádoſas atentamente, como la grauedad del negoçio pedía nos pareçió que, de todo lo dicho, se saca vn argumento efficaçíssimo y que prueba con moral hevidencia el dicho sieruo de Dios ser berdaderamente sancto barón y que los milagros que a ffecho son hobras hechas por virtud divina, sujetando en todo nuestro pareçer al de su sanctidad del romano pontífice, a quien perteneçe declarar uno por sancto y que sus hobras son verdaderamente milagrossas y hechas por virtud divina, cuya determinaçión esperamos como hijos hoberdientes de la Igleſsia.

Y así lo firmamos en Toledo, en 23 de agosto de 1616.

El doctor Françisco de Pissa, decano de la facultad. El doctor Joan de Herrera. El doctor Joan de Rojas. El doctor Martín Ramírez. El doctor Joan Bázquez. El doctor don Bernardo de Rojas y Sandoval.

7

1616, agosto 25. Toledo

Bernardo de Torres, notario y secretario del claustro de la Universidad de Santa Catalina de Toledo, certifica que, después de recibir el dictamen colegiado de las facultades de Teología, Cánones y Medicina, que habían examinado por separado la información sobre la fama de virtud y signos de fray Pedro de Alcántara, fundador de la provincia de San José, de los descalzos de san Francisco, por petición de Baltasar de Pliego, procurador de la provincia, en nombre de Diego del Escorial, ministro provincial, todos los profesores, unánimes y conformes, dijeron que daban por bien probados los milagros que se habían examinado e interponían su autoridad como universidad y claustro pleno para que pudiera hacer fe en orden a su beatificación y canonización.

B. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 279v-280v.

En la ziudad de Toledo, en veinte y çinco días del mes de agosto de mil y seisçientos (280r) y diez y seis años, se juntó claustro pleno, citados y llamados los señores maestrescuela y doctores de la Vniversidad de Sancta Catalina como lo tienen de vso y costumbre para ber las çensuras de la beattifiçación y canoniçación del padre fray Pedro de Alcántara, frayle descalço de la orden del

seráfico padre san Francisco, las quales, por el dicho claustro, se abían comedido a los señores doctores canonistas, teólogos, médicos, de la dicha vniversidad que se juntaran al dicho efecto por comisión y rremisión de los señores del consejo del yllustrísimo señor cardenal arzobispo de Toledo.

Y los que se juntaron para la determinación del dicho negocio y resolución de él fueron los señores doctor don Carlos Benero y Leiba, canónigo de la sancta yglesia y biçe escolástico del dicho collegio y Vniuersidad de Sancta Cathalina, y los señores Francisco de Pissa, Ioan de Herrera, Martín Ramírez, Ioan Vázquez, don Bernardo de Rojas Perales, Francisco de Herrera, Alonso Narbona, Garçía de Herrera, Pedro de Toro, Andrada, Villalobos, cattedráticos; Salazar, Rojas, Andrés de Herrera, Moncada, Alonso Narbona, el Mozo, Juan de Narbona, el Mozo, Cudena, Palma, todos juristas y teólogos y cattedráticos de la dicha vniuersidad; y los médicos fueron los señores doctores Mudarra, Román del Castillo, Apolinario Velázquez, Segobia, Balençiano.

Y, abiendo todos, en claustro pleno, conferido y tratado la materia de la beatificación del dicho padre fray Pedro de Alcántara, y oídos los milagros que, en vida y muerte tiene ffechos, la comprovaçión de ellos ser auténtica y legal, y en forma provante, todos vnánimes y conformes, sin contradición ninguna, dijeron que los dichos milagros estan bien prouados y las çensuras que sobre ello se an dado, en lo qual ynterponían, como vniuersidad y claustro pleno, su avctoridad para que haga fee en juicio y fuera de él.

Y ordenaron e mandaron que yo, el secretario de la dicha vniuersidad, entregue las dichas çensuras y dé testimonio avténtico de la dicha rresoluçión y decreto; y que se den las cartas que se piden para que se hagan las diligencias que conbengan para que tenga effecto (280v) la dicha beatificación y canonización.

E yo, el dicho secretario, en cumplimiento de lo proveído por la dicha vniuersidad, doi ffee y verdadero testimonio que me hallé presente a todo lo que es dicho y que se determinó y ordenó por el dicho claustro, todo lo arriva rreferido.

En fee de lo qual lo firmé de mi nombre y signé.

Ante mí, el maestro Bernardo de Torres, notario y secretario.

1616, agosto 29. Toledo

Los miembros del consejo de Bernardo de Sandoval y Rojas, cardenal arzobispo de Toledo, después de recibir el dictamen del claustro de la Universidad de Santa

Catalina de Toledo sobre la fama de virtud y signos de fray Pedro de Alcántara, fundador de la provincia de San José, de los descalzos de san Francisco, y de interponer en él su autoridad, mandan que esta censura se entregue, original, a Baltasar de Pliego, procurador de la provincia, en nombre de Diego del Escorial, ministro provincial, y que, si fuera costumbre, se haga un traslado para que quede en el poder del secretario del consejo.

B. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 280v.

(*Al margen:* Auto del consejo) En la ziuudad de Toledo, a veinte y nueue días del mes de agosto de mil y seisçientos y diez y seis años, los señores del consejo del yllustrísimo señor cardenal arzobispo de Toledo, mi señor, abiendo visto estas ynformaciones y çensuras, con bista de ellas, dadas por comission y mandado de los dichos señores que tratan de la bida y hobras sanctas y milagrossas del padre fray Pedro de Alcántara, fraile del orden de sanct Françisco, de los descalços, dijeron que mandavan y mandaron que todas las dichas ynformaciones y çensuras se entreguen originalmente a la parte de la dicha orden que las pressenta.

E ynterpusieron a ellas su auctoridad e decreto judicial para que balgan y hagan fee en juiçio y fuera de él.

Y, si fuere costumbre quedar algún traslado de semejantes ynformaciones en poder del pressente secretario, mandaron quede, conforme a la dicha costumbre. Y así lo proveyeron e mandaron ante mí.

Benito Martínez.

9

1616, septiembre 27. Arenas de San Pedro

Ambrosio López de León, escribano y notario público, vecino de Arenas de San Pedro, por petición de Diego del Escorial, ministro provincial de la provincia de San José, de los descalzos de san Francisco, certifica que toda la información que precede sobre la fama de virtud y signos de fray Pedro de Alcántara, fundador de la provincia, así como los autos del consejo de Bernardo de Sandoval y Rojas, cardenal arzobispo de Toledo, y los informes colegiados de las facultades de Medicina, Cánones y Teología, así como el dictamen del claustro pleno de la Universidad de Santa Catalina de Toledo, ha sido fielmente trasladados, corregidos y cotejados para que surtan los efectos oportunos en orden a su beatificación y canonización.

A. AAV, Arch. Congr. Riti, processus 4, 281r.

Fecho y sacado, corregido y conçertado fue este traslado de las dichas ynformaciones y autos ffechos en la çiuudad de Toledo y otras partes de su

arçobispado en rraçón de la sancta vida y milagros del esclareçido padre fray Pedro de Alcántara, en la uilla de Arenas, dióçesis de la çivdad de Ávila, a ueinte y siete días de septiembre de mil y seisçientos y diez y seis años, siendo testigo, a le ber sacar, corregir y conçertar, don Françisco Çimbrón, vezino de la çivdad de Ávila, y Joan Garçía Reuollo, vezino de la uilla de Zebberos.

E yo, Ambrosio López de León, vezino de esta dicha villa de Arenas, scriuano que soy del rrey nuestro señor en todos sus rreinos y señoríos, y otrosí notario appostólico pressente fui a lo que dicho es que de mí se haçe mençión, y al ver sacar, corregir y conçertar este dicho traslado de las dichas informaçiones y actos; el qual va çierto y verdadero y scripto en estas setenta y una fojas de pliego entero, con esta en que ua mi signo.

Y conuerda con el original, que para sacarlo me fue entregado.

Y de pedimiento del padre fray Diego del Escorial, ministro provinçial de los descalços de señor san Françisco en esta prouinçia de señor Sant Joseph, lo scriuí, signé y firmé; y no llevé derechos algunos.

En testimonio de uerdad (*signo*) ambrosio López de León.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arias de Saavedra, Inmaculada, Esther Jiménez Pablo, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (coords.). *Subir a los altares. Modelos de santidad en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVIII)*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2018.
- Barrado Manzano, Arcángel. “Tercer centenario de la canonización de San Pedro de Alcántara (1669-28 de abril-1969).” *Archivo Iberoamericano* 29 (1969): 3-39.
- Barrado Manzano, Arcángel. “Proceso de canonización de san Pedro de Alcántara. Introducción de la causa, proceso y cartas recomendatorias.” *Archivo Iberoamericano* 29 (1969): 101-192.
- Barrado Manzano, Arcángel. “Proceso de canonización de san Pedro de Alcántara (conclusión).” *Archivo Iberoamericano* 29 (1969): 297-335
- Calvo Gómez, José Antonio. “El modelo de la santidad de la contrarreforma y la construcción de la nación española. Los interrogatorios para la canonización de san Pedro de Alcántara (1499-1562).” *Archivo Iberoamericano* 74 (2014): 617-666.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La fama de virtud heroica y la fama de gracias y favores en el modelo de la santidad de la contrarreforma española. El primer interrogatorio sobre la vida y milagros de san Pedro de Alcántara (1499-1562).” *Archivo Iberoamericano* 75 (2015): 47-108.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La construcción de la identidad católica. El testimonio de santa Teresa en el proceso de canonización de san Pedro de Alcántara (1499-1562).” En *La Institución Gran Duque de Alba a santa Teresa de Jesús en el V Centenario de*

- su nacimiento*, coordinado por Carmelo Luis López, 199-211. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2015.
- Calvo Gómez, José Antonio. “El estatuto de limpieza de sangre en los procesos de canonización. La investigación sobre san Pedro, nacido en Alcántara en 1499.” *Archivo Iberoamericano* 76 (2016): 601-691.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La virtud heroica y el dominio sobre la naturaleza. La memoria sobre los milagros de san Pedro de Alcántara (1499-1562) en la diócesis de Coria.” *Archivo Iberoamericano* 80 (2020): 291-391.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1417-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización.” *Specula. Revista de humanidades y espiritualidad* 1 (2021): 39-74.
- Calvo Gómez, José Antonio. “Un fraile viene a comer. La influencia de san Pedro de Alcántara (1499-1562) entre la aristocracia de la villa y corte de Madrid.” *Archivo Iberoamericano* 82 (2022): 161-210.
- Calvo Gómez, José Antonio. “El confesor del emperador. La memoria de san Pedro de Alcántara (1499-1562) en Yuste y en otros conventos de la diócesis de Plasencia.” *Archivo Iberoamericano* 83 (2023): 635-727.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La investigación pontificia sobre algunos milagros, atribuidos a san Pedro de Alcántara (1499-1562), que se verificaron en la villa de Arenas en 1613.” *Cuadernos abulenses* 52 (2023): 37-61.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La canonización de San Pedro de Alcántara.” En *1622. Cinco santos para la Reforma Católica*, editado por Emilio Callado Estella, 395-438. Madrid: CEU ediciones-Dykinson, 2023.
- Canabal Rodríguez, Laura. “El origen de la Universidad de Toledo: El Colegio de Santa Catalina (siglos XV-XVI).” *Revista de la CECEL* 19 (2019): 111-130.
- Comisión Internacional de Diplomática. “Normes internationales pour l’édition des documents médiévalux.” En *Folia Caesaraugustana I: Diplomatica et sigillograpica*, 19-64. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1984.
- Fernández Sánchez, Teodoro. “El consistorio para la canonización de san Pedro de Alcántara (Roma, 28 de abril de 1669).” *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños* 47 (1999): 13-30.
- Gandía Barber, Juan Damián. “El culto lícito a los santos y beatos (canon 1187).” *Ius canonicum* 61 (2021): 245-287.
- González Tornel, Pablo. *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.
- Gotor, Miguel. “La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino.” En *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, editado por Luigi Fiorani y Adriano Prosperi, 679-727. Torino: Einaudi, 2000.
- Gotor, Miguel. *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*. Firenze: Olschki, 2002.
- Gotor, Miguel. “Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca.” En *Roma y España, un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José

- Hernando Sánchez, 621-640. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Labarga García, Fermín. "1622 o la canonización de la Reforma Católica." *Anuario de historia de la Iglesia* 29 (2020): 73-126.
- Martín López, David. *Orígenes y evolución de la Universidad de Toledo (1485-1625)*. Toledo: Ediciones Parlamentarias de Castilla-La Mancha, 2008.
- Meseguer Fernández, Juan. "Glorificación de san Pedro de Alcántara." *Archivo Iberoamericano* 22 (1962): 717-742.
- Millares Carlo, Agustín. *Tratado de paleografía española*, vol. II. Madrid: Espasa Calpe, 1983.
- Pobladura, Melchor de. "Prodromi beatificationis sancti Petri de Alcantara (1615-1622)." *Collectanea franciscana* 37 (1967): 286-305.
- Recio Vezanzones, Alejandro. "Ensayo bibliográfico sobre san Pedro de Alcántara." *Archivo Iberoamericano* 22 (1962): 223-390.
- Santa María, Juan de. *Crónica de la provincia de San Joseph de los descalços de la orden de los menores de san Francisco*. Madrid: Imprenta Real, 1615.
- Vaquero Serrano, María del Carmen. *El libro de los maestrescuelas, cancelarios y patronos de la Universidad de Toledo en el siglo XVI*. Toledo: Escribano, 2006.
- Vera, Juan de. "Cuentas de gastos de las fiestas de la canonización de san Pedro de Alcántara en Segovia." *Estudios segovianos* 80-81 (1975): 155-167.

¿Misma liturgia?, nueva arquitectura. Consideraciones desde una perspectiva contextualizada

Same liturgy?, new architecture.
Considerations from a contextualised
perspective

RAFAEL ÁNGEL GARCÍA-LOZANO
Universidad Católica de Ávila
rafael.garcia@frayluis.com
<https://orcid.org/0000-0003-4913-7019>

Recibido: 4 de enero de 2024
Aceptado: 18 de marzo de 2024

RESUMEN

Parece ser un convenio extendido entre las más recientes aportaciones en los estudios sobre la arquitectura religiosa contemporánea que las disposiciones litúrgicas que consagrara el Concilio Vaticano II y que tuvieron sus primeros pasos remotos a mediados del siglo XIX y su pleno desarrollo en el Movimiento Litúrgico fueron decisivas en lo que venimos denominando como arquitectura religiosa contemporánea. Sin embargo, es propósito de este trabajo cuestionar tales afirmaciones, o al menos su contundencia, para introducir algún (os) elemento (s) que consideramos que realmente fueron quizá más importantes, y sobre todo más decisivos, en la reforma de la arquitectura religiosa cristiana del siglo XX.

Palabras clave: Arquitectura religiosa contemporánea, Concilio Vaticano II, espacio sagrado, Movimiento litúrgico, renovación litúrgica.

ABSTRACT

It seems to be a widespread agreement among the most recent contributions in studies on contemporary religious architecture that the liturgical provisions consecrated by the Second Vatican Council, which had their first steps in the nineteenth century and their full development in the Liturgical Movement, were decisive in what we have come to call contemporary religious architecture. However, it is the purpose of this paper to question such assertions, or at least their forcefulness, in order to introduce some element(s) that we consider were actually more important, and above all more decisive, in the reform of Christian religious architecture in the last century.

Keywords: Contemporary religious architecture, Liturgical movement, liturgical renewal, sacred space, Vatican Council II.

1. LA CUESTIÓN ANTE LA ARQUITECTURA RELIGIOSA

La renovación de la arquitectura religiosa de la última centuria, extendida hasta comienzos del siglo XX, ha sido habitualmente situada de la mano de la reforma litúrgica. Efectivamente, el Movimiento Litúrgico tuvo un papel trascendental y sus bases teóricas y pastorales aportaron una fundamentación teológica incuestionable en la perspectiva católica. Tras pioneros como Próspero Guéranger (*L'année liturgique*, 1845-1866) o Lambert Beauduin (*La Pieté de l'Eglise*, 1914), el papa Pío X tuvo una aportación clave en 1903 con el Motu proprio *Tra le*

sollecitudini al hablar por primera vez de “participación activa”¹, así como fue decisiva su influencia en el Congreso Nacional de Obras Católicas, celebrado en 1909 en la ciudad belga de Malinas. En este encuentro se fomentó la concepción de la liturgia como medio para el encuentro directo y personal de los fieles con Dios, promoviendo asimismo su participación plenamente activa. Por otro lado, desde Alemania la abadía de Santa María Laach y las aportaciones de Romano Guardini (*Vom Geist der Liturgie*, 1918), quien profundiza en la dimensión eclesial -frente a la individual- de la liturgia y Odo Casel (*Das christliche Kultmysterium*, 1932) principalmente afianzaron esos presupuestos. Sin embargo, fueron determinantes dos aportaciones papales posteriores, la Constitución apostólica *Divini cultus* (1928) de Pío XI y la publicación en 1947 de la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII, quien alentó la renovación litúrgica a partir fundamentalmente de la participación activa de los fieles en la celebración. *Grosso modo*, el Concilio Vaticano II sancionó este periplo.

No obstante estos innegables hitos del proceso de renovación litúrgica, el lenguaje arquitectónico ya había cambiado. Las opciones por los estilos del revival neorrománico y neogótico principalmente, como aquellos que se consideraba que expresaban de forma sobresaliente la religiosidad del hombre y su mayor acomodo por parte de la arquitectura, quedaban atrás. Un nuevo lenguaje influenciado por el Movimiento Moderno, caracterizado por la racionalidad y la esencialidad formal, la ausencia de decoración, las líneas netas y el empleo de nuevos materiales, ya se había afianzado -principalmente en Centroeuropa y EEUU- en los años 20 del siglo pasado. Aunque se siguieron edificando templos plenamente inscritos en los estilos historicistas, incluso hasta finales de los años 50, sin embargo éstos coexistieron con las aportaciones arquitectónicas totalmente encuadradas en el racionalismo.

Uno de los aspectos que más afectaron al viejo continente fue, sin duda, la reconstrucción tras la Primera Guerra Mundial. Los países continentales del centro habían quedado devastados y se imponía la construcción de nuevas dotaciones al servicio de los ciudadanos, también las de carácter religioso. Ya entontes aparecieron arquitecturas religiosas de plena modernidad, adscritas a un lenguaje completamente nuevo. Incluso Alemania ya había hecho interesantes ensayos de la nueva arquitectura en los años previos al primer conflicto mundial, tal como evidencia Hugo Schnell², como por ejemplo el templo de San Juan Bautista de

1 TLS (Tra le sollecitudini).

2 Hugo Schnell, *La arquitectura eclesial del siglo XX en Alemania* (Munich-Zurich: Schnell & Steiner, 1974), 7-18 y 23-30.

Dominikus Böhm en Neu-Ulm. Pero la renovación en desarrollo desde entonces se afianzó, y con especial énfasis y de modo extraordinario, en la reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial. La industria armamentística empleada había sido efficacísima y numerosas poblaciones de escasa entidad hasta grandes ciudades habían quedado completamente destruidas. Tras las capitulaciones de mayo de 1945, con el fin de la guerra comenzó el proceso de reconstrucción, que se aceleró notablemente a partir de la implementación de las políticas económicas *Globalsteuerung* de 1948. Se recompusieron las estructuras principales, la vivienda colectiva y poco a poco también las dotaciones comunitarias, entre ellas los templos, tanto en las zonas de influencia católica como protestante. En cualquier caso las nuevas iglesias fueron hijas de la misma historia y contemporáneas de su misma arquitectura, de modo que se insertaron en los lenguajes estilísticos propios de la modernidad³. En ese caso, reducida la reforma litúrgica a círculos puntuales y sin contar aún con la aprobación universal de la Iglesia católica -faltaban técnicamente todavía dos décadas para ello-, ¿la puesta al día de la arquitectura religiosa fue solamente estilística? Entonces, habida cuenta de cuanto hemos sostenido, ¿la renovación de la arquitectura religiosa dependió realmente de la reforma litúrgica o más bien de un nuevo lenguaje arquitectónico? O bien, ¿cómo influyó cada una de ellas en las nuevas arquitecturas sacras? En caso de tal, ¿cuál fue más decisiva?

Todas estas preguntas nos conducen a considerar hasta qué punto la modernización de la arquitectura religiosa contemporánea fue efectivamente un efecto de la reforma litúrgica, habida cuenta de que ésta permanecía en los finales años 40 y durante toda la década de los 50 generalmente restringida a comunidades más ampliamente formadas que la media o bien influenciadas por una teología que todavía se ceñía a personalidades digamos escogidas o de cierto nivel teológico no convencional. ¿Pudieron darse influencias “por capilaridad” desde los templos que iban surgiendo muy espontáneamente y que ya aplicaban la centralidad de la asamblea participante como sujeto litúrgico primordial? ¿Fueron los programas de necesidades litúrgicas⁴ más determinantes en estos templos que otros aspectos tales como la economía, el estilo de moda o las ansias de modernidad? ¿Podemos hablar realmente de programas de necesidades adecuados a la liturgia católica reformada extendidos de forma generalizada en los años 1945 hasta la primera mitad de la década de los 60? ¿La liturgia renovada se adaptó

3 Schnell, *La arquitectura*, 75 y ss.

4 Esteban Fernández-Cobián, Ignacio Vicéns Hualde, Giorgio Della Longa y Walter Zahner, “La liturgia como programa: Primera mesa redonda,” *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 1 (2007): 92-105.

con facilidad a la arquitectura religiosa que ya había mutado de lenguaje estilístico? ¿Podemos hablar de continuidad en la liturgia durante las primeras etapas de la nueva arquitectura religiosa o más bien debemos reconocer la aparición de una nueva liturgia para unas arquitecturas ya anteriormente renovadas?

Estas preguntas y aún otras relacionadas con ellas precisan de un necesario acercamiento histórico al hecho de la doble renovación de la arquitectura religiosa y la liturgia, que pretendemos realizar a continuación, aún levemente esbozado. Lo haremos desde la consulta de fuentes de la época y asimismo contemporáneas, que nos proporcionan respectivamente datos de primera mano y una reflexión ponderada. Igualmente recurriremos a la reflexión teológica. Quizá considerar estas cuestiones desde la particularidad española, por menos ampliamente estudiada, nos permita adoptar conclusiones similares y, paralelamente, aportar luz sobre un fenómeno no suficientemente abordado aún con profundidad en nuestro país, seguramente por poner el foco en las grandes capitales o diócesis y principales centros de producción arquitectónica a costa de las peculiaridades de la España más modesta e incluso periférica.

2. DESDE LA TEOLOGÍA A LA ARQUITECTURA RELIGIOSA

Está fuera de toda duda que las transformaciones experimentadas en el seno de la Iglesia católica durante el segundo tercio del pasado siglo influyeron decisivamente -al menos a la larga en forma generalizada- en la arquitectura religiosa, dejando atrás un pasado historicista y abriéndose progresivamente a la modernidad⁵. El tránsito hacia una nueva concepción de la arquitectura religiosa acabó siendo irreversible a mediados de la centuria. Por otro lado, la influencia de las tendencias centroeuropeas ejerció una importancia decisiva en esta arquitectura, desembocando hacia la aparición de unas arquitecturas religiosas formalmente más racionales. Paulatinamente se fueron incorporando a la arquitectura religiosa nuevos materiales más versátiles y con mayores posibilidades constructivas, haciendo posible la experimentación de nuevas formas y dando lugar al protagonismo del despojamiento y la sencillez arquitectónica. La esencialidad, la sinceridad y la pobreza se aliaron con el recurso a la sugerencia para ponerse al servicio del funcionalismo de la liturgia. Una nueva forma de proyectación bajo un nuevo programa se abría paso, dando como resultado una mayor y más adecuada

5 Esteban Fernández-Cobián, "Arquitectura religiosa del siglo XX en España," *Patrimonio Cultural*, 36 (2002): 22 y Paloma Gil, *El templo del siglo XXI* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1999), 24-34.

reestructuración de los espacios. Se apostó por las plantas centralizadas por su conveniencia como espacio que alberga la celebración de la fe de la comunidad y la presencia de Cristo en medio de ella⁶. (Fig. 1). En consecuencia, la asamblea cristiana se hizo protagonista en tanto que todos y cada uno de sus miembros pasaron a ser concelebrantes activos en la acción litúrgica, pues se preconizaba la participación de todos los individuos⁷. El sacerdote cambió su posición para dar la cara a los fieles con los que pasó a dialogar más estrechamente, mientras que la palabra de Cristo y los sacramentos comenzaron a tener sus ambientes propios y a celebrarse en lenguas vernáculas⁸.

Con la asunción de los nuevos principios teológicos que desembocaron en el Concilio Vaticano II se pusieron las bases para la creación de ambientes y espacios celebrativos a escala humana y mucho más íntimos⁹. Se privilegió la sencillez de materiales y formas, y se recurrió masivamente a la abstracción y al simbolismo. De esta manera, se buscaron y también lograron los medios para que los fieles participaran en el misterio litúrgico y en la vivencia de espacios sensibles y bellos que, desde la sobriedad, elegancia y belleza, ayudaran a experimentar el encuentro con Dios¹⁰. Consecuentemente, la Iglesia católica se abrió a la colaboración interdisciplinar con los artistas desde el respeto a su propia concepción y materialización de las obras¹¹. Este nuevo espíritu en su conjunto acabó por acelerar el proceso de renovación de la arquitectura religiosa¹². El Concilio y sus ecos adoptaron dócilmente estas intuiciones y a la vez promovieron con ilusión estas dinámicas de reforma. En efecto, la Constitución dogmática sobre sagrada liturgia dispuso la libertad de lenguajes y formas, garantizando siempre el honor y la

6 Klemens Richter, "Espacios sagrados," *Selecciones de Teología*, 39 (2000): 149.

7 Aurelio García Macías, "Principios teológico-litúrgicos del espacio celebrativo" en *Templo cristiano y espacio litúrgico. Cuadernos de arte 1* (Madrid: Granda, 2003), 56.

8 José Manuel Aguilar, "Esquema de una conferencia en el ciclo de arte sacro palabra-altar-eucaristía-penitencia," en *Art Sacré* (COACB: Gerona 1965), 46-56.

9 Comisión Litúrgica de la Conferencia Episcopal Alemana, *Directrices para la construcción de iglesias según el espíritu de la Liturgia Romana*, en Juan Plazaola Artola, *El arte sacro actual* (Madrid: BAC, 1965), 570.

10 Responde a esta cuestión Javier Carvajal en los siguientes términos. "No vuelvan a decir, delante de mí, que el arte moderno no sirve para ser ofrecido a Dios (...) [que] no sirve para expresar el encuentro de nuestro tiempo, a través de la emoción, con el Señor de los tiempos (...) porque esto ni es inteligente, ni es verdadero, ni es cristiano". Eduardo Delgado Orusco, *Porque vivir es difícil. Conversaciones con Javier Carvajal* (Madrid: UCJC, 2002), 71-2. Él mismo afirma también que sólo la arquitectura religiosa contemporánea puede comunicar el misterio si no se olvida de la voluntad de servicio al destinatario de la arquitectura, el hombre. Ignacio Vicens y Rafael Llano, "Entrevista a Javier Carvajal. La arquitectura debe recuperar el misterio," *Nueva Revista*, 58 (1998): 19. Véase también el Editorial de *Arquitectura*, 147 (1971): 1.

11 Ángel Urrutia, "Arquitectura de 1940 a 1980," en *Historia de la arquitectura española*, 5 (Zaragoza: Planeta-Exclusivas de Ediciones, 1987), 1913-4.

12 Plazaola, *El arte*, 284-9 y Arsenio Fernández Arenas, *Iglesias nuevas en España* (Barcelona: La Polígrafa, 1963), 103-5.

reverencia, la noble belleza y la aptitud en aras a la participación¹³.

Tras la clausura del Concilio Vaticano II, siguieron construyéndose nuevos templos, muchos de ellos ejemplos de la decidida apuesta de la Iglesia por la asunción de los nuevos cauces de la arquitectura religiosa moderna. Por su parte, las conclusiones del Concilio supusieron, sobre todo, el estímulo necesario para la confirmación de las líneas litúrgicas, estilísticas y estéticas en las que ya se venía trabajando. Así, la *Instrucción General del Misal Romano* (3ª edición típica) apostilla en los principios generales referidos al espacio celebrativo la dignidad, aptitud y promoción de la participación, así como la verdad, belleza, nobleza y su condición de signos de las realidades celestiales. Asimismo demanda de los templos que sean apropiados y cómodos, que manifiesten la imagen de la asamblea congregada y favorezcan el desarrollo de los ministerios diversos sin ensombrecer la unidad del pueblo de Dios manifieste la imagen de la asamblea congregada, que permita el conveniente orden de todos y que también favorezca la correcta ejecución de cada uno de los ministerios¹⁴.

3. LA CUESTIÓN DE LAS CONFESIONALIDADES Y LA CONFESIONALIDAD CATÓLICA

Conviene explicitar aunque sea brevemente que, al referirnos a la arquitectura religiosa, ordinariamente identificamos esta realidad únicamente con la confesión católica. En efecto, la confesionalidad del Estado durante el franquismo propició la extensión del catolicismo a la mayoría de la población española, al menos oficialmente. En un segundo momento, y fruto de las reflexiones del Concilio Vaticano II y sus definiciones doctrinales, la propia Iglesia católica no sólo defendió la libertad religiosa sino que la reclamó, incluso con insistencia, mediante la promulgación en 1965 de la declaración conciliar *Dignitatis Humanae*. Consecuentemente, el gobierno de Francisco Franco tuvo que posicionarse ante esta circunstancia, en algunos casos no sin cierto malestar con la propia institución eclesial, promulgando dos años después la Ley de libertad religiosa, de 28 de junio de 1967¹⁵. Este ordenamiento oficializó la presencia en España de otras confesiones cristianas, religiones y entidades religiosas que, a partir de ese momento, contaron con la anuencia del estamento oficial. Lógicamente, estas asociaciones no

13 SC 123-4.

14 OCMR, 288-94.

15 BOE, 1 de julio de 1967, 9191-4.

aparecieron *ex novo* en ese preciso instante, pero el artículo 22 de la ley reconocía oficialmente el derecho a establecer lugares de culto, dejando atrás ciertas prácticas y asambleas hasta entonces clandestinas. Estos grupos estaban afincados fundamentalmente en los mayores núcleos de población, además de algunas comunidades históricas reformadas, dotadas, antes de la irrupción del franquismo, de locales de culto¹⁶. Sus miembros acudieron mayoritariamente a la adaptación de espacios preexistentes para la acogida de sus asambleas y la celebración de sus ritos, cuando no recurrieron a habitaciones de sus propios domicilios. Sus instalaciones carecieron, de forma generalizada, de mérito arquitectónico alguno. No obstante, en algunas ciudades fueron adoptando locales previstos para el estricto uso cultural ya a finales de los años 60 y bien entrados los 70. En cualquier caso, su relevancia es realmente residual y escasamente significativa en el conjunto español.

4. EL CONTEXTO ARQUITECTÓNICO ESPAÑOL E INTERNACIONAL

En lo concerniente a la contextualización arquitectónica en el conjunto de España, una vez finalizada la Guerra Civil nuestro país comenzó su reconstrucción, condicionada en el ámbito sacro principalmente por limitaciones presupuestarias y el empleo del lenguaje historicista¹⁷. Se repitieron modelos ligados al pasado más esplendoroso de nuestra historia y concentrados en la apariencia formal, grandes volúmenes y esquemas litúrgicos direccionales¹⁸. De este modo, muchos templos del primer franquismo quedaron determinados por el academicismo y un lenguaje neoimperialista y tradicionalista¹⁹. Destacaron la iglesia de Nuestra Señora del Socorro en la localidad malacitana de Ronda (1939) (Fig. 2), el panteón-iglesia del Monumento de Navarra a sus Muertos en la Cruzada en Pamplona (1939), la iglesia parroquial de Belchite (1940), el templo del barrio de Tercio y Terol de Madrid (1941) o la iglesia madrileña de la Virgen de la Cabeza (1946). Sin embargo, también aparecieron casi simultáneamente algunos ejemplos de renovación, tales como ciertas propuestas del concurso para concluir la Catedral de Madrid (1941), la iglesia del Espíritu Santo (1942) (Fig. 3) y la iglesia de San

16 David y Luis Santamaría del Río, *Los otros creyentes. El hecho religioso no católico en la provincia de Zamora* (Zamora: Semuret 2011), 49-51 y 58-61.

17 Alfonso Roig, "Ante la nueva singladura de nuestro arte sacro," *Revista Nacional de Arquitectura*, 200 (1958): 29.

18 Esteban Fernández-Cobián, *El espacio sagrado en la arquitectura española contemporánea* (Santiago de Compostela: GOAG, 2005), 69.

19 Joan Teixidor, "Lo religioso y el arte actual," *Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo*, 45 (1961): 16.

Agustín (1946), ambas en la capital. La primera, proyectada por Miguel Fisac, destaca por su sobriedad material, su composición y la luminosidad del presbiterio, mientras que la concebida por Luis Moya sobresale por su espacio centralizado, la solución de las bóvedas, su luminosidad y el empleo aún del lenguaje clásico²⁰. A finales de los años 40 en España comenzaron a implantarse las corrientes renovadoras litúrgicas radicadas en el Movimiento Litúrgico y la arquitectura del Movimiento Moderno, dando lugar a un nuevo tipo de iglesias determinado por su acomodación a la liturgia -donde la asamblea adquiriría pleno protagonismo en la celebración y la única polaridad del templo se hizo plural- y a las condicionantes económicas principalmente.

La convocatoria en 1949 de los concursos para las basílicas Hispanoamericana de la Merced en Madrid y de Aránzazu en Oñati (Guipúzcoa), así como la publicación de la encíclica *Mediator Dei* dos años antes, marcaron el punto de inflexión de la arquitectura religiosa española²¹. Ambos templos revolucionaron el paradigma sacro de la mano de la sinceridad material y estructural, el tratamiento de la luz y la ruptura con el historicismo. La década de los años 50 aportó obras muy significativas como el Colegio Apostólico de Arcas Reales de Valladolid (1952), conceptualmente evolucionado buscando el espacio dinámico, y el Teologado de San Pedro Mártir en Alcobendas (1955), liberado de la ortogonalidad mediante la planta del templo de generación hiperbólica y el altar centrado en búsqueda de la máxima participación de los fieles²². (Fig. 4). Ambos fueron conventos proyectados por Miguel Fisac para los dominicos. Sobresalieron también la iglesia del poblado de Villalba de Calatrava (Ciudad Real) (1955) por su esencialidad y sencillez material y formal²³, en Vitoria se levantaron las iglesias de Nuestra Señora de los Ángeles (1957), que destaca por sus ámbitos sacramentales específicos y su sobriedad, y la iglesia de La Coronación de Nuestra Señora (1958), donde Fisac desarrolló la técnica del muro dinámico en aras a la mayor participación de los fieles²⁴. Francisco Coello de Portugal y Acuña diseñó muy próximo a León el Santuario de la Virgen del Camino (1958), sobresaliente por su

20 Eduardo Delgado Orusco, "Arquitectura sacra en España, 1939-1975: Una modernidad inédita," *Arquitectura*, 311 (1997): 11.

21 Pedro Bidagor, "Las basílicas de Aránzazu y de la Merced," *Revista Nacional de Arquitectura*, 114 (1951): 30-8.

22 Urrutia, "Arquitectura," 1917 y Ramón V. Díaz del Campo Martín-Mantero, "¿Cómo formar un misionero? Miguel Fisac y el Teologado de San Pedro Mártir," en *Actas digitales de las Comunicaciones del VI Congreso «El proceso del proyecto»*, coord. Teresa Couceiro Núñez (Madrid: Fundación Alejandro de la Sota, 2021), 96-106.

23 José Luis Fernández del Amo, "De mi arquitectura religiosa," en *Fernández del Amo. Arquitectura 1942-1982* (Madrid: Ministerio de Cultura 1983), 83.

24 Fernández-Cobián, *El espacio*, 167.

lenguaje basado en la sinceridad de líneas y volúmenes netos y la intervención escultórica de Josep Maria Subirachs²⁵. (Fig. 5). Por su parte, Antonio Fernández Alba proyectó ese mismo año el convento de la Purísima Concepción en Salamanca, que logró el Premio Nacional de Arquitectura en 1963. En todas estas arquitecturas religiosas -y en la mayoría de sus contemporáneas- afloró sin ningún tipo de ambages la renovación del lenguaje estilístico, abandonados ya los historicismos y plenamente insertas en los modelos racionalistas de corte internacional. Sin embargo, los postulados litúrgicos sustentantes de estos templos aún permanecieron anclados en la liturgia preconiliar, con espacios celebrativos concebidos desde un esquema marcadamente direccional y sin ámbitos específicos para algunos sacramentos y ministerios, presbiterios aún focalizados en el tabernáculo y carentes la mayor parte de las veces de los polos litúrgicos consagrados por la reforma litúrgica y programas concebidos para comunidades cristianas/parroquias estrictamente ceñidas a la dimensión cültica.

En pleno desarrollo del Concilio Vaticano II destacó la construcción de la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid (1962), que adoptó las tendencias renovadoras y una clara vocación estructural. También construida en hormigón armado, aunque mucho más modesta, sobresale la iglesia de Nuestra Señora de la Fuencisla en el poblado madrileño de Almenrales (1962), templo esencialmente resultado de la repetición modular. Los principios teológicos del sínodo ecuménico y la renovación del lenguaje arquitectónico iniciada por el Movimiento Moderno se encarnaron con especial relieve en la iglesia de Santa Ana en Moratalaz (1965) mediante la disposición transversal del espacio litúrgico y el empleo de criterios escultóricos en el tratamiento del hormigón²⁶. Igualmente pertenece a Miguel Fisac la iglesia de la Santa Cruz en la localidad coruñesa de Oleiros (1967), sobresaliente por sus ámbitos sacramentales específicos y la disposición dinámica de sus espacios²⁷. Por su parte, Antonio Fernández Alba proyectó ese mismo año el convento carmelita de San José (1967) en la localidad salmantina de Cabrerizos, concebido por su forma y materiales en un lenguaje próximo al brutalismo²⁸. Asimismo fueron hitos intelectuales de la renovación de la arquitectura religiosa española el *Movimiento de Arte Sacro*, alentado por el

25 Esteban Fernández-Cobián, "Santuario, convento y colegio apostólico de La Virgen del Camino," en *Fray Coello de Portugal, dominico y arquitecto*, coord. Esteban Fernández-Cobián (Madrid: Fundación Antonio Camuñas-San Esteban, 2001), 51.

26 Eduardo Delgado Orusco, *Entre el suelo y el cielo. Arte y arquitectura sacra en España, 1939-1975* (Madrid: Fundación SEK 2006), 397-8.

27 Miguel Fisac, "Algunas consideraciones sobre la iglesia de Santa Cruz," *Formas de Arquitectura y Arte*, 13 (2006), 41.

28 Fernández-Cobián, *El espacio*, 425.

padre José Manuel de Aguilar Otermín, la creación en 1964 de la revista *Arte Religioso Actual (ARA)* y el papel singular de figuras como la del obispo legionario Luis Almarcha, extraordinario divulgador de los entonces emergentes valores del arte religioso²⁹.

La renovación de la arquitectura religiosa en el ámbito internacional había cobrado especial relieve en Alemania a finales del siglo XIX con el cuestionamiento del lenguaje historicista y el afianzamiento del Movimiento Litúrgico, además de la incorporación de nuevos materiales constructivos. La reconstrucción de ese país tras la Primera Guerra Mundial produjo avances en la arquitectura religiosa, así como en Suiza y Francia principalmente, constituyendo la ocasión de bosquejar los primeros ensayos de renovación en edificios sacros, como la iglesia de Santa Juana de Arco en Niza (1936), proyectada por Jacques Droz³⁰. (Fig. 6). Destacaron también las extraordinarias aportaciones teóricas de Rudolf Schwarz³¹, así como algunos templos de Dominikus Böhm y del propio Schwarz, como la iglesia del Corpus Christi en Aquisgrán (1928) o el templo de la Asunción de María (1949) en Wesel, ambos en Alemania³². La reconstrucción centroeuropea tras la Segunda Guerra Mundial consagró la renovación de la arquitectura religiosa del continente y dio carta de ciudadanía a sus réplicas en el resto del mundo³³. Las realizaciones en Europa central tuvieron, sin duda, gran influencia en nuestra arquitectura religiosa, aunque quizá no se asumieran del todo en España hasta bien entrados los años 40, y de forma generalizada hasta las décadas de los años 50 e incluso 60³⁴.

5. CONSECUENCIAS HACIA UNA “NUEVA” ARQUITECTURA RELIGIOSA Y LA PERIFERIA

Realmente la arquitectura religiosa ocupó un puesto de singular relevancia dentro de la arquitectura europea y española en particular durante el segundo tercio del siglo XX, tanto por el volumen de sus realizaciones como por la

29 José María Fernández Catón y otros, *Arte Sacro y Concilio Vaticano II* (León: Junta Nacional Asesora de Arte Sacro, 1965).

30 *Cathédrales et Églises de France* (Montrouge: Draeger Frères, 1949), s/p.

31 R. Schwarz, *Vom Bau der Kirche*, Würzburg 1938. [en su versión española: R. Schwarz, *Construir una iglesia. Vom Bau der Kirche*, ed. Esteban Fernández-Cobián, La Coruña 2021]

32 Rafael Ángel García-Lozano, “El acento católico. El espacio sagrado conciliar y la influencia alemana y protestante”, *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 5 (2017): 308-15.

33 Schnell, *La arquitectura*, 126 y ss.

34 Juan José Lahuerta, Juan Miguel Ochotorena Elícegui, José Manuel Pozo Municio y Carlos Sambricio (coords.), *Modelos alemanes e italianos para España en los años de la postguerra* (Pamplona: T6 Ediciones, 2004).

indudable calidad de algunas arquitecturas³⁵. Hasta el punto de afirmar con Eduardo Delgado Orusco que “fue la excusa perfecta para la restauración de la arquitectura moderna en España”³⁶. En efecto, la situación sociopolítica surgida tras la Guerra Civil dio lugar a una coyuntura favorable para la creación de nuevos templos y otros espacios de carácter sagrado. La necesaria y urgente reconstrucción de algunos territorios del país propició la aparición de nuevas arquitecturas tanto religiosas como civiles con espacios reservados para esta finalidad ya en la década de los 40. Posteriormente, el fenómeno de la emigración hacia los núcleos urbanos durante las décadas de los años 50 a los 70 auspició la promoción de nuevos templos para atender a las necesidades espirituales y pastorales de los migrantes. También fue necesario, por otro lado, dar respuesta a las demandas de renovación de los equipamientos religiosos preexistentes, que implicaban la construcción de templos y conventos de nueva planta, así como nuevos edificios para instituciones educativas, médicas y asistenciales vinculadas o no estrictamente a la Iglesia católica en un país abiertamente confesional. Además, la arquitectura erigida a lo largo del segundo tercio del siglo, prácticamente identificado con el período franquista (1936-1975), fue respondiendo a los principios imperantes en el país en la particularidad religiosa de la arquitectura, próximos a formas insertas en el pasado al principio y más avanzadas con posterioridad.

Efectivamente, durante estos años el modelo de Estado estaba muy centralizado en la capital de España. Las decisiones que se tomaban en Madrid eran de aplicación nacional y abarcaban todo el territorio nacional casi por igual. En ella se encontraban los centros de planificación arquitectónica y de ellos irradiaban sus realizaciones a toda la nación. Las diferencias, cuando se producían, eran poco más que meros barnices epidérmicos o detalles puntuales. Igualmente ocurría en la arquitectura religiosa. Por otra parte, el funcionamiento de la propia Iglesia católica también se ajustaba a ese patrón. Hasta la aplicación de la nueva eclesiología con el Concilio Vaticano II generalmente tenía los ojos puestos en Roma, o al menos en la Nunciatura Apostólica. Las Iglesias particulares eran consideradas en buena medida una suerte de delegación papal en cada uno de los territorios, y los obispos súbditos de éste con poder absoluto en sus respectivas diócesis. La influencia romana era incuestionable y Madrid tuvo un relativo peso absoluto en el panorama nacional hasta bien entrada la década de los 60.

35 Adolfo González Amézqueta, “Las iglesias de Fisac,” *Hogar y Arquitectura*, 57 (1965): 49.

36 Delgado, *Porque*, 110.

Este centralismo afectaba también a los profesionales arquitectos. Las dos únicas escuelas de arquitectura del país se encontraban en Madrid y en Barcelona. Por otra parte, la mayoría de los técnicos que trabajaban para la administración pública residían principalmente en la primera, si bien ambas focalizaron la mayoría de las participaciones en concursos de ideas para nuevos proyectos. Éstos eran quienes fundamentalmente obtenían los encargos más importantes y todo ello contribuía a afianzar aún más su primacía respecto a los arquitectos de provincias o al menos de la España periférica. Además, los medios de difusión profesionales, la edición de revistas y boletines, los criterios directores de lo que era y debía ser la arquitectura también religiosa radicaban fundamentalmente en la capital y Barcelona. Lógicamente, de esta coyuntura se desprende que el discurso sobre el templo tuvo un carácter eminentemente nacional y que, probablemente, se pudo considerar como parte un debate de ámbito internacional, pero nunca regional o local³⁷. Así, las iglesias más sobresalientes fueron gestadas en este contexto y concretadas la mayoría de las veces en este núcleo, aunque fueran edificadas a cientos de kilómetros de Madrid o Barcelona. Por otra parte, con Adolfo González Amézqueta suscribimos la importancia que estas arquitecturas tuvieron como espaldarazo a la renovación de la arquitectura general en nuestro país³⁸. (Fig. 2). Quizá por estas razones la mayoría de los estudios realizados hasta el momento sobre arquitectura religiosa contemporánea española adoptan estas circunstancias fácticamente, asumiéndolas e integrándolas como marco definitorio y determinante de la situación.

Sin embargo, no todo fue este núcleo geográfico, ni la mayoría de arquitecturas religiosas proyectadas y construidas en nuestro país durante esta época alcanzaron las cotas a las que llegaron éstas que se han ido tomando como referente. Efectivamente, muchas arquitecturas religiosas contemporáneas estuvieron a la altura no sólo por responder al modelo paradigmático trazado por las más sobresalientes, sino también porque, desde circunstancias y presupuestos más modestos -periféricos incluso-, respondieron a los fines para los que se habían proyectado, que no eran otros que servir a la comunidad cristiana. En este punto hemos de traer las palabras de fray José Manuel de Aguilar Otermín para atender a este planteamiento y enjuiciar “las otras” arquitecturas religiosas. El dominico afirmaba que “el templo es -ante todo- el espacio arquitectónico de la comunidad cristiana para sus reuniones litúrgicas, para un destino cultural en el que se abre el diálogo con Dios [...]. Por tanto,

37 Esteban Fernández-Cobián, *El espacio sagrado en la arquitectura española contemporánea* (Tesis Universidade da Coruña, 2000), 17.

38 González, “Las iglesias”, 49-53.

sus valores litúrgicos y pastorales son los que principalmente han de tenerse en cuenta, [aunque] no excluyan tampoco lo técnico y lo estético”³⁹. Así pues, sólo desde la consideración conjunta de las dimensiones litúrgica, pastoral y estética alcanzaremos a comprender en su plenitud de significado el fenómeno de la renovación de la arquitectura religiosa contemporánea española.

Consecuentemente, es necesario poner el acento en la arquitectura religiosa no sólo centralizada en las grandes capitales, sino también en la arquitectura de provincias, aquella alejada de los núcleos de producción y la mayoría de las veces condicionada por circunstancias económicas adversas y la urgencia de producir pronto y barato lugares de culto adecuados a las comunidades. Este planteamiento considera, pues, un gran número de iglesias y otros espacios eclesiales diseñados generalmente por arquitectos ciertamente de segunda fila, pero que consiguieron atender más que dignamente -y a veces de forma ejemplar- las demandas de sus promotores. Aunque no lograran -probablemente tampoco pretendieran- alcanzar el paradigma trazado por las más sobresalientes, seguramente fueron fieles a las necesidades de las comunidades y de las diócesis u órdenes religiosas comitentes, y seguramente también distintos grados de renovación lingüística y de calidad. Quizá en conjunto todas estas arquitecturas religiosas que consideramos periféricas alcancen en proliferación y número la mayor parte de las realizadas durante la mitad del pasado siglo XX en el país, de modo que sin ellas no podemos trazar una visión definitiva de la arquitectura religiosa española. Porque, sin duda, estas arquitecturas periféricas constituyen también, y de forma decisiva, la renovación de la arquitectura religiosa contemporánea en nuestro país, conformando quizá “*la otra*” arquitectura religiosa contemporánea española. No cabe duda de que las soluciones que éstas aportaron contribuyen a formar un panorama más realista y global de tal renovación. Incluso, en no pocos casos, colaboran asimismo a enriquecer sus conclusiones aún más. Precisamente por ello se impone quizá transitar por esta línea de investigación y considerar este aspecto⁴⁰.

6. DEL MODELO EXCLUSIVAMENTE CÚLTICO AL PARADIGMA PASTORAL

La importancia de la religión cristiana en la sociedad española a mitad del siglo XX y el propio peso de la Iglesia católica, así como su entente fáctico con el

39 José Manuel Aguilar, “Seis nuevos templos de Madrid,” *ARA*, 13 (1967): 6.

40 Rafael Ángel García-Lozano, *El espacio sagrado y sus expresiones artísticas. Arquitectura religiosa en la provincia de Zamora (1936-1975)* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2022).

poder político, motivaron que la construcción de templos y otros equipamientos religiosos fuera más numerosa y quizá más destacada que en otras épocas. Además de otros factores como los demográficos, ello dio lugar a la proyectación y construcción de una importante nómina de iglesias y centros parroquiales a lo largo del país, pasando de las 19.300 parroquias en 1960 a 21.400 en 1980⁴¹. Fueron templos destinados al culto y la actividad pastoral parroquial que, en la mayoría de los casos, se identificaron con la localidad en su conjunto en los núcleos rurales, mientras que en los urbanos lo hacían con una porción de ella. Con anterioridad al Concilio Vaticano II, la concepción de la parroquia, y la arquitectura a su servicio, se explicaban fundamentalmente desde una comprensión cúllica-sacramentalista y jurídico-administrativa. El templo acogía a las comunidades cristianas y el servicio a sus miembros fundamentalmente para fines celebrativos, por supuesto sin excluir lógicamente otras funciones de la fe, pero que en ocasiones eran desarrolladas directamente desde las propias familias (la iniciación en la fe, por ejemplo) o bien desde actuaciones más o menos particularizadas. No obstante, en la función eclesial fueron adquiriendo en torno a la celebración del Concilio mayor preponderancia las perspectivas pastoral, apostólica y misionera de la comunidad. Lógicamente este cambio de paradigma entrañó una serie de consecuencias arquitectónicas de notable calado, hasta el punto de modificar radicalmente el modelo arquitectónico ofrecido al servicio de las comunidades cristianas⁴².

En efecto, las arquitecturas religiosas surgidas tras el Concilio hubieron de garantizar, además de un espacio idóneo para el culto, ámbitos sacramentales y ministeriales para la asamblea en su conjunto, así como instalaciones para desempeñar las actividades pastorales y evangelizadoras propias de la comunidad. Entre los primeros se fueron afianzando los baptisterios integrados en el espacio litúrgico, pero dotados de cierta singularización del espacio, así como ámbitos para la estancia y participación de los coros. Sin embargo, de forma quizá más novedosa surgieron capillas penitenciales para la celebración exclusiva del sacramento de la reconciliación penitencial, capillas con uso exclusivo para la reserva del Santísimo Sacramento o incluso espacios propios para los acólitos. No obstante, más allá de la estricta celebración, los espacios de culto se comprendieron dentro de la acción conjunta de la parroquia, más aún, como el lugar de expresión de tal comunidad toda en la celebración de la fe más allá de los particulares grupos que

41 Jesús Domínguez Rojas, "La Iglesia española en cifras. Análisis de los datos estadísticos (1960-1980)," *Anuario de Historia de la Iglesia*, 10 (2001): 50-1 y 53.

42 Fernando López-Arias, "El proceso de renovación de la arquitectura sagrada católica a través de la normativa y el magisterio eclesiásticos (1969-2008)," *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 6 (2019): 26-41.

la integraran. Por ello se hizo necesario aportar un nuevo modelo de respuesta desde la arquitectura religiosa⁴³. Efectivamente, las necesidades pastorales ya no se reducían exclusivamente a los actos de culto, sino que abarcaban actividades formativas, catequéticas, apostólicas y sociales como consecuencia de la nueva eclesiología comunal.

Ciertamente el Sínodo de los obispos de 1985 actualizó la categoría de comunión para hablar de la Iglesia. En su *relatio finalis*, el sínodo advirtió que la categoría de *comunión* es fundamental para entender la doctrina sobre la Iglesia consagrada en el Concilio Vaticano II, aunque, ciertamente, el término como tal no sea muy usado por los documentos del Concilio y, en todo caso, se emplea con una pluralidad de significados. Ello es manifestación de la complejidad del término, síntoma de la riqueza y organicidad del mismo. No obstante, cuando nos referimos a la Iglesia en términos de comunión estamos apelando en primer lugar a la comunión con Dios por Cristo en el Espíritu de que goza la Iglesia y cada fiel en cuanto miembro de la misma. De ello se sigue que la comunión con Dios fundamenta la comunión entre los fieles (*communio christifidelium*), y cuyo centro es la eucaristía celebrada por la asamblea reunida.

Para responder arquitectónicamente a esta cuestión se hacían indispensables espacios suficientes e idóneos donde poder llevar a cabo las acciones formativas, catequéticas, apostólicas y sociales referidas. De tal manera que la respuesta arquitectónica fue la implementación del nuevo paradigma del centro parroquial. El modelo arquitectónico que podemos considerar piloto planteaba un conjunto vinculado al templo, que no obstante no perdía protagonismo ni conceptual ni ordinariamente volumétrico ni espacial, al que se podría acceder a través de un jardín interior, aunque también podría disponer de ingreso desde la calle. Además del espacio de culto, el centro parroquial integraba de forma habitual despachos para la atención particular, espacios administrativos, así como salas de espera y fundamentalmente diversas salas de juntas. Quizá esta última fuera la gran aportación, la dotación de espacios exclusivos para el encuentro, la formación, la catequesis e incluso la atención asistencial... Además de receptáculos para los servicios, y con el objetivo de facilitar el encuentro, estos establecimientos solían proveerse asimismo un office. Ordinariamente estos centros comenzaron a incorporar también una o varias viviendas para los sacerdotes al modo residencial extendido ya entre las clases medias, e integradas por dormitorios, estar-comedor, cocina y despensa, y aseos. Incluso en los casos de mejores posibilidades económicas o de mayor ambición estos

43 Fernández-Cobián, *El espacio*, Tesis, 150 y 204.

establecimientos incorporaron también guarderías, centros de día para ancianos y equipamientos asistenciales e incluso sanitarios. En cualquier caso, a pesar la diversidad de soluciones en virtud de los múltiples condicionantes de cada caso, generalmente se obtuvieron arquitecturas religiosas caracterizadas doblemente por la modestia y la funcionalidad, acogiendo sin ningún tipo de desentendimiento la influencia de la nueva disciplina eclesiástica a este respecto.

7. LA CUESTIÓN DE LA POLIVALENCIA

En virtud de circunstancias de diversa naturaleza, quizá uno de los aspectos que pudo traer consigo el cambio de paradigma -aunque también otras motivaciones no estrictamente vinculadas con éste- fue la cuestión de la polivalencia. Tampoco habían sido ajenas a esta cuestión, incluso desde tiempo atrás, las preguntas sobre cuál es el lugar idóneo para la celebración litúrgica o qué consecuencias tiene para la sacramentalidad de la Iglesia el hecho de prescindir de un espacio celebrativo o incluso de uno de los lugares de la celebración, cuestiones que aún hoy siguen acaparando reflexión⁴⁴. Lo cierto es que, sin que podamos precisar una fecha exacta, aunque quizá de forma generalizada en torno a la celebración del Concilio o su clausura, empezó a ser una práctica habitual la planificación de espacios prioritaria y principalmente destinados a la función litúrgica, pero deliberadamente concebidos con vocación polivalente con el fin de acoger otros usos. En efecto, bien por razones estrictamente económicas que obligaban a concentrar y compatibilizar funciones en una única sala de gran capacidad, bien por razones de carencia de espacio que demandaban la polivalencia de los mismos, comenzaron a ser comunes tales modelos. Consecuentemente, se planificaron salas fundamentalmente reservadas para la celebración religiosa, pero asimismo ideadas también para un uso puntual -o bien ordinario- como salón de actos, salón de estar, para impartir docencia e incluso para la práctica de ciertos deportes estáticos⁴⁵. Así, la práctica habitual fue la creación de espacios polivalentes o plurifuncionales, esencialmente caracterizados por su neutralidad ornamental y por dar cabida a gran número de asistentes y acoger gran variedad de actos.

44 Gonzalo Matías Guzmán Karadima y otros, *Espacio celebrativo: fundamento teológico-litúrgico* (Barcelona: Phase 2023).

45 García-Lozano, *El espacio*, 286-95 y Rafael Ángel García-Lozano, “El escultor Coomonte en la capilla del Amor de Dios. Interacciones entre artes plásticas y arquitectura,” en *Catolicismo, quo vadis? Os rumos da Igreja Católica*, Paulo Victor Zaquieu-Higino, Pericles Andrade e Rodrigo Portella eds., Juiz de Fora: Universidade Juiz de Fora, 2021.

Ciertamente, el criterio de máximo aprovechamiento fue el nuclear en la proyectación de este tipo de recintos, lo cual llevó consigo cierta disolución de las notas esenciales del espacio sagrado, que en su particularidad de usos quedó prácticamente desdibujado. Generalmente han quedado definidos como espacios diáfanos, principalmente versátiles y carentes de elementos simbólicos permanentes, así como los estrictamente religiosos, dando lugar así a soluciones nada identificadas esencialmente con el uso litúrgico por dar cabida a otras finalidades. Ordinariamente carecen de programa litúrgico y se manifiesta la inexistencia de la mayoría de elementos propios de los recintos sagrados, salvo la función de concentrar participantes. Habitualmente se confía el uso religioso a la colocación de algunos muebles removibles que pretenden suplantar los tres focos litúrgicos del presbiterio - altar, ambón y sede-, no obstante desestimando el resto de dimensiones como la escala, los ámbitos particulares de diversos ministerios o carismas, la referencialidad simbólica aportada por los signos sagrados y la renuncia a un espacio de oración permanente o a la dimensión cósmica de la celebración. E incluso suele desaparecer asimismo la reserva del Santísimo Sacramento, con la consecuente pérdida de la presencia sacramental de Jesucristo. En consecuencia, perdido el espacio litúrgico específico no se consigue sino la disolución de la referencia sagrada, y con ello la atenuación de la presencia de Dios en la comunidad.

Lógicamente, esta práctica distanció los resultados arquitectónicos de este paradigma de la voluntad de la Iglesia en cuanto a los espacios celebrativos⁴⁶. Y un excesivo margen de laxitud, quizá motivado por los argumentos económicos o espaciales que hemos señalado más arriba, alejó algunas arquitecturas religiosas de la influencia de la reforma litúrgica e incluso constató la ausencia de referencias a ella.

8. PODEROSO CABALLERO... LA ECONOMÍA

A tenor del desarrollo argumentativo que venimos sosteniendo, e incluso que hemos apuntado ya, el factor económico se convirtió en decisivo, sin lugar a dudas, en y para la renovación de la arquitectura religiosa de mitad del siglo pasado. En efecto, las circunstancias políticas y socioeconómicas de Occidente (por ser el área de influencia de que venimos hablando en la renovación de la arquitectura sacra), pero singularmente en nuestro país -así como del continente europeo tras la Segunda Guerra Mundial-, fueron determinantes. Así, a pesar del amplio

46 SC 123 y 128.

número de templos que se construyeron en España tras el fin de la Guerra Civil en 1939 y en general en Europa central después de 1945, las dificultades derivadas de unas economías precarias y marcadas por la reconstrucción, los problemas para la consecución de algunos materiales de construcción -sobre todo el hierro y el cemento-, el escaso desarrollo industrial de muchos de estos países y asimismo el gusto conservador aún dominante en materia sacra en la mayor parte de la población determinaron que la arquitectura se mantuviera en un nivel discreto durante los años previos a la estricta mitad de la centuria. Sin embargo, la renovación en el lenguaje formal que hemos abordado más arriba -y su propicia coligación con las condicionantes económicas- sirvieron de auténtico acicate hacia la puesta al día de la arquitectura sacra.

La teología que se adelantó al Concilio había recuperado la pobreza evangélica como uno de los quicios de la autocomprensión de la Iglesia⁴⁷. Y las nuevas derivas teológicas que se encaminaban hacia un redescubrimiento de la pobreza como lugar teológico⁴⁸ tuvieron su eco en la forma de proyectar arquitectura sacra. Probablemente sin pretenderlo, la arquitectura religiosa adoptó los criterios de pobreza evangélica reasumidos por los nuevos principios teológicos, aunque realmente fueron decisivos en tanto que particularidades impuestas por las circunstancias. Tales principios fueron aplicados, en la nueva arquitectura religiosa, antes incluso del Concilio más como intuiciones que como consecuencia de criterios teológicos e incluso de un cambio de paradigma litúrgico. Sin embargo, tras la celebración del sínodo su desarrollo fue generalizado. No obstante, algunos teóricos de la arquitectura ya venían reclamando anteriormente la implementación de estos criterios⁴⁹. De modo que no hemos de confundir tales principios, que son plenamente teológicos, con reformulaciones litúrgicas meramente formales o rubricistas, ni con consecuencias de algunos estilos arquitectónicos, aunque estén en directa relación⁵⁰. No obstante, la austeridad y la pobreza⁵¹, que desde luego fueron condicionantes forzadas por la precaria situación económica de la posguerra, pronto quedaron propuestas como una alternativa para el hombre opulento, incorporándolas a los templos de nueva planta. La nueva arquitectura religiosa se

47 LG 8 y Santiago Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Santander: Sal Terrae 2017), 323-56.

48 Desarrollada, entre otros, por José Ignacio González Faus, "Los pobres como lugar teológico," *Revista Latinoamericana de Teología*, 3 (1984): 275-308.

49 Bruno Zevi, *Saber ver la arquitectura* (Barcelona: Anthropos 1998 [1948]), 139-40.

50 José Manuel Gómez Segade, *Arte actual y arquitectura religiosa en la sociedad contemporánea* (Granada: Universidad de Granada, 1985), 270 y José Manuel Aguilar, "Precisando notas del templo," *ARA*, 15 (1968): 29.

51 Francisco Pérez Gutiérrez, *La indignidad en el arte sagrado* (Madrid: Guadarrama 1961), 174-82.

alejó de toda grandiosidad, dirigiéndose más bien hacia la pretensión de crear espacios de encuentro con Dios y la comunidad creyente desde la sinceridad y sin artificios. La monumentalidad de las iglesias del pasado dio lugar a nuevos espacios sagrados diseñados a escala humana, y las nuevas arquitecturas religiosas dejaron atrás sus connotaciones como símbolo de poder para asumir en su contención y humildad una forma de compromiso y acompañamiento del hombre contemporáneo. Como consecuencia, los nuevos templos ganaron en expresividad, nobleza, estabilidad y dignidad de los materiales⁵².

En efecto, fue determinante la cuestión relativa a los medios de construcción. Desde el punto de vista de los materiales, el empleo del ladrillo -visto o revocado- fue una constante en una gran mayoría de templos, singularmente a partir de los años 50. El ladrillo se convirtió en España en el material más popularizado para la construcción en virtud de su versatilidad y economía, de modo que se introdujo de forma natural en los edificios religiosos, también bajo el auspicio de las corrientes de renovación litúrgica y su entronque con los nuevos postulados eclesiales sobre la humildad, haciendo suyas la modestia y la contención. Pronto se consideró el empleo de materiales discretos como el máximo vehículo de expresión formal, pero asimismo el modo idóneo de acercarse a la forma contemporánea de vivir los espacios donde Dios habita sacramentalmente. También la funcionalidad, la sinceridad y simplicidad, la limpieza volumétrica y la sobriedad en las formas. La aplicación de estos criterios dio como resultado templos en ocasiones grandes, y siempre ordinariamente vacíos y despojados. Y asimismo especialmente dispuestos para lograr la máxima expresión plástica a partir de materiales muy humildes como el mencionado ladrillo, además del vidrio, el hierro y la madera, consiguiendo inmuebles de gran austeridad⁵³. En consecuencia, podemos afirmar que la necesidad se hizo virtud, y la economía contenida gestó la renovación de la arquitectura religiosa contemporánea.

Ciertamente la economía se impuso como elemento determinante en la proyección y construcción de los nuevos edificios religiosos. La carestía de materiales por un lado y las siempre mermadas e insuficientes arcas de las diócesis y otras instituciones religiosas por otro no permitieron demasiados alardes. Por otro lado, el modelo económico surgido de la guerra, basado en actividades encuadradas en el

52 “La idea es que se hable a través de los materiales, no a través de la ornamentación, ni de los objetos, ni de la decoración, pero que esos materiales trasciendan su propia materialidad hasta adquirir un carácter mucho más virtual”. José Ignacio Linazasoro Rodríguez, *La arquitectura sacra en el siglo XXI. Diálogo-creación-finalidad*, inédito.

53 Rafael Ángel García-Lozano, “La teología hecha templo. La iglesia de Cristo Rey de Zamora en la transición teológica hacia el Vaticano II,” *Salmanticensis*, 60 (2013): 305-330.

sector primario principalmente y en el incipiente terciario, así como la falta de fuerte desarrollo industrial, mantuvieron una economía ciertamente ajustada, también para la creación de equipamientos religiosos, más allá incluso de la universalización progresiva de la reforma litúrgica. Consecuentemente las circunstancias obligaron a adoptar la austeridad y la contención material y formal como compañeras de viaje en la arquitectura en general y la religiosa en particular.

CONCLUSIONES

Tras la conclusión en España de la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial en Occidente, la reconstrucción de los territorios desbastados impuso la construcción de nuevos equipamientos religiosos. En nuestro país una primera fase -hasta mitad de la centuria convencionalmente- se decantó por el empleo de lenguajes historicistas y sufrió la carestía económica, mientras que a partir de los 50 se generalizó un nuevo modelo más racional y racionalista desde la arquitectura por supuesto, y también desde la teología que inspiraba la arquitectura sacra. De forma general, superado el ecuador del siglo XX, el rápido aumento de la población española en las zonas urbanas y las circunstancias económicas aún de cierta carestía determinaron la construcción de templos con materiales de bajo coste y soluciones contenidas, aunque no necesariamente de mediana calidad o incluso mediocres. Este fenómeno transcurrió en directa coherencia con los valores evangélicos, y cuyas consecuencias sobresalieron en los equipamientos sacros en torno al protagonismo de la sinceridad material y formal, las volumetrías netas, la pureza de líneas, la esencialidad y el despojamiento ornamental. Asimismo, en la década de los 60 se consolidaron nuevos modelos pastorales que reclamaron la superación del edificio eclesial como mero espacio de culto para adoptar el paradigma de complejo parroquial, con el fin de ofrecer una respuesta más amplia que la exclusivamente ceñida a las demandas litúrgicas y culturales. De tal modo que el cambio en el lenguaje de las arquitecturas religiosas contemporáneas apareció generalmente antes que la respuesta arquitectónica ampliamente adecuada a las necesidades pastorales fruto de la teología litúrgica reformada y más tarde consagrada por el Concilio. Poco a poco un nuevo lenguaje estilístico se había acomodado desde los pioneros nuevos templos centroeuropeos de los años 30 o 40, ya considerablemente generalizados en la década de los 50, a la liturgia preconiliar, mayoritariamente sin producir fracturas realmente significativas. Sin embargo, la extensión de la renovación de la liturgia, cada vez acogida de forma más

entusiasta, se adaptó generalmente con facilidad a los templos que le preexistían una e incluso dos décadas. Seguramente la mayor versatilidad que caracterizaba a los recientes modelos arquitectónicos sacros -por sus materiales, espacios y formas concretas- y una casi inmediata adaptación de los templos a las disposiciones de la liturgia renovada hicieron posible que ambas dimensiones -arquitectónica y litúrgica- se ajustaran como un guante.

En consecuencia, quizá circunstancias lingüísticas y meramente arquitectónicas, territoriales, demográficas y sociales, pastorales e incluso económicas hayan sido más determinantes para la creación del espacio celebrativo reformado que las estrictamente litúrgicas. En este trabajo hemos abordado algunas de ellas, exactamente el lenguaje formal, la arquitectura religiosa periférica, el cambio de paradigma de templo a centro parroquial, la polivalencia y la economía vinculadas a la arquitectura religiosa contemporánea. Hemos ponderado en cada una de ellas las repercusiones que tuvieron para la consecución de la renovación del espacio sacro. Y desde luego, el uso de una misma liturgia en templos concebidos con lenguajes diversos ha sido posible tanto como la implementación del cambio de paradigma litúrgico en espacios sagrados proyectados bajo el modelo preconiliar. En suma, el surgimiento y estandarización del lenguaje arquitectónico de la modernidad aplicado a la arquitectura religiosa fue previo a la institucionalización de la reforma litúrgica. Quizá fruto de otras particularidades que determinaron en mayor medida este tránsito de la arquitectura sacra. Y la capacidad de ésta para incorporar la liturgia reformada hizo patente la notable capacidad de adaptación de las arquitecturas religiosas de la modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- “Editorial”. *Arquitectura*, 147 (1971): 1.
- Aguilar, José Manuel. “Esquema de una conferencia en el ciclo de arte sacro palabra-altar-eucaristía-penitencia.” En *Art Sacré*, 46-56. Gerona: COABC, 1965.
- Aguilar, José Manuel. “Seis nuevos templos de Madrid”. *ARA*, 13 (1967): 6.
- Aguilar, José Manuel. “Precisando notas del templo”. *ARA*, 15 (1968): 19-29.
- Bidagor, Pedro. “Las basílicas de Aránzazu y de la Merced”. *Revista Nacional de Arquitectura*, 114 (1951): 30-8.
- Cathédrales et Églises de France*. Montrouge: Draeger Frères, 1949.
- Comisión Litúrgica de la Conferencia Episcopal Alemana. “Directrices para la construcción de iglesias según el espíritu de la Liturgia Romana.” en *El arte sacro actual*, Juan Plazaola Artola, 570. Madrid: BAC, 1965.
- Delgado Orusco, Eduardo. “Arquitectura sacra en España, 1939-1975: Una modernidad

- inédita”. *Arquitectura*, 311 (1997): 11-6.
- Delgado Orusco, Eduardo. *Porque vivir es difícil. Conversaciones con Javier Carvajal*. Madrid: UCJC, 2002.
- Delgado Orusco, Eduardo. *Entre el suelo y el cielo. Arte y arquitectura sacra en España, 1939-1975*. Madrid: Fundación SEK, 2006.
- Díaz del Campo Martín-Mantero, Ramón V. “Cómo formar un misionero? Miguel Fisac y el Teólogo de San Pedro Mártir.” En *Actas digitales de las Comunicaciones del VI Congreso “El proceso del proyecto”*, coordinado por Teresa Couceiro Núñez, 96-106. Madrid: Fundación Alejandro de la Sota, 2021.
- Domínguez Rojas, Jesús. “La Iglesia española en cifras. Análisis de los datos estadísticos (1960-1980)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 10 (2001): 50-1 y 53.
- Fernández Arenas, Arsenio. *Iglesias nuevas en España*. Barcelona: La Polígrafa, 1963.
- Fernández Catón, José María y otros. *Arte Sacro y Concilio Vaticano II*. León: : Junta Nacional Asesora de Arte Sacro, 1965.
- Fernández del Amo, José Luis. “De mi arquitectura religiosa.”. En *Fernández del Amo. Arquitectura 1942-1982*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1983.
- Fernández-Cobián, Esteban. “*El espacio sagrado en la arquitectura española contemporánea*”. Tesis doctoral, Universidade da Coruña, 2000.
- Fernández-Cobián, Esteban. “Santuario, convento y colegio apostólico de La Virgen del Camino”, en *Fray Coello de Portugal, dominico y arquitecto*, coordinado por Esteban Fernández-Cobián, 45-59. Madrid: Fundación Antonio Camuñas-San Esteban, 2001.
- Fernández-Cobián, Esteban. “Arquitectura religiosa del siglo XX en España”. *Patrimonio Cultural*, 36 (2002): 19-45.
- Fernández-Cobián, Esteban. *El espacio sagrado en la arquitectura española contemporánea*. Santiago de Compostela: COAG, 2005.
- Fernández-Cobián, Esteban, Vicéns Hualde, Igancio, Della Longa, Giorgio y Walter Zahner. “La liturgia como programa: Primera mesa redonda”, *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 1 (2007): 92-105. Doi: 10.17979/aarc.2007.1.0.5019.
- Fisac, Miguel. “Algunas consideraciones sobre la iglesia de Santa Cruz”. *Formas de Arquitectura y Arte*, 13 (2006): 40-3.
- García Macías, Aurelio. “Principios teológico-litúrgicos del espacio celebrativo”. En *Templo cristiano y espacio litúrgico. Cuadernos de arte 1*, 56-9. Madrid: Granda, 2003.
- García-Lozano, Rafael Ángel. “La teología hecha templo. La iglesia de Cristo Rey de Zamora en la transición teológica hacia el Vaticano II”. *Salmanticensis*, 60 (2013): 305-330. <https://doi.org/10.36576/summa.31334>
- García-Lozano, Rafael Ángel. “El acento católico. El espacio sagrado conciliar y la influencia alemana y protestante”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 5 (2017): 308-15. Doi: <https://doi.org/10.17979/aarc.2017.5.0.5160>
- García-Lozano, Rafael Ángel. “El escultor Coomonte en la capilla del Amor de Dios. Interacciones entre artes plásticas y arquitectura”. En *Catolicismo, quo vadis? Os rumos da Igreja Católica*, editado por Zaquieu-Higino, Paulo Victor, Andrade, Pericles e Rodrigo Portella. Juiz de Fora: Univesidade Juiz de Fora, 2021.
- García-Lozano, Rafael Ángel. *El espacio sagrado y sus expresiones artísticas. Arquitectura*

- religiosa en la provincia de Zamora (1936-1975)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2022.
- Gil, Paloma. *El templo del siglo XXI*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1999.
- Gómez Segade, José Manuel. *Arte actual y arquitectura religiosa en la sociedad contemporánea*. Granada: Universidad de Granada, 1985.
- González Amézqueta, Adolfo. “Las iglesias de Fisac”. *Hogar y Arquitectura*, 57 (1965): 49-53.
- González Faus, José Ignacio. “Los pobres como lugar teológico”. *Revista Latinoamericana de Teología*, 3 (1984): 275-308. Doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v1i3.6201>
- Guzmán Karadima, Gonzalo Matías, y otros. *Espacio celebrativo: fundamento teológico-litúrgico*. Barcelona: Phase 2023.
- Lahuerta, Juan José, Ochotorena Elícegui, Juan Miguel, Pozo Municio, José Manuel y Carlos Sambricio. *Modelos alemanes e italianos para España en los años de la postguerra*. Pamplona: Ediciones T6, 2004.
- Linazasoro Rodríguez, José Ignacio. *La arquitectura sacra en el siglo XXI. Diálogo-creación-finalidad*. inédito.
- López-Arias, Fernando. “El proceso de renovación de la arquitectura sagrada católica a través de la normativa y el magisterio eclesiásticos (1969-2008)”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 6 (2019): 26-41. Doi: <https://doi.org/10.17979/aarc.2019.6.0.6210>.
- Madrigal, Santiago. *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Pérez Gutiérrez, Francisco. *La indignidad en el arte sagrado*. Madrid: Guadarrama, 1961.
- Plazaola Artola, Juan. *El arte sacro actual*. Madrid: BAC, 1965.
- Richter, Klemens. “Espacios sagrados”. *Selecciones de Teología*, 39 (2000): 143-52.
- Roig, Alfonso. “Ante la nueva singladura de nuestro arte sacro”. *Revista Nacional de Arquitectura*, 200 (1958): 28-9.
- Santamaría del Río, David y Luis. *Los otros creyentes. El hecho religioso no católico en la provincia de Zamora*. Zamora: Semuret, 2011.
- Schnell, Hugo. *La arquitectura eclesial del siglo XX en Alemania*. Munich-Zurich: Schnell & Steiner, 1974.
- Schwarz, Rudolf. *Von Bau der Kirche*, Würzburg 1938. [versión española: Schwarz, Rudolf. *Construir una iglesia. Vom Bau der Kirche*, editado por Esteban Fernández-Cobián. La Coruña: Universidade da Coruña, 2021.
- Teixidor, Joan. “Lo religioso y el arte actual”. *Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo*, 45 (1961): 15-8.
- Urrutia, Ángel. “Arquitectura de 1940 a 1980”. En *Historia de la arquitectura española*, 5. Zaragoza: Planeta-Exclusivas de Ediciones, 1987
- Vicens, Ignacio y Roberto Llano. “Entrevista a Javier Carvajal. La arquitectura debe recuperar el misterio”. *Nueva Revista*, 58 (1998): 13-29.
- Zevi, Bruno. *Saber ver la arquitectura*. Barcelona: Anthropos, 1998 [1948].

FIGURAS Y PIES DE FOTO

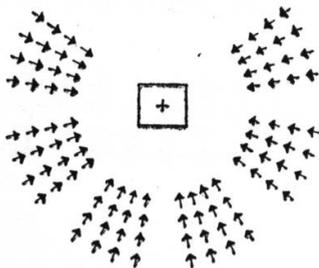


Fig. 1. Esquema de organización espacial centralizada.



Fig. 4. Iglesia del Teologado dominico San Pedro Mártir de Alcobendas.



Fig. 5. Santuario de la Virgen del Camino. Foto del autor.



Fig. 2. Iglesia de Nuestra Señora del Socorro. Foto del autor.



Fig. 3. Iglesia del Espíritu Santo.



Fig. 6. Iglesia de Sainte-Jeanne-D'Arc.

Sevilla Jiménez, Cristóbal. *Job*. Madrid: BAC, 2023, xvii+224 pp. ISBN: 978-84-220-2294-7.

La obra forma parte de la colección de comentarios *Comprender la Palabra* a la traducción de la Biblia de la CEE. Por tanto, su finalidad es más bien pastoral y espiritual, sin por ello abandonar una lectura más científica. El autor (a.), Cristóbal Sevilla, es profesor en el Instituto Teológico San Fulgencio, de Murcia. El a. confiesa la bibliografía utilizada (p. xvi), sobre todo el comentario de Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre (1983, 2002), el de Víctor Morla (2007, 2010, 2017), y también los trabajos de Dariusz Iwański sobre la intercesión de Job (2006), de Françoise Mies sobre la esperanza (2006) y de Víctor Herrero de Miguel sobre la poética del libro de Job (2018). Entre los clásicos, Fray Luis de León y, por supuesto, san Gregorio Magno, con alusión incluida de su carta a San Leandro — como guiño a sus orígenes murcianos—, refiriéndole las dificultades del libro de Job. Entre los más contemporáneos, las reflexiones de Miguel de Unamuno, María Zambrano y Fabrice Hadjadj, y la poesía de Dámaso Alonso, León Felipe, Blas de Otero y Fabrice Hadjadj. Reconoce también las aportaciones de Gustavo Gutiérrez (1986, 2006) y Xabier Pikaza (2020).

El a. opta decididamente por una comprensión unitaria del libro de Job, integrando la sección narrativa y la sección poética. Así, “se centra más en el autor del libro y su genial aportación” y, sin negar que pudo existir originariamente una narración oral o escrita como punto de partida, lo importante es que “a pesar de las tensiones entre poesía y prosa, la obra ofrece una unidad temática” (pp. 8-9). El comentario procede introduciendo observaciones generales a toda la perícopa tratada, seguida de un estudio más pormenorizado en algunas cuestiones sugeridas por el texto. En general, se remite a otros textos de la Biblia, mostrando el trasfondo sapiencial de los discursos de Job y de los amigos. En este sentido, es un espléndido comentario intrabíblico a Job. El a. demuestra su amplio conocimiento de toda la Escritura y de las dinámicas internas del libro, poniendo de relieve sus distintos niveles de lecturas. Por ello, tiene en cuenta la prioridad del texto hebreo, pero también las traducciones griega y latina y las interpretaciones

de la tradición cristiana, sobre todo Gregorio Magno y Fray Luis de León. El enfoque general que ofrece a cada una de las partes del libro es aproximadamente el que ofrecemos a continuación.

I. Prólogo: Job, sometido a prueba (Job 1–2). Presenta el entorno familiar y social de Job como un “drama teatral” en cinco escenas que se alternan entre el cielo y la tierra durante las cuales Job pasa “de la prosperidad más plena a la desgracia total y al sufrimiento extremo”. Dentro del libro, estos capítulos establecen “un plan superior del cielo”, del que Job no sabe nada.

II. Diálogo de Job y sus amigos (Job 3–31). El a. delimita tres rondas de discursos entre Job y sus amigos en 3–14, 15–21 y 22–27, de acuerdo con la mayoría de los autores. Considera que en los diálogos “no se avanza en un entendimiento entre Job y sus amigos, sino que ocurre justamente lo contrario, pues el diálogo se encrespa y pierde su regularidad, especialmente en el tercer diálogo [...] y este menos en el diálogo significa al final más alejamiento e incomprensión entre Job y sus amigos” (p. 41). Lo que caracteriza las intervenciones de los amigos es la “rigidez de su argumentación”. Más allá del movimiento circular en el que parecen moverse los diálogos, el a. se fija no tanto en qué se dice en los diálogos, sino en cómo se dice. Así, los diálogos reflejarían “la amistad como actitud [...] una amistad contrastada y sometida a prueba” ante el sufrimiento, un tema “buscado por el autor del libro”, que “piensa que hay muchos personajes como Job que en su sufrimiento quieren preguntar a Dios en el anhelo último de una amistad que de verdad les responda” (p. 42-43). Por otro lado, el a. observa que “en los dos primeros ciclos, Job se dirige poco directamente a los amigos y se pone a hablar con Dios”, pasando de “un discurso agresivo contra Dios a una esperanza cada vez más explícita” (p. 42). En el tercer ciclo, con sus palabras sobre los pobres que sufren (Job 24,5-12), llenas de “compasión y comunión con ellos, Job entrará finalmente en la lógica de Dios, en su misericordia”, reflejando así “una transformación [...] una conversión que se abre a una posibilidad de vida más allá de todo sufrimiento en el límite de la muerte” (p. 43).

El capítulo 28 ofrece una reflexión sobre la sabiduría de parte de una voz anónima y, según el a., encaja bien en el conjunto del libro (p. 10. 145-150), ya que demuestra que “mientras que los amigos están descartados en este camino de la sabiduría, Job sigue siendo sabio y prudente, y el drama de su búsqueda puede seguir adelante” (p. 147).

La *conclusión de los diálogos* (Job 29–31) constituye “un verdadero *mashal* sobre el enigma de Job (29,1), en donde se expresa la confrontación de Job con Dios, la gran fuerza de Job frente a la gran fuerza muda con la que se enfrenta vitalmente” (p. 150). En su centro se encuentra la apelación de Job a Dios (“Te pido auxilio, y no respondes...”, 30,20-23), y su desafío (“¡Aquí está mi firma, que responda el Todopoderoso”!, 31,35).

III. Discursos de Elihú (Job 32–37). Pretenden dar una respuesta “más judía desde la perspectiva de la pedagogía divina” (p. 11) como colofón a los diálogos, posiblemente introducidos por un autor distinto. Elihú “acaba recurriendo a lo esencial de la teoría de la retribución, y esto supone que Job es culpable”. De esta forma establece “una teodicea para salvar a Dios en sus atributos de omnipotente y justo” (p. 189).

IV. Discursos divinos (Job 38,1–42,6). Dios le habla a Job, tal como él pedía; “tal vez no como el lector esperaba, pero el hecho de que Dios hable y de que responda a Job es lo más significativo de estos discursos” (p. 191). En las preguntas de Dios a Job (Job 39) se vislumbra una cierta ironía “no sarcástica” que pretende “hacerle reflexionar [a Job] sobre sus límites y así proponerle un camino posible para salir de su crisis” (p. 197). El a. comenta ampliamente el tema del “designio” (*‘ēṣāh*) de Dios, que considera referido al plan o providencia divina y a su omnipotencia (Job 38,2; 42,1-3; pp. 210-211). En Job se ha dado una evolución en su forma de conocer este *designio* de Dios: Job lo había oscurecido con su reacción de abatimiento en el capítulo 3 y de rebeldía durante el diálogo con los amigos. Ahora Job presenta una tercera reacción: escuchar e interrogar a Dios “sin enturbiar sus designios”, y que el a. pone en estrecha relación con el verbo *conocer* (*yādaʿ*), repetido tres veces en la respuesta de Job (Job 42,2-4) como también a lo largo de todo el libro. Así, “Job ha encontrado una nueva manera de estar ante Dios como está un discípulo ante su maestro, y se ha situado en la tradición sapiencial bíblica que indaga los límites del conocimiento humano” (p. 211). Para el a., el “me arrepiento” que Job expresa con el verbo *niham*, “puede significar no solo arrepentirse, sino también ser consolado y compadecerse, pues la acción expresa un cambio de sentimiento o actitud” (p. 212). De hecho, el tema de la *consolación* aparece también a lo largo de todo el libro. El “polvo y la ceniza” significa que Job, “aceptando su condición humana, se siente consolado por Dios y todo lo espera en su providencia última” (p. 213).

V. Epílogo (42,7-17). El veredicto que Yhwh emite sobre Job por haber “hablado rectamente”, según algunos autores, estaría en contradicción con los

discursos precedentes. Sin embargo, el a. considera que está en consonancia con todo el libro; no solo con el prólogo, sino también con los diálogos. El a. vuelve aquí a retomar otra vez el tema de la *integridad* de Job, la clave de lectura de todo el libro: “Dios vuelve a reconocer la integridad de Job como ya lo había hecho en el prólogo (1,8) en su diálogo con Satán” (p. 127). La integridad de Job se prolonga en su intercesión por los amigos. Él solo había pedido encontrarse personalmente con Dios, pero recibe eso y mucho más: reintegración social, riqueza, nuevos hijos. Pero esto no significa que Job vuelva a su situación inicial. Al final, no se resuelve la cuestión del origen del mal que ha afligido a Job: “su origen permanece desconocido, es un enigma de la vida misma”, y “Dios se revela al hombre como un misterio que permanece, y en medio de ese misterio, es palabra que crea y encuentra, y nosotros somos palabra que anhela y espera” (p. 221).

Es posible que el comentario hubiera sido más rico de haber introducido también alguna que otra alusión a autores clásicos de la literatura castellana, de la espiritualidad o del pensamiento moderno, como hacen Alonso Schökel - Sicre y Morla, pero entendemos que la intencionalidad de esta obra es más limitada. En el comentario, quizá se podrían haber distinguido las cuestiones propiamente textuales (crítica textual del texto hebreo, traducción, versión griega) y el comentario propiamente dicho. Quizá hubiera sido interesante introducir cuestiones menores de crítica textual que justifiquen las opciones del traductor, corrigiendo a veces el texto hebreo y las versiones. Por ejemplo, en Job 3,8 la traducción de la CEE lee “los que maldicen el Océano” (*ʾorārê yām*) en lugar de “los que maldicen el día” (*ʾorārê yôm*), tal como lee el texto masorético, la Septuaginta y la Vulgata. Job 5,5b aparece suprimido en la traducción de la CEE, quizá habría que dar una justificación, o corregir la traducción. Quizá habría sido bueno emplear un sistema de transcripción del hebreo más acorde con el alfabeto fonético internacional para una mayor exactitud y evitar equívocos. En la p. 212, por ejemplo, transcribe el verbo de la raíz *nḥm* como “*najam*”, cuando este verbo no se conjuga en Qal, sino en Nifal y Piel como *niḥam*. Posiblemente sean cuestiones que no interesen a todos los lectores, pero podría ser una forma de hacerles llegar una muestra de las complicadas cuestiones de interpretación de Job. De todas formas, el a. ha introducido oportunamente en el comentario algunas observaciones.

Es difícil encontrar en el libro de Job un único tema que vertebral un libro tan dispar. El a. propone como tema principal del libro la cuestión de que Job defiende su *integridad* a lo largo de toda la obra. En este sentido, el prólogo (Job 1–2) y el epílogo (Job 42,7-17), que funcionan como marco narrativo, dan la clave

de interpretación de todo el libro. “Job aparece como alguien íntegro en el prólogo, y lo sigue siendo en la parte poética de los diálogos, pues nunca pierde esta integridad, algo que Dios reconoce ante Elifaz en el epílogo, a pesar de las agrias palabras que Job ha pronunciado, especialmente al inicio en el capítulo 3” (p. 9; cf. también pp. 217-218). ¿Se puede reducir a esta temática el significado de un libro tan complejo? Por otro lado, dentro de lo inclasificable del libro, el a. propone el “género dramático” como el más adecuado a su categoría, ya que se presta a cierta teatralización, sobre todo por la presencia de un narrador, que guía las escenas de la sección narrativa e introduce los diálogos en la sección poética (p. 15-19). Sin embargo, el género dramático o teatral es ajeno al mundo bíblico y, de hecho, Alonso Schökel – Sicre se inclinan más por el diálogo-debate, género sapiencial sumérico-acádico (p. 97-98), y Morla por el debate o la disputa legal. De todas formas, son cuestiones mínimas y muy matizables que no desmerecen en absoluto un excelente trabajo de gran ayuda a sus posibles lectores.

José Alberto Garijo Serrano
Universidad Pontificia de Salamanca

Béjar, Serafín. *Cristología y donación. Ha aparecido la gracia de Dios*. Maliaño: Sal Terrae, 2024, 383 pp. ISBN: 978-84-293-3194-3.

No es frecuente encontrar en el panorama español obras teológicas de fondo, que unan conocimiento, argumentación y prospectiva. Pues bien, estamos ante una de ellas. El profesor Béjar nos ofrece un primer volumen a medio camino entre el manual y el ensayo de cristología. La obra refleja una organización que sólo se adquiere después de años de docencia, pues se distinguen en ella claramente los nudos de las cuestiones fundamentales y la discusión histórica en torno a ellas, y esto de manera sistemática y clara. Por otra parte, el autor no se deja subsumir por los hechos brutos y las ideas inmediatas, sino que sabe llevar la mirada hacia una profundidad que solo da la contemplación atenta de la realidad y la revelación. En este sentido, el comienzo del epílogo es clarificador. En él se comenta una escena, que muy pocos resistirían por su lentitud filmica, de la que entresaca un ejemplo consumado de su tesis, la donación de la verdad teológica en la donación de la carne, dejando al lector con la sensación de que sólo en la contemplación del crucificado se alcanza el último grado de la cristología. Es este un claro ejemplo de que el autor no se deja fascinar, incluso ofreciendo una obra claramente académica en la que el hecho histórico concreto y la argumentación conceptual tienen su lugar central, por la estrechez que pueden generar cuando se toman como marcos únicos y últimos de la cristología sin abrirse *ad rem*.

Como decimos, la obra tiene una clara estructura de manual cristológico al uso. Primero se afrontan los dos problemas fundamentales de la cristología actual, a saber, los que ha provocado el historicismo y la cultura secularizante, cara y cruz de la misma moneda. ¿Quién fue Jesús?, ¿fue algo más que un hecho puntual y relativo de la historia? Y, si no lo es como afirma la fe cristiana, ¿hasta qué punto él mismo fue consciente de ofrecer este plus de significado y verdad absoluta de parte de Dios? La obra sobrepasa claramente las cristologías reducidas a la narración de los hechos de la vida de Jesús en su dimensión proexistente y su muerte como consecuencia de un conflicto religioso-político, presas de unos presupuestos modernos que concentran al sujeto en su propia autoconstitución y remitido a la inmanencia histórica. Para el autor es necesario reunir “hecho, sentido y verdad”, es decir, realidad histórica concreta, relevancia antropológica y universalización o componente teológico que la historia misma no puede dar sin más. El autor propone una cristología implícita no encerrada en un marco exterior al mismo decirse del texto.

Así recorre el ministerio de Jesús en sus tópicos fundamentales (palabras y obras), su relación con Dios y su conciencia filial, la muerte, la resurrección, para terminar con una aproximación a la salvación ofrecida y al desarrollo dogmático de la fe cristológica. En este desarrollo, no queda ningún tema importante por tratar. Además, en todos ellos se muestra el conocimiento y su apoyo en algunas de las mejores reflexiones cristológicas contemporáneas (Kasper, González de Cardedal, González Faus, Forte, Ratzinger, Moingt...).

Sin embargo, lo que parecería un simple manual, ya desde el principio posee una perspectiva que se explicita temáticamente de continuo y que es la principal novedad y riqueza de la obra. Se trata de la incorporación de la fenomenológica de la donación de Jean-Luc Marion desde la que desarrolla o con la que contrasta de continuo su argumentación. En este sentido, la obra fluctúa en utilizar la fenomenología como estructura conceptual, como contraste argumental o mostrarla como efecto filosófico de la misma revelación cristiana (p. 270). En cualquier caso, es importante resaltar que la fenomenología de Marion es utilizada críticamente, sin someter la revelación a su forma, sino utilizándola como marco que ayuda a mostrar el fondo y la universalidad del acontecimiento cristológico. Es de lamentar que, por momentos, desaparezca como sucede, por ejemplo, en los dos últimos capítulos dedicados a la libertad y al poder, donde hubiera podido dar más de sí.

El autor ha manifestado en múltiples ocasiones la necesidad de repensar la mediación filosófica de la cristología, ya que esta provee a la argumentación cristológica de un instrumental y un contraste necesario para realizar una argumentación razonable y culturalmente relevante. No es Marion el único filósofo que aparece, pero él es el referente principal. En esta fenomenología de la donación, Cristo en su humanidad aparece como verdadero *fenómeno saturado* radical donde se manifestaría a la vez la verdad de lo creado y la de la divinidad (sin mezcla ni separación), pues es en él donde se revela la donación originaria y permanente del Padre que lo constituye como dado (a sí mismo) sin separarlo de sí, y esto en la carne. El Espíritu aparece -es su propuesta- como aquel que abre el “tiempo manifestativo” y, por tanto, la posibilidad de acceder a la vida dada en su verdad última mostrada en Cristo (p. 210). Así pues, esta mediación filosófica posibilita pensar la cristología en su estructura trinitaria y, además, le dota de una argumentación en la que la revelación no queda sometida como un hecho dominable (verdad poseída), sino que se manifiesta como el acontecimiento donde se ofrece el

misterio fundante, constituyente de la realidad, dado y, a la vez, libre e inmanipulable.

Por otra parte, el otro tema transversal, que sirve de contrapunto al de la donación, es el tratamiento filosófico (y quizá con un *background* psicológico que parece presuponerse y podría haberse desarrollado) de la deuda como verdadero pecado original del que somos rescatados, aunque esta identificación nunca aparezca en el texto. El autor afirma, reuniendo estos dos mundos: “A Cristo le costó su vida sacarnos de la esclavitud de la deuda para llevarnos a nuestra verdadera patria, que es la donación” (p. 258; tb. 77).

Esta doble perspectiva lleva al autor a configurar una cristología descendente. Frente a la propuesta totalizante de la modernidad que ha hecho del ser humano un sujeto *constituyente* donde todo queda remitido a su acción, algo que ha configurado también las cristologías, el autor se decanta por una cristología que define al ser humano como sujeto *constituido* por la donación y la revelación, dimensiones ambas del mismo acontecimiento (p. 139). Este giro cristológico se percibe en los autores citados en los momentos más propios de la argumentación, en especial Ratzinger. Así pues, esta cristología tiene un claro componente contracultural pues en ella la vida se define no fundamentalmente desde el peso de la responsabilidad y la acción, sino desde la gratitud y la confianza, sin que estas hagan desaparecer las anteriores. Al contrario, las acoge sin el peso de la presión opresiva y de tendencia totalitaria del tener que hacernos por nosotros mismos en una historia que nunca nos deja culminar los proyectos personales, ni los sociales. La poesía de Claudio Rodríguez con la que inaugura su reflexión ya apunta en esta dirección descendente: “Siempre la claridad viene del cielo / es un don...”.

Quizá pudiera decirse que la relación con la modernidad, al realizarse a partir de la fenomenología del don y desde los efectos secundarios que ha comportado, haga que no se valore lo suficiente incluso como perspectiva necesaria a tener en cuenta. Un subrayado excesivo del ser humano como ser *constituido* y no *constituyente* tendría otros efectos secundarios igual de perversos. En el concepto de persona que propone se percibe esta limitación: “Aquel que, habiéndose recibido de Otro, vive en el total abandono de sí” (p. 312). No sabemos si es del todo adecuada la interpretación absolutamente negativa de la deuda, quizá demasiado parcial, al no dejar apenas espacio para pensarla dentro del marco de una donación no solo constituyente sino identificadora, como el mismo autor por otra parte apunta. Por último, quizá pudiera extenderse la comprensión del Espíritu no solo como generador del “tiempo manifestativo”, sino igualmente participativo en el

don de una revelación que define haciendo participar en lo revelado. Esto llevaría a profundizar no solo la dimensión de universalidad del “adonado”, sino de consumación de toda carne en él.

En cualquier caso y más allá de toda posible matización, queremos dejar constancia de nuestra amplia valoración y de la espera del volumen continuación que anuncia.

Francisco García Martínez
Universidad Pontificia de Salamanca

Kessler, Hans. *¿Resurrección? El camino de Jesús hasta la cruz y la pascua*. Salamanca: Sígueme, 2023, 208 pp. ISBN: 978-84-301-2180-9.

No es la primera vez que Hans Kessler dedica un ensayo al tema de la resurrección de Jesús. Ya en 1985 se había ocupado de él en una densa monografía titulada *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático* (1989). Aquella obra, que tuvo una rápida difusión, resultó ser, para el gusto del autor, demasiado extensa para no pocos de los lectores actuales. El autor alemán reconoce que la investigación no se ha detenido en estos años, y que las preguntas sobre el tema no le han dejado de llegar, invitándolo a pensar. De ahí que haya vuelto a ocuparse a fondo del tema y “haya decidido escribir el presente libro, más breve, que por una parte se mueve en el horizonte del estado actual de la investigación, posicionándome en él, mientras que por otra parte persigue ser comprensible y legible» (p. 12). Sin modificar notablemente ninguna de sus tesis de fondo de la obra anterior, el presente libro clarifica su pensamiento desde una opción metodológica de notable influjo para el resultado de la investigación. Esta premisa metodológica implica excluir, en el tema de la resurrección de Jesús, “un saber dogmático previo”, según el cual “las cosas *deben* de ser tal o cual manera” (p. 14). Por el contrario, el autor prefiere adentrarse en el análisis de los propios testimonios bíblicos, desentrañando con ello los supuestos exegéticos y hermenéuticos necesarios, a fin de que pueda brotar de ellos “un juicio bien fundamentado y una visión que hoy resulte defendible” (p. 14). Nos hallamos así ante un intento de exégesis sin dogma, que condiciona notablemente sus logros, como se demuestra en sus conclusiones finales.

La tesis que defiende el autor explica la razón del título. A lo largo de la obra el autor se interroga si el término “resurrección” no resulta algo equívoco para explicar lo que sucedió con Jesús tras su muerte, y que por tanto “se malinterprete como revivificación o resucitación de cadáveres y retorno a la tierra” (p. 150). Lejos de entenderse la resurrección de Jesús y de los muertos como una revivificación física del cadáver, defiende la tesis que “se trata de la acogida de la persona en la dimensión radicalmente distinta, trascendente, celestial o eterna de Dios” (p. 151).

La obra se estructura en cinco capítulos. Se comienza por el Jesús terreno, su mensaje y su camino hasta la crucifixión, como punto de partida para acceder a la pascua y comprender el significado de ella. El autor domina muy bien los datos históricos que la crítica posee en torno a la figura de Jesús (procedentes de autores

como Theissen-Merz, Becker, Gnilka, Lohfink, y sobre todo Ebner). Como dato más destacado de su camino terreno, Kessler se fija en la imagen de Dios que se trasluce en la predicación y en la actuación histórica de Jesús. El mensaje de Jesús sobre Dios se distingue por ponderar la bondad de Dios en vez de su ira y cólera. Se trata de una idea insistente a lo largo del capítulo y de la obra: Dios es “el fundamento santo y bueno de la realidad” (p. 35), “experimenta a Dios como bondad última” (p. 43), constituyendo incluso el motivo de su condena (“fue eliminado porque abogó en nombre de Dios por el bien radical”, p. 45). Asimismo, la irrupción de este Dios no se dilata en el tiempo, sino que acontece “aquí y ahora”, de manera que Kessler acentúa así el sentido *cumplido* de la escatología del reino, no sólo en su predicación, sino sobre todo en los milagros de Jesús: “ya aquí y ahora gana espacio el reinado de la *bondad* divina, el reino de Dios” (p. 34-35).

Así pues, desde el inicio de la obra el autor ya adelanta los elementos esenciales que constituyen su posición ulterior acerca de la resurrección de Cristo. En primer lugar, el modo de presentar el mensaje de Jesús acerca del Reino a partir de la elección a favor de esta “escatología realizada” (que recuerda a C. H. Dodd) resulta ser una opción que condiciona paulatinamente su concepción a favor de un modelo actual, instantáneo, de la glorificación de Jesús, sin necesidad de recuperar el cadáver. La tensión escatológica se resuelve en un modelo de presente: no hay dilación ninguna. “Esto es muy característico de Jesús —dice al final de libro—, pues para él era el *reino de Dios ahora* [...] lo que ocupaba el centro de su interés, quedando desplazada al margen la mirada a una vida después de la muerte” (p. 176). En segundo lugar, y en coherencia con esta escatología instantánea, esta la concepción teológica como predominio de una concepción “patrogenética” (que recuerda a K. Rahner) en el ministerio terreno de Jesús, que va a supeditar también la posterior visión de la resurrección como una acción preponderante del Padre sobre Jesús. Así lo recoge a la luz del tenor literal de las confesiones pascuales de los apóstoles: “Formaron la comunidad primitiva y afirmaron que Dios había ‘despertado’ a Jesús, que lo había ‘elevado’ junto a él, que Jesús ‘vivía’ (en la dimensión de Dios), que estaba ocultamente presente desde Dios” (p. 54).

El resto de la obra se dedica a descifrar el factor X: ¿Qué es lo que debió de ocurrir? Así, el capítulo 2 lo dedica a desmentir las opiniones recientes que vuelven a dudar si Jesús murió en la cruz (Franz Alt, Johannes Fried), para corroborar que, si no se quiere ceder al gnosticismo antiguo, hay que admitir que todas las

fuentes antiguas atestiguan, como hecho histórico seguro, que Jesús fue crucificado (año 30 por orden de Pilato, en tiempo de Tiberio), y a cuya suerte no es fácil conjeturar que sobreviviera, debido a la crueldad de tal ejecución, como testimonia Flavio Josefo.

A partir del capítulo 3, el autor comienza a interpretar la “fosa pascual” que separa la vida histórica de Jesús, de su confesión pascual. Comienza a investigar las posturas exegéticas de los relatos pascuales, entre dos posibles maneras extremas: o como narración de sucesos milagrosos, en contradicción irresoluble con el conocimiento actual del mundo; o como narraciones simbólicas, más compatibles con la imagen científica del mundo, pero en lo que “quizá se renuncia a algo esencial, que se pierde” (p. 71). El autor opta por dilucidar la naturaleza de los relatos, apelando a su cronología más bien tardía (entre los años 70 y 100 d. C.), y distinguiendo dos clases: los *credos* pascuales breves y antiguos (sin detalles gráficos) y los *relatos* pascuales más largos (en los predomina la escenificación). El análisis de todo el material neotestamentario se pone al servicio de responder al interrogante fundamental: “¿Qué acontecimiento (‘la X desencadenante’) ocasionó su pronto retorno a Jerusalén (de los discípulos dispersos por la muerte) y la confesión de fe en la resurrección, tal como la encontramos en la fórmula de resurrección más antigua (‘Dios resucitó a Jesús de entre los muertos’)” (p. 72). Para Kessler, la antigüedad de esta fórmula confesional unimembre, en sintonía con la tradición veterotestamentaria judía, así como la dependencia de las demás fuentes restantes (y en coherencia también con el principio “patrogenético” de la vida terrena de Jesús ya indicado), son elementos que inclinan a sostener un modelo de *exaltación o elevación* de Jesús al cielo, a la dimensión de Dios, como modelo explicativo más óptimo de la profesión de fe en su resurrección (cf. p. 75). Consecuente con esta cristología primitiva, que acentúa la acción escatológica del Padre sobre Jesús, el autor afronta la tesis más audaz de su ensayo, en un largo excursus, que se ocupa, apoyado en las investigaciones recientes de Jürgen Becker, que excluye la necesidad de que estuviera vacía la tumba de Jesús. Según el estudio citado, los textos protojudíos al respecto no avalan la necesidad de simultaneidad del anuncio de la resurrección por parte de los cristianos del entorno jerosolimitano con la demostración de la tumba vacía. “Sea como fuere, los sepulcros no desempeñan en ello papel alguno, porque predomina la concepción de que el cuerpo terreno perece definitivamente y, en su lugar, Dios crea algo nuevo” (p. 90).

En el capítulo 4 el autor rebate las aportaciones de Ulrich B. Müller, que excluye toda discontinuidad entre el viernes santo y la mañana de pascua, produciéndose en la conciencia de los apóstoles un proceso de duelo no regresivo, que acaba sorprendentemente en una “visión del Resucitado” (p. 118). Para Kessler, la conversión de Pablo y Santiago, el hermano del Señor (1Cor 15,7), alejados del círculo terreno de Jesús, y testigos después del Resucitado, desmiente la tesis de la continuidad meramente intrahistórica, postulando a la vez la discontinuidad pascual como efecto de un acontecimiento imprevisto sorprendente.

Su investigación desemboca en el último capítulo, el más importante, con una reflexión sistemática basada en los temas principales de la obra. En primer lugar, un apunte teológico-fundamental acerca de Dios, puesto que la cuestión de la resurrección se emparenta con una cierta teodicea, al postular la acción de Dios como fundamento primigenio de la realidad (p. 137s.). En segundo lugar, una revisión cristológica-antropológica del significado de “resurrección”, saliendo de la equivocidad que lo equipara a “revivificación” de un cadáver, para afirmar contrariamente que la corporalidad de la resurrección, antes que material, es personal, como cabalmente significa en san Pablo al hablar del cuerpo “pneumático” de los resucitados (1Cor 15,44). Y, tercero, una conclusión vital y pastoral, puesto que el cristianismo, por ser una “religión de la resurrección”, es también una “religión del ‘levántate’”, de la resurrección ahora, de la comunión presente con Cristo y del compromiso con la justicia (p. 175s.).

El autor consigue su propósito inicial de claridad pedagógica para explicar su postura y dialogar con la actual investigación. Se trata de una buena síntesis que destaca por su coherencia interna, dominio de todos los aspectos meditados y estímulo a la reflexión sobre la temática. El apunte más crítico a la obra vendría quizás de las exigencias que se derivan de su opción por superar el equívoco de la resurrección de Jesús como revivificación o resucitación de cadáveres, a través del modelo de “inmortalidad donada” (p. 151), que deja abiertos interrogantes acerca del carácter corporal de la resurrección de Jesús. Si bien es cierto que la corporeidad no es solo la materia —como bien demuestra el autor—, tampoco la resurrección se reduce a una exclusiva pervivencia del alma. De lo contrario, sería difícil comprender cómo es “recogida, conservada, consumada” por Dios (p. 159) la intersubjetividad humana en el estado glorioso del cuerpo, si este ya no es mediación eficaz para los demás. Por ello, si no se quiere ceder a un nuevo dualismo, la argumentación antropológica de la obra, dependiente de la distinción en alemán entre cuerpo material (*Körper*) y personal (*Leib*), debe situarse en el plano

fenomenológico de la percepción humana sin supuestos saltos hacia presupuestos trascendentales, que impliquen separar el sujeto interior humano (*noumeno*) de su propia expresión corpórea (*fenómeno*). Además, el hecho de que la investigación histórica (J. Becker) libere la necesidad de la función de los relatos sobre la tumba vacía de las exigencias de una supuesta mentalidad antropológica judía, que no alcanzaría a creer en la resurrección con la evidencia a la vez del cadáver, no se concluye necesariamente de ello la hipótesis de que permaneciera el cadáver en la tumba de Jesús, sino precisamente, al contrario, la intencionalidad de los evangelistas en afirmar que estuviera vacío, como hecho verídico que apoya el carácter corporal de la resurrección. Por último, tampoco se debería privilegiar tanto las fórmulas confesionales unimembres, puesto que ellas no son las únicas que emplea el Nuevo Testamento para confesar la resurrección de Cristo, sino que su evolución a otras polimembres (“resucitó” y, sobre todo, “se apareció”, 1Cor 15,3-6) favorecen la implicación del Hijo en la acción en la resurrección, impidiendo resolver todo el asunto en una acción exclusiva y monárquica del Padre.

Pedro Luis Vives Pérez
Instituto Teológico “Cor Christi” (Alicante)

Uriarte, Juan María. *Sexo y género a debate*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2023, 175 pp. ISBN: 978-84-271-4886-4.

Cuando comenzaba a leer (casi a devorar) este necesario libro aconteció la noticia del fallecimiento de su autor. Desde su jubilación, el obispo Juan María Uriarte había escrito la mayoría de sus libros, siempre pegados a la actualidad social, cultural y eclesial. Este lo es también, y de qué manera. Terminando este comentario a su obra he podido leer la declaración *Dignitas Infinita*, del Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2024), que, por mucho que hayan insistido algunos comentaristas, no versa solamente sobre la ideología de género. Ambas cosas, la muerte de Uriarte y la ponderación de su persona y su obra, y la publicación de la declaración citada tenían vocación de influir en mi última relectura del texto, pero la claridad y la pertinencia del mismo le han hecho brillar por sí solo. Y sin embargo, vuelve a dejar claras dos características que siempre han acompañado al autor: la pertinencia de sus reflexiones acerca de temas actuales y configuradores de la realidad social y cultural cotidianas, y la elegancia, delicadeza y honestidad intelectual con la que se aborda un tema difícil por complejo, excesivamente ideologizado por unos y otros ('radioactivo' dice él) y donde es necesario aclarar los términos antes de proceder a una interpretación razonada y emitir un juicio de valor personal que pueda ser compartido y enriquezca el debate.

No dejan de sorprender dos afirmaciones literales -rotundas, pero que parecen pronunciarse con la voz suave de quien asume no ser poseedor de la verdad sobre un delicado y complicado asunto, pero sí lo es de su libertad para analizarlo- que aparecen en las primeras y casi últimas páginas del texto y que indican su intención, que a todas luces cumple: "Con el propósito de dialogar quisiera elaborar un texto que no presuponga la fe que profeso" (p. 15) parece comenzar, para concluir diciendo, en referencia a posturas del Magisterio que considera mejorables: "Mi comunión neta y firme con la Iglesia me motiva a formularlas respetuosamente y a someterlas a su consideración con espíritu libre y fiel al mismo tiempo" (p. 145). Quien espere un texto de parte (de unos u otros en un debate polemizado que parece alimentarse a sí mismo sin demasiada carga de argumentos) se llevará una gran desilusión; también quien espere las medias tintas de una cómoda postura que busca en el justo medio no posicionarse. Acertará quien venga buscando un poco de orden descriptivo -desde lo nominal hasta la presentación de posturas y su racional justificación-, una posible explicación de cómo se ha llegado hasta aquí y una personal puesta en valor de lo aprovechable, lo desechable y de lo que exige más reflexión; acertará quien busque en el texto una aproximación ordenada

y clara de la realidad, una coherente y acrítica exposición de motivos de los principales protagonistas, una perspectiva compartida desde su pertenencia creyente y una personal valoración justificada y abierta a un debate con el autor, que desgraciadamente ya no podrá ser. Es la tarea que nos deja, tan necesaria con su propio libro.

Esta es la metodología que pretende en su exposición y que orienta toda la obra: el clásico ver, juzgar y actuar (y que nos recuerda a veces el modo de redactar de algunas cartas episcopales de las que el propio autor ha sido también protagonista), que con diferentes formulaciones responde a la misma función, se traduce en las cuatro partes claramente diferenciadas en contenido y modo de contarlas, precedidas por una introducción aclaratoria que insiste en que se tratará acerca del sexo y el género exclusivamente, aunque será imposible no tener en cuenta las derivaciones hacia otros temas (homosexualidad, pareja y matrimonio,...), distintos pero afectados por este debate intelectual y práctico. En estas primeras páginas de *Introducción* parece como si Uriarte dejara por escrito el guión de su propia y personal necesidad: ante un tema aparentemente aclarado hace décadas se ha abierto un debate tan apasionado y tan lleno de argumentos que derivan en conclusiones tan opuestas, es preciso aclarar de qué estamos hablando (y de qué no), qué posturas existen y cual es su origen y su argumento, cómo ordenarlo todo ello de forma didáctica, qué peso de valor científico tiene cada propuesta, cómo casarlo con una interpretación creyente con vocación de diálogo cívico sobre el asunto y qué propuestas operativas se pueden sugerir “desde el respeto de opciones diferentes” (p. 154) y con “libertad y franqueza desde nuestra propia visión” (p. 155) para la construcción de una sociedad abierta, democrática, cambiante y comprometida.

La *parte descriptiva*, que recoge los dos primeros capítulos, se centra en la gestación y transformación histórica del concepto de género, y resume en ella las principales aportaciones desde la primera y segunda fase del feminismo (sufragismo, Simone de Beauvoir, John Money,...) hasta la propuesta del movimiento *queer* (Butler, Haraway) y su progresiva radicalización al mantener no sólo la construcción cultural -con clara desigualdad hacia la mujer- del género sino incluso del sexo biológico.

Al final, la propuesta más arriesgada inclina hacia una primacía de la consciencia individual, de la propia autodefinición sin necesidad de argumento, del sentimiento de ser hombre o mujer o incluso algo distinto de las dos cosas, porque el cuerpo es un simple soporte performado. Desde mi punto de vista, esta

afirmación supone un radical ‘espiritismo’, una negación de hecho de la naturaleza humana como resultado de un proceso filogenético, más próximo al creacionismo (o al delirio incluso) que a la base misma de toda la biología científica. Con palabras más ponderadas se posiciona nuestro autor basándose en los argumentos de Connell (2009), Roudinesco (2021) y la española Confluencia Movimiento Feminista, que no puede entender que la defensa de la mujer nos haya traído hasta aquí, a un feminismo sin mujeres.

En este apartado (y en todo el texto, aunque se intuye y da por supuesta) se echa en falta una clara definición de ‘sexo’ como resultado de un proceso de sexuación de naturaleza estrictamente biológica que trae como resultado dos formas, masculina y femenina, con tantas posibilidades de estructuración como personas de un sexo y otro hay, y ‘género’ como la expresión cultural -social, cambiante, aprendida,...- vinculada al rol de conducta que suele asociarse en un momento determinado y en una sociedad concreta a las personas de uno u otro sexo. De estos dos conceptos, relacionados pero indudablemente diferentes, derivan otros como ‘sexualidad’, que es el modo que cada persona tiene de vivir el hecho de ser sexuado, perteneciente a uno de los dos sexos. Por tanto, una cosa es la ‘identidad sexual’, es decir, el sentimiento de pertenencia a uno u otro sexo, que irá desde la aceptación natural e indiscutida del propio cuerpo sexuado hasta la disforia clínicamente significativa, y otra cosa diferente es la ‘identidad de género’, que refiere el grado de adecuación mayor o menor con las formas de comportamiento asignadas como promedio a varones y mujeres. Aquí es donde parece surgir el debate, y lo hace por la falta de claridad en separar los dos conceptos y, sobre todo, por no ser capaces de definir operativamente qué llamamos género masculino y femenino, es decir, qué atributos le son propios a cada uno. ¿Vestir falda o lucir corbata, maquillarse los ojos o llevar el pelo rapado son indicaciones de género? ¿Lo son la sensibilidad, la ternura, la agresividad verbal, la vehemencia o la disposición de cuidados? ¿Un varón deja de serlo si opta por el trabajo no remunerado en el hogar, se ve cuidando de sus mayores, adorna con interés un jarrón con flores y prefiere las comedias románticas al fútbol? ¿Y la mujer lo es menos por ser amante de los partidos de rugby, odiar maquillarse, depilarse y vestir con faldas, no gustarle los niños y trabajar como mecánica de camiones? Si ridículas parecen las preguntas, quizás lo sean por la falta de definición, que queda en nada cuando se intenta concretar en algo que sea más que el propio discurso.

Esta aclaración, muy pertinente en cualquier espacio para este debate aunque se nos antoja muy cansina por evidente, ayudaría mucho, cuanto menos a saber

de qué estamos hablando cuando nos referimos a unos y otros conceptos. Sin duda, Uriarte lo sabe y escribe desde ahí, quizás desde la creencia (no sé si acertada) de que todos también lo sabemos.

Los siguientes tres capítulos conforman la *parte explicativa* y presenta magistralmente, con conocimiento, referencias bibliográficas, respeto e interés, los distintos actores sociales (con especial interés en el movimiento LGTB), avances científicos (biología, psicología), postulados filosóficos, de sentido y trasfondo vital (construccionismo, Foucault, Sartre, antropología cultural, individualismo, posmodernidad) que han determinado la trayectoria de los conceptos de sexo y género y promovido el debate. Detalla para terminar la posición más reciente del magisterio de la Iglesia católica expuesto en sus intervenciones diplomáticas, los pronunciamientos de diferentes organismos de la curia romana, las intervenciones papales recientes, los pronunciamientos episcopales y algunas reflexiones teológicas. Este capítulo quinto le servirá de argumento para presentar más adelante su valoración personal acerca de estas posturas eclesiales desde una lectura ampliada del problema a la luz no sólo del magisterio sino de otras aproximaciones que deben ponerse sobre la mesa cuando están cargadas de razón y ciencia y parecen perseguir la misma pasión por la verdad.

Presentado el problema, conocidas las posturas, descritos argumentos e historia, Uriarte se coloca ante la pregunta por la naturaleza del debate sexo/género y las implicaciones prácticas en que puede desembocar (tratamiento de la transexualidad, reciente ley *trans* española, orientaciones educativas y familiares,...) con intención de presentar y justificar su personal punto de vista. Es la *parte valorativa*, con la que emplea el mismo rigor y la misma contención que hasta ahora: qué se puede dar por irrefutable, qué nos obliga a discernir, desde qué visión de la persona acometer el juicio crítico y qué poder decir con fidelidad creativa y libertad responsable de la posición de la Iglesia. Sin duda, una concepción exclusivamente biológica y de superioridad del varón sobre la mujer es inaceptable, por absurda, del mismo modo que lo es una posición *queer*, que es la forma moderna de llamar al emotivismo desenfrenado y al individualismo libertario (por no adornarle con los emolumentos que acompañan a una postura *trans* que genera pingües y sostenidos beneficios económicos a la industria farmacológica y sanitaria y que no es un protagonista secundario de la reciente historia).

Me detengo críticamente sobre tres aspectos de esta valoración personal que hace el autor, reconociendo mi acuerdo casi total con su interpretación: (1) la reflexión -necesaria sin duda, pero que quizás contribuya a producir el ruido de

ambiente que se proponía evitar- sobre la homosexualidad y las parejas de hecho están fuera del debate principal del libro (un varón o mujer homosexual es tan varón o tan mujer -en sexo y género- como una persona heterosexual, y la opción de un matrimonio público o por una unión de hecho privada apenas tiene que ver con lo que nos ocupa); (2) a las cuatro dimensiones antropológicas de la identidad humana que propone (cuerpo, cultura, sentimiento y libertad) y que bellamente desarrolla debería unirse la de relación (con otros, con las cosas, con el contexto...); y (3) es preciso abogar en definitiva por la identidad personal para evitar cosificar la identidad de género, que es difícilmente sostenible porque las diferencias individuales superan a la igualdad del promedio. Fuera de estos matices, la postura del autor es perfectamente defendible por quienes compartimos una visión creyente y por quienes se mueven desde otras concepciones, y que se manifiesta, por ejemplo, en el consenso de diferentes investigadores y profesionales sanitarios respecto a las reticencias sobre la ley *trans*, que acertadamente se resume en las páginas 125 a 131.

Termina el libro con unas propuestas operativas, que apuntan con verdad al carácter práctico del debate, y que darán lugar, seguro, a nuevos espacios orales o escritos, de diálogo, debate y profundización. Gracias, Juan María Uriarte, por sugerirlos para que continuemos el trabajo que con tremendo acierto has llevado a cabo en este necesario libro.

Alfonso Salgado Ruiz
Universidad Pontificia de Salamanca

Estévez López, Elisa (ed.). *Vulnerabilidad. Miradas desde la teología, la espiritualidad y la educación*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2023, 167 pp. ISBN: 978-84-17601-65-2.

Esta “palabra compartida” aborda el tema de la “vulnerabilidad”. Esta es definida como la posibilidad que alguien tiene de ser herido o recibir lesión. Este aserto, compartido por los autores, es abordado desde las perspectivas: antropológica, teológica, bíblica y espiritual, junto a una visión de la educación en diálogo con la misma vulnerabilidad. En este sentido, el libro está dividido en cuatro capítulos que desarrollan el tema y un quinto que aporta un testimonio personal.

En el primero de los capítulos, a cargo de Emilio J. Justo Domínguez, se comienza tratando el siempre perenne, pero inasequible, tema de la inmortalidad, como superación de la vulnerabilidad que buscan los transhumanistas por medio del poder tecnológico; según ellos es una cuestión de tiempo eliminar esa “fuente de sufrimiento”. Pero la vulnerabilidad, señala el autor –apoyado en otros pensadores–, pertenece a la condición humana y nos define como tales y al extirparla, ¿nos mantendríamos siendo humanos? Esa es la pregunta antropológica que se plantea el Prof. Justo Domínguez; pues esta pérdida de la vulnerabilidad significa la anulación de la dimensión relacional del ser humano, ya que la condición comunitaria de las personas y su capacidad de amar –y de ser amado– pasa por la vulnerabilidad. Finalmente, en un tercer apartado enfocado desde la dimensión teológica, se analiza esa relación del ser humano con Dios, desde la finitud de la creación, en la cual se manifiesta la vulnerabilidad de Dios al dejarse afectar por la libertad del ser humano. Esta vulnerabilidad divina se hace más patente en la encarnación, crucifixión y resurrección del Hijo. En la encarnación Jesús asume la humanidad posibilitando la máxima relación de Dios con las personas. La cruz –vulnerabilidad divina de Jesús– se constituye como el rechazo, por parte de los seres humanos, a la relación amorosa propuesta por Dios hacia estos. Pero en la resurrección, la vulnerabilidad es transfigurada manifestándose como plenitud de la vida de Dios y relación universal con la humanidad.

En una aportación breve, el profesor Francisco García Martínez nos sitúa en el segundo capítulo de esta breve obra ante la pobreza existencial constitutiva del ser humano, la cual se encuentra en tensión entre el ocultamiento y la toma de conciencia de dicha situación. Ante esta realidad, el Prof. García Martínez ve cómo la Iglesia, “experta en humanidad”, y el creyente en particular, debe afanarse en el cuidado del mundo desde una doble vocación: por una parte, en la

construcción de un orden protector de la vida; por otra, y más importante, en el cuidado de aquellos cuya vida está afectada por el sufrimiento que el orden humano provoca y no es capaz de eliminar. Pues se entiende que “las heridas pueden transformarse en fuente de humanización cuando son aceptadas e integradas como parte de la vida” (p. 46). En este sentido, el autor nos propone, en un tercer apartado, las experiencias de creyentes donde el sufrimiento paradójicamente se convierte “en lugar de iluminación y solidaridad” (p. 42), quedando así redimido. A continuación, se nos presenta a Cristo como acontecimiento salvífico y redentor de esa pobreza existencial. Son las heridas de Jesús, habitadas por Dios, las que le harán conocedor, intercesor y salvador de sus hermanos, sin humillar su humanidad con un paternalismo, a la vez que los inserta en la vida del Padre. De esta manera, la pobreza de Cristo marca el camino de la acción eclesial y las consecuencias para la vida cristiana, pues el cristiano está llamado a ser “luz del mundo”.

El tercer capítulo, en palabras de la autora, la profesora Elisa Estévez López, “ofrece una reflexión bíblico-espiritual sobre cómo ser plenamente humanos acogiendo la propia condición vulnerable y eligiendo el amparo, la bondad, el cuidado y la generosidad como modo de relacionarnos con uno mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios” (p. 14). La Prof.^a Estévez López prosigue afirmando que en el contexto bíblico se muestra el rostro de un Dios sensible y conmovido por la humanidad herida. Y ese amor de Dios a la humanidad, nos dice, se muestra imprudente, pues desciende y habita entre nosotros en la encarnación, donde Dios en Jesús se hace vulnerable por amor, y con ello se hace camino, verdad y vida para quienes reconocen la vulnerabilidad como constitutiva de su condición. La autora se pregunta por las claves de una espiritualidad de la vulnerabilidad que pueden llevar a sociedades nuevas y a formas diferentes de relacionarnos, incluso también con la naturaleza de la que formamos parte. Las claves propuestas son: ser criaturas religadas, interdependientes y ecodependientes, capaces de cuidar. La espiritualidad interdependiente se entreteje con el reconocimiento del otro, con la convicción de que nos necesitamos unos a otros, con la responsabilidad por los demás y por la naturaleza y, por último, con la justicia. Citando al papa Francisco, nos recuerda que la vulnerabilidad lleva a recuperar el sentido de fraternidad universal, la solidaridad con todos y especialmente con los más golpeados, y a vivir la conversión ecológica. Elisa Estévez finaliza su aportación con la parábola del buen samaritano, en la cual se ofrecen los elementos para ir tejiendo cómo ser personas y sociedades que cuidan sin descuidar ni descuidarse.

El cuarto capítulo, a cargo de M^a Dolores Valencia García, enfocado al diálogo entre la vulnerabilidad y la educación, comienza situando al lector ante el concepto de vulnerabilidad y las diferentes visiones desde las cuales puede entenderse: la antropológica, la ontológica, la sociológica, la bioética, la teológica y la educativa, por lo que se puede concluir que la vulnerabilidad es un concepto poliédrico, complejo e interdisciplinar. A continuación, la Prof.^a Valencia García, establece las relaciones existentes entre educación y vulnerabilidad; y cómo esta relación puede ayudar a repensar los nuevos paradigmas pedagógicos como vehículos para una “formación integral” que responda a los valores educativos del “bien común”. También esta relación de educación y vulnerabilidad puede contribuir de manera significativa a un fortalecimiento de la realidad existencial y a un compromiso cívico por transfigurar la actual sociedad en una sociedad justa, solidaria, tolerante, pacífica, sostenible, etc. Finalmente, concluye con una reflexión sobre una vulnerabilidad emergente relacionada con las redes sociales, y todas las posibilidades que ofrece internet en el uso y abuso por parte de los niños, adolescentes y jóvenes, y sobre cómo este posible mal uso influye en la configuración de su subjetividad, intersubjetividad, en definitiva, de su identidad personal y formas de socializar.

El colofón a esta publicación lo pone el testimonio del teólogo Joseph Caillot, del Instituto de Católico de París, en su Lección de Despedida, el cual falleció a causa de una esclerosis lateral amiotrófica (ELA). Esta lección: *El coraje del abandono* es el compendio hecho carne de la visión antropológica, bíblica, teológica y espiritual que los profesores Justo Domínguez, García Martínez y Estévez López ofrecieron en sus correspondientes escritos, remarcando la tensión entre el amor y la muerte. Concluye que el amor divino es más fuerte que la muerte, por lo que este se constituye en única vía cuando todo está perdido.

Finalmente, se podría terminar diciendo que la vulnerabilidad como categoría antropológica y teológica puede constituirse en una clave de interpretación del ser humano y elemento transformador de las sociedades actuales, comenzando por la nuestra.

Diego López-Luján
Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (Santo Domingo)

Lluch Frechina, Enrique. *El espíritu del economicismo*. Madrid: PPC, 2023, 296 pp. ISBN: 978-84-288-4086-6.

Cuando ponemos en nuestras manos el último libro del economista Enrique Lluch Frechina (Universidad CEU Cardenal Herrera Oria de Valencia), puede sorprendernos su título, un título que coloca juntas dos palabras aparentemente contrapuestas: espíritu (que tiene que ver con lo intangible) y economía (algo, aparentemente, racional que tiene resultados concretos y, entrecomillemos, “incuestionables”).

Si en este momento quien esté leyendo la presente resención no se ha percatado (o apenas le ha dado importancia) al cambio que acabo de efectuar entre “economía” y “economicismo” es una pequeña muestra de que el autor del libro tiene razón en una de sus tesis principales: la identificación que se da en la actualidad entre economía (como, según la RAE que el propio autor cita, “ciencia que estudia los métodos más eficaces para satisfacer las necesidades humanas materiales, mediante el empleo de bienes escasos”) y economicismo (que es una manera concreta de entender y practicar la economía, pero atribuyéndose a sí mismo la “patente de corso” en el mar de la misma), convirtiéndose así en uno de los que, según Enrique Lluch, son los dogmas actuales de nuestra sociedad, dogma que vendría a decir que “extra economicismo (capitalismo) nulla salus” (debo aclarar que esta expresión, inspirada irónicamente en el dogma católico, es de cosecha propia, no del autor del libro, aunque considero que define muy bien lo que dicho autor nos pretende transmitir). Este dogma de la actualidad está tan asumido que acaba siendo defendido por posturas ideológicas en apariencia irreconciliables y por ello el autor, con una buena dosis de lucidez, desenmascara cómo opciones de derecha (que defienden que el “mercado” debe ser quien guíe nuestras vidas) hasta opciones de izquierda (que creen que tiene que ser el Estado, el partido o el líder quien cumpla esta función) acaban confluyendo en una obsesión: mejorar el PIB (Producto Interior Bruto). Verdad incuestionable que también aparece asumida por algunos tipos de economía que se presentan como alternativas sin serlo, es el caso de la economía circular, que el autor critica como insuficiente y basada en el mismo concepto: continuar con nuestro nivel de consumo.

Como bien apunta el profesor Lluch, todo esto implica un doble trasfondo. Por una parte, pensar que el desarrollo de un país y, por tanto, el bienestar, se reduce a un simple crecimiento económico. Aunque haya otras cuestiones que se ningunean (o, directamente, se ignoran) como pueda ser el desarrollo personal y social

o las cuestiones medioambientales y es que “para el economicismo, lo medioambiental y lo social son cuestiones secundarias” (p. 30). Y, por otra parte, colocar como índice de medida lo que tenemos entre todos. Lo cual no significa que todos tengamos lo suficiente para vivir una vida digna (decir que entre todos tenemos una cantidad de dinero no significa que ese dinero esté repartido equitativamente).

Probablemente todos seamos conscientes de esta doble realidad que nos apunta el autor en su libro y sepamos que ello nos está llevando a un colapso medioambiental y a un drama social en el que gran cantidad de personas no tienen lo suficiente como para vivir una vida digna, a la vez que aumenta la riqueza de los más ricos. Aquí aparece la gran pregunta a la que, de alguna manera, intenta responder el presente libro: si todos somos conocedores de esta realidad, ¿por qué “triunfa” el economicismo?

Ante este interrogante ya estamos en posición de dar respuesta al porqué de la unión de estas dos palabras: espíritu y economicismo. Y es que se nos plantea la idea de que el verdadero triunfo de este paradigma cultural no estriba en las razones que aporta para convencer, sino en las emociones: el economicismo no tiene un sustento racional, sino emocional, construyéndose a sí mismo como una doctrina con (casi) todos los elementos de una religión: su promesa de salvación, sus lugares de culto, sus teólogos (economistas) y sus sacerdotes, que serían esas personas que se alzan como referentes por sus éxitos económicos y que, además, nos muestran cómo conseguir dicho éxito y, de esta forma, nos encontramos que “las librerías están llenas de libros que nos ayudan a triunfar” (p. 109). Incluso toman de las religiones lo que podríamos llamar “estrategias” de una supuesta espiritualidad y el autor nos hace un elenco de las técnicas y los ropajes que toman de las espiritualidades, a veces “contaminando” a las propias religiones (como el “movimiento neopentecostal y su teología de la prosperidad” y algunos movimientos del propio catolicismo), otras veces separándose de ellas, aunque “robándoles” estrategias, como puede ser el “materialismo espiritual” más relacionado con las religiones orientales y especialmente con el budismo que utiliza esta corriente espiritual, pero que la desgaja de su verdadero contenido (que es despojarse del yo) utilizándolo justo para lo contrario (fortalecer el ego). Completa el autor el elenco con otras corrientes muy en boga actualmente como el *mindfulness* y el pensamiento positivo.

Toda esta tendencia hace que nuestra sociedad se haya convertido en una sociedad atravesada por una “cultura terapéutica”. Evidentemente, el profesor

Frechina no está en contra de la terapia, la crítica (a mi parecer profética) que hace es al hecho de que se esté considerando “que la terapia no es algo circunstancial y necesario en algún momento particular de la existencia, sino que se considera esta como parte imprescindible y fundamental de la vida. La cultura terapéutica considera que todos tenemos dificultades en nuestra salud mental y que es muy complicado alcanzar un equilibrio adecuado” (pp. 156s).

Como podemos ya intuir existe una gran diferencia con las religiones tradicionales (sea el cristianismo o el budismo): el economicismo no nos conecta con la transcendencia (o con el “cosmos”) sino que nos encierra en nuestro propio yo convirtiéndose en “ego” porque “el economicismo me pone a mí y a los míos en el centro de la existencia” (p. 70). De esta forma Enrique Lluch es contundente al afirmar que “el economicismo es un mapa de sentido ateo, una creencia sin Dios” (p. 51).

Es significativo cómo este tipo de “terapias” se llevan incluso a los empleados de empresas con el objetivo no de que sean más felices (que tengan una vida plena) sino más productivos (la felicidad no como fin, sino como medio para obtener rentabilidad crematística) y aquí nos encontramos con otra de las grandes perversiones del economicismo: contemplar el trabajo no como medio de realización personal que, evidentemente, nos aporta unos necesarios ingresos (el autor nunca desprecia la importancia del dinero, pero situándolo en su lugar) sino como simple medio que nos reporta unas ganancias que nos conducen a poder consumir “bienes, servicios y experiencias” (y esta es la triada objeto de consumo al que Enrique Lluch hace una continua referencia). Considerar de esta forma el trabajo hace que se den dos extremos: desde las personas que lo sacrifican todo (salud, relaciones, etc.) por el trabajo hasta personas que buscan cualquier alternativa para conseguir los ingresos sin depender del trabajo (“tanto la exaltación exagerada del trabajo como su desprecio son expresiones extremas de ese culto al tener más”, p. 39).

Yo diría que el autor de este libro nos va desentrañando cómo cosas tan importantes para la vida humana como son el trabajo, el ocio, y la espiritualidad se acaban pervirtiendo cuando se pasan por el tamiz del economicismo que, además de considerar la riqueza como único referente encierra a la persona en la autorreferencia; y es que “el verdadero espíritu del economicismo, [es] el espíritu autorreferente, la mirada constante hacia uno mismo, hacia la mejora de la propia vida” (p. 120). Quedémonos con este término: autorreferencia porque es un concepto clave en el libro.

Otro punto fuerte en el presente ensayo es el elenco detallado que el autor nos hace de todas las características de la sociedad economicista: el cortoplacismo, la idea de que el éxito/fracaso es algo que depende exclusivamente de uno mismo (ignorando todas las circunstancias personales, sociales, históricas, etc, que nos rodean), la competición como forma de relacionarnos que hace que lo válido para determinadas circunstancias (como es el contrato) se convierta en algo corriente en nuestras relaciones humanas, el “deseo mimético”,... Pero lo más interesante es la conclusión a la que llega y es que esta sociedad, en el fondo, provoca infelicidad ya que “la promesa de mayor satisfacción nos acaba llevando a una insatisfacción vital y social permanente” (p. 84) y esta es una de las múltiples paradojas (o “debes”) que el autor del libro destapa del economicismo. Sin embargo, a pesar de su evidencia parece ser ignorada a la hora de desarrollar nuestra vida.

Pero ¿cuál es la fuente de esta insatisfacción? Una muy concreta como es el círculo vicioso en el que se nos introduce al confundir los deseos con las necesidades. Los deseos son ilimitados, las necesidades (sean básicas o de condición) son muy concretas y fáciles de satisfacer:

Se trata de un proceso de conversión de deseo a necesidad y de inmediata creación de un nuevo deseo que más pronto o más tarde se convierte en otra necesidad, que parece no tener fin... lo importante ya no es cubrir unas necesidades limitadas sino alcanzar el mayor número de deseos posible (p. 73).

Lógicamente Enrique Lluch nos hace algunas propuestas para poder superar este espíritu economicista. Propuestas que, aunque aparezcan en el capítulo final (“el espíritu necesario para superar el economicismo”, pp. 209ss), van siendo salpicadas a lo largo de todo el libro. Indudablemente la propuesta fundamental es pasar de esta cultura centrada en el tener más entre todos a la cultura de que todos tengamos lo suficiente para vivir una vida plena (que es algo mucho más profundo que la simple obsesión por consumir bienes, servicios y experiencias) y para ello se requiere convertir las necesidades en deseos, pasar de la cultura del contrato (competición) a la cultura de la cooperación, superar la idea de que el esfuerzo es lo único que importa (sin despreciar, por supuesto, la necesidad de esforzarnos) y, por supuesto, “descentrarnos”, no como forma de locura sino como “camino de liberación” (p. 225), lo cual implica -entre otras cosas- superar el ego y reconocer que no todo depende de nosotros.

Esto supone un profundo cambio personal y social (cambios que han de darse en paralelo) y es que “necesitamos [...] modificar los mapas de sentido de las

personas. Necesitamos cambiar la manera de entender nuestra existencia” (p. 265), lo cual requiere un trabajo conjunto de múltiples colaboradores (el mundo educativo, los partidos políticos, las empresas, los medios de comunicación), sin olvidar que también “sería interesante una alianza con las distintas corrientes religiosas” (p. 278) porque, según Enrique Lluch, “las religiones tradicionales y su espiritualidad son pues un apoyo pleno y coherente para construir esa espiritualidad que nos permitirá alejarnos como sociedad del economicismo reinante” (p. 265).

En definitiva, un libro que además de abrirnos la mirada estimulándonos el pensamiento, tiene unas altas dosis de análisis psicológico desde un profundo conocimiento de la interioridad humana y de las entrañas de nuestra sociedad. Libro bien estructurado en sus capítulos (aunque, y a mi parecer con buen criterio pedagógico, las ideas básicas se repiten en todos ellos) y escrito en un estilo fácil de comprender y agradable de leer.

Teófilo Nieto Vicente
Universidad Pontificia de Salamanca

Ávila Blanco, Antonio. *El cansancio del clero. Un reto para hoy y para el futuro*. Madrid: PPC, 2023, 158 pp. ISBN: 978-84-288-4033-0.

Este libro recoge la investigación que el autor ha realizado sobre un aspecto importante en la vida del sacerdote: el cansancio. Es un tema que no se trata durante la formación teológica y que se discute pocas veces en los encuentros sacerdotales. Sin embargo, no reflexionar en profundidad sobre el desgaste que supone el ejercicio diario del ministerio —y no tomar medidas al respecto—, puede acarrear problemas que van desde el cansancio mental y físico a la frustración por el servicio no bien realizado. Incluso pueden producirse situaciones de aislamiento de la comunidad presbiteral.

El autor es licenciado en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en Teología Catequética por la Universidad Pontificia de Salamanca y profesor emérito del Instituto Superior de Pastoral. Además, pertenece al presbiterio de la archidiócesis de Madrid y lleva más de cuarenta años ejerciendo el ministerio. Asimismo, como explica en la introducción del libro, su investigación nació y creció en el marco del plan de formación permanente destinado a los sacerdotes de la Vicaría VIII de Madrid. Por tanto, es una voz cualificada para evaluar un asunto tan complejo y poliédrico como este.

La obra se compone de tres partes: *Ver*, *Juzgar* y *Actuar*. La primera parte, *Ver*, compuesta por dos capítulos, describe la situación actual del clero a partir de un pormenorizado examen de información oficial disponible que abarca el periodo 1971-2020. Entre las fuentes de información consultadas, destacan los datos procedentes de la Asamblea Conjunta de Obispos-Sacerdotes de la CEE y varias reseñas publicadas en la revista *R21*.

En el primer capítulo de *Ver*, Ávila se muestra rotundo en su diagnóstico: el cansancio es una característica de la situación actual del clero español. De acuerdo con las memorias de actividades consultadas entre 2010 y 2020, se ha producido “una pérdida de 3.304 sacerdotes, más de 300 por año” (p. 18). Y lo peor de todo, subraya el autor, esa cantidad tiende a aumentar. De ahí que el envejecimiento y las pocas posibilidades de relevo generacional supongan para el clero actual una sobrecarga que puede llegar a ser insoportable.

Ante estas circunstancias adversas, Ávila plantea hacia dónde va la Iglesia y qué respuesta pastoral tiene para el mundo de hoy. Estos interrogantes invitan a considerar el cansancio como un problema antropológico dentro de la Iglesia,

puesto que el clero desempeña un papel crucial en la transmisión de la fe, los valores y las prácticas culturales. Por tanto, el agotamiento del clero puede afectar seriamente al bienestar de la comunidad.

En el segundo capítulo de *Ver*, Ávila profundiza en el llamado “síndrome del desgaste profesional” (p. 31), tan común hoy entre los profesionales de todos los ámbitos laborales. A partir de las investigaciones del psicólogo Herbert J. Freudenberger —uno de los descubridores de este síndrome— y de las psicólogas Christina Maslach y Susan Jackson —especialistas en la despersonalización y la falta de realización personal—, Ávila plantea que, como en cualquier otro sector laboral, en el sacerdotal también pueden darse casos de desgaste o agotamiento.

Los cuatro apartados de este segundo capítulo llevan títulos muy significativos. El primero, “El *burnout*, un constructo multidimensional”, aclara qué factores contribuyen a la aparición y el desarrollo de dicho síndrome. Por su parte, el segundo, “Evolución del síndrome de *burnout*”, ahonda en la idea de que no surge de la noche a la mañana; al contrario, como concluyeron los investigadores J. Edelwick y A. Brodsky, su desarrollo se manifiesta en cuatro fases: “Entusiasmo idealista, estancamiento, frustración y apatía”. El tercer apartado, “Consecuencias del *burnout*”, pone el acento en que el agotamiento profesional, además del plano físico o psicológico, puede abarcar otros aspectos de la vida personal, como la desmotivación o el modo de relacionarse con los demás. Por último, el cuarto aborda las investigaciones sobre el *burnout* en el clero. Al respecto, Ávila aclara que el cansancio, lejos de ser un pecado, en muchos casos, es un honor, pues distingue a los presbíteros que se toman en serio su ministerio; eso sí, si ese desgaste no se revierte a tiempo y se convierte en agotamiento puede tener consecuencias perjudiciales para el sacerdote.

La segunda parte, *Juzgar*, analiza de qué modo el clero va acumulando cansancio a lo largo de su vida y lo preocupante que resulta esta situación. De hecho, según el autor, el agotamiento que padecen actualmente los sacerdotes es un problema tan importante como la crisis de vocaciones. Este análisis lo despliega en dos capítulos.

En el primero, el autor muestra las diversas maneras en que se manifiesta esta falta de energía, las razones que la originan y los efectos secundarios que conlleva esta situación. Según Ávila, hay que buscar en el entorno la raíz última del agotamiento, dado que este se experimenta en contextos de índole ambiental, social y cultural. En particular, el autor explora la incidencia de lo personal, lo

interpersonal, lo organizativo y lo institucional en el cansancio. A la vista de esta multidimensionalidad, resulta un error reducir el estrés a mero cansancio físico; en general, el estrés está relacionado con alguna inquietud personal de carácter profundo.

En el segundo capítulo de *Juzgar*, Ávila propone una perspectiva evolutiva sobre la vocación y el ministerio, y proporciona elementos para llevar a cabo un discernimiento pastoral y antropológico. Aquí ahonda en el cansancio en los primeros años del ministerio y en la crisis de la mitad de la vida. Su visión favorable a formular planteamientos realistas e integradores aspira a ser un punto de referencia para las vocaciones más jóvenes.

La tercera parte, *Actuar*, aporta varias propuestas de acción. Ávila estructura esta última parte en tres capítulos, donde da algunas pautas para prevenir el agotamiento o para ayudar en caso de que aparezca. De ahí que los verbos *prevenir* y *afrontar* sean los protagonistas del primer capítulo, que propone fortalecer los recursos individuales de los sacerdotes y enseñarles a reconocer los límites como punto de partida para la recuperación integral de su ser.

El segundo capítulo subraya que el desgaste puede convertirse en una oportunidad de crecimiento y de aprendizaje permanente. Además, conviene recordar que ni las personas reaccionan de la misma manera ante el agotamiento, ni la vocación ministerial es una realidad consolidada e inmutable.

El tercer capítulo —el más largo de todos— sostiene que revisar la formación sacerdotal es absolutamente necesario. De hecho, el autor solicita estar alerta ante los cambios socio-rreligiosos y el proceso de secularización, los cuales están experimentando un crecimiento constante.

Con estos aportes, el autor manifiesta que la renovación institucional de la Iglesia implica no solo mejorar la eficacia de su servicio, sino también velar por el bienestar del clero. No se trata solo de analizar los hechos, ni mucho menos de lamentarse por las dificultades; se trata de reconocerlas y de afrontar el gran reto de imaginar y soñar ese futuro al que estamos llamados, con proyectos concretos, con objetivos institucionales claros y realistas, y con respuestas originales a los problemas de siempre. “Atrevámonos, pues, a imaginar ese futuro” (p. 126), invita Ávila.

Entre los cambios estructurales propuestos, el autor destaca especialmente la incorporación plena y real del laicado como parte activa de la Iglesia, con el

objetivo de crear y articular comunidades cristianas vivas que lleven a la práctica la propuesta del Evangelio sin caer en programas pastorales sobrecargados.

El libro concluye con un apéndice donde el autor presenta el “Inventario de Christina Maslach” (p. 137), una valiosa herramienta diseñada para evaluar el agotamiento y otros aspectos vinculados al entorno laboral. Puesto que están incluidas las respuestas al cuestionario, el lector puede autoevaluar su cansancio laboral.

En conjunto, esta obra resulta de grata lectura y expone un amplio contenido para evitar el desgaste personal. Aunque es un libro que va dirigido al clero, también proporciona valiosas orientaciones para los profesionales, los religiosos y los laicos que desempeñan su servicio en las comunidades. Además, el autor aborda el tema de una manera práctica, sin caer en la espiritualización, consciente de que lo fundamental es acortar distancias entre las idealizaciones y la realidad. En definitiva, una lectura muy recomendable en estos tiempos de tanta hiperactividad y estrés.

Jean Carlos Benítez Pérez
Instituto Superior de Pastoral (Madrid)

***Laudatio* del cardenal Seán Patrick
O'Malley con motivo de su investidura
como Doctor *Honoris Causa* por la
Universidad Pontificia de Salamanca
(19 de abril de 2024)**

MIGUEL ANXO PENA GONZÁLEZ, OFMCAP
Universidad Pontificia de Salamanca

Emmos. Sres. Cardenales,
Excmo. y Rvdm. Sr. Nuncio de Su Santidad en España
Excmos. y Rvdmos. Sres. Arzobispos y Obispos,
Excmo. y Rvdm. Sr. Gran Canciller de la Universidad Pontificia de Salamanca,
Excmo. y Magnífico Sr. Rector,
Hno. Ministro Provincial de los Capuchinos de España,
Excmos. y Magníficos Sres. Rectores,
Excelentísimas e Ilustrísimas Autoridades académicas, civiles y militares,
Sras. y Sres. claustrales,
Profesores y alumnos,
Miembros del Personal de administración y servicios,
Hermanos todos:

Vivimos en un mundo en el que no resulta habitual hablar bien de las personas y, precisamente, eso es lo que hemos venido a hacer hoy. Una *laudatio* o elogio siempre debe resultar fácil de hacer en la medida en que, por definición, se realiza en honor de quien reúne infinitamente más méritos que quien intenta su alabanza. Necesitamos recuperar arquetipos de hombres cuya nobleza de espíritu marquen la diferencia, que nos proyecten hacia una forma de vivir que sea hondamente humana, que sean reflejo de la excelencia y del rechazo de la mediocridad. Creo que esto confluye, de manera particular, en la persona del Emmo. Cardenal fray Seán Patrick O'Malley, OFMCap. En él se hacen vivas unas palabras que escuché hace ya muchos años: “el franciscano es, ante todo, caballero”. Pero la caballerosidad tampoco parece que esté de moda, aunque todos somos conscientes de que su presencia hace que las cosas resulten más fáciles y agradables. Esto es, justamente, lo que Cervantes ponía en boca de D. Quijote al afirmar: “que la cosa de que más necesidad tenía el mundo era de caballeros andantes”¹. Y lo hacía recurriendo a la ironía, como medio adecuado y oportuno para no caer en la vanidad o en la hipocresía.

Ante esta situación me embarga el afecto y admiración que profeso por él, también por compartir vocación y familia. Agradezco, por lo mismo, a la Universidad el honor que me ha otorgado, pues me corresponde la tarea de condensar, en pocas palabras, su excelencia doctrinal y pastoral, aquella que le hace merecedor de la más alta distinción académica.

1 Miguel de Cervantes, *Don Quijote*, parte I, VII, 2.

Cuando la Facultad de Teología elevó la propuesta del Doctorado a las autoridades académicas tenía presente que este no era solo un honor para el candidato, sino que lo era aún más para la propia Facultad que incorporaba —como miembro de su claustro— a una figura notable de la Iglesia que, además, se acercaba significativamente a la espiritualidad española del Renacimiento, y que lo hacía con un calor que solo pueden transmitir aquellas personas que viven desde la entrega y dedicación permanente.

1. SU FORMACIÓN HUMANÍSTICA

El cardenal O'Malley, nace en Lakewood (Ohio) en 1944. Junto con sus padres y hermanos pasa la infancia en Herman (Pennsylvania), un pueblo cercano a la ciudad de Butler. En las escuelas elementales de San Gabriel y del Sagrado Corazón, realiza sus primeros estudios. A los trece años ingresa en el *Seminario Menor de San Fidel de Sigmaringen*, que los Hermanos Menores Capuchinos, de la Provincia de Pennsylvania, tenían en la misma ciudad. Allí recibe una vasta formación humanística y espiritual, que será un sólido fundamento para toda su vida. Los estudios específicos los completará con la instrucción en las lenguas modernas (español, portugués, alemán e italiano), así como en las clásicas (latín, griego y hebreo). No faltará tampoco una formación amplia, adquiriendo nociones de declamación y teatro, de música y cinematografía.

El 13 de julio de 1964 ingresa en el noviciado y, un año más tarde (14 de julio de 1965), profesa en la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos tomando el nombre de Seán —en honor al apóstol san Juan y en recuerdo de sus raíces irlandesas—. Su formación en la vida franciscana y preparación científica continuará en Washington, en el *Capuchin College*, emitiendo su profesión solemne tres años más tarde (14 de julio de 1968).

Después de recibir la ordenación diaconal pasa un breve período en la Isla de Pascua (Chile), en la que se acerca de manera viva a la realidad de los pueblos originarios, con todo lo que implica de conocimiento de una nueva cultura, religiosidad y etnografía. Él mismo ha referido con qué ilusión había emprendido el estudio de la lengua rapanui.

El 29 de agosto de 1970 es ordenado presbítero por John B. McDowell, obispo auxiliar de Pittsburg. Unos meses más tarde es enviado a Washington. Allí, en la Universidad Católica de EE.UU., se gradúa en educación religiosa con el ensayo

The Prologues in the Spiritual Literature of the Spanish Golden Age (Los prólogos en la literatura espiritual del Siglo de Oro español). Dicho ensayo ponía ya de relieve su vinculación intelectual y afectiva con la espiritualidad castellana. Algo que será más notable, cuando obtenga el doctorado en literatura española y portuguesa, con la tesis *A Stylistic Study of Bernardino de Laredo's "Subida del Monte Sión"* (*Un estudio estilístico de la "Subida del Monte Sión", de Bernardino de Laredo*). Pasará, inmediatamente, a formar parte del cuerpo docente de dicha institución durante cuatro años (1969-1973) a la que seguirá siempre vinculado.

2. AL SERVICIO DE LA DIGNIDAD HUMANA

En 1973 su vida sufre un significativo cambio de dirección, que pronto se convertirá en una constante que habla de su disponibilidad y obediencia permanente. Comienza a trabajar como director ejecutivo del *Centro Católico Hispano*, de la Archidiócesis de Washington, siendo luego nombrado vicario episcopal para las comunidades hispana, portuguesa y haitiana. Así, lo que había sido una preocupación espiritual e intelectual, toma nueva expresión en la atención a aquellos que forman parte de la herencia española en América, los inmigrantes latinos; personas con nombres y apellidos concretos, con innumerables dificultades y sufrimientos.

Cinco años más tarde es nombrado director ejecutivo de la oficina diocesana de asistencia caritativa. Estos años de su vida consagrada y ministerio presbiteral están marcados por la justicia social y la atención humana y espiritual de los emigrantes, a los que seguirá siempre muy unido, especialmente a familias de lengua española y portuguesa. En distintos momentos ha definido esta etapa como la luna de miel de su sacerdocio y vida religiosa². O'Malley nos enseña, como otro san Francisco, a mirar al límite y a la pobreza sin miedo. Su vida y ministerio llenan de sentido y contenido aquellas palabras de Boecio (+524), que serán recurrentes en el Humanismo: "*Si primordia uestra / auctoremque Deum spectes, nullus degenerexstat / ni uitiiis peiora fouens proprium deserat ortum*"³ (Si consideráis vuestros orígenes y a Dios vuestro creador, ningún [hombre] resulta innoble, a no ser que con los vicios avive sus peores [instintos] y abandone su propio origen)".

Por extraño que resulte, en estos años, el capuchino Seán O'Malley —como él

² Seán P. O'Malley, *Enganchados a la luz* (Madrid: PPC, 2021), 32; Seán P. O'Malley, *Se buscan amigos y lavadores de pies* (Madrid: PPC, 2020), 100.

³ Boetius, *De consolazionePhilosophiae*, lib. III, m. VI (CCSL 94.46).

mismo ha recordado— no ocupó ningún cargo de gobierno dentro de nuestra familia religiosa, aunque —a nivel eclesial— participará como traductor en diversos eventos, como la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (Puebla). Su actitud resuena con fuerza, poniendo de manifiesto que “debemos rechazar la actitud de indiferencia ante las dificultades de los inmigrantes”⁴, que “nuestra tarea es construir una civilización del amor donde las personas sean más importantes que el dinero, donde nuestra bondad y preocupación no se vean detenidas por el muro protector que rodea nuestras vidas”⁵. O'Malley es un derroche de energía, de disponibilidad, que acepta y colabora allí donde se le invita.

3. AL SERVICIO DE LA VERDAD

El 30 de mayo de 1984, su vida emprende una nueva singladura cuando el papa Juan Pablo II lo nombra obispo coadjutor de la diócesis de Santo Tomás, en las Islas Vírgenes. Allí se vuelve a topar con la misión *ad gentes*, en la que se sentirá plenamente como capuchino. Un año más tarde —el 16 de octubre de 1985— es nombrado obispo residencial de aquella diócesis caribeña, hasta que el 16 de junio de 1992, a raíz de una serie de denuncias de abusos sexuales contra un sacerdote, es designado obispo de *Fall River*, tomando posesión de la misma el 11 de agosto.

Es el momento en el que afronta con firmeza el atenerse al dictado de sí mismo, vivir en coherencia hasta la inmolación, tal y como había planteado John Henry Newman en relación a la conciencia⁶. En su caso, suponía también una opción por la verdad, aunque esta resultara dura y deplorable. A este fin, promoverá un serio y riguroso trabajo de depuración y recuperación de la diócesis. Esto permitirá poner nombre a más de cien casos de abusos del clero, en los que se unirá con las víctimas e instituirá una política de tolerancia cero ante los abusos sexuales de menores. Todavía tendrá tiempo para involucrarse en otras cuestiones, entre ellas, la atención de la comunidad lusitana, con cerca de 400.000 portugueses y descendientes, lo que hace que sea conocida como la décima isla de las Azores. Al mismo tiempo, participará activamente en acciones *pro vida*. Este tema, que tanto debate suscita hoy en nuestra sociedad, resulta en él profético:

4 O'Malley, *Enganchados a la luz*, 32.

5 O'Malley, *Enganchados a la luz*, 185.

6 John Henry Newman, “A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation”, en Id., *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* (London: Longmans, 1900), vol. 2, 248: “Conscience is the aboriginal Vicar of Christ”.

“lo que debe caracterizar al Movimiento Pro-Vida —dirá O’Malley— es un amor especial por los pobres, por los marginados, por los que sufren y, sobre todo, por la vida humana que está en peligro de ser rechazada”⁷.

Sus dotes diplomáticas y conocimiento de lenguas harán que se le encomienden tareas particularmente delicadas: visitador apostólico en diversos seminarios de América Central y del Caribe; enviado para preparar la visita oficial del Papa Juan Pablo II a Cuba en enero de 1998, permitiendo intensificar las relaciones de la Santa Sede con Cuba; participación en la asamblea especial del Sínodo de los obispos para Oceanía (1998). Curiosamente, todo ello, ha sido afrontado con rigor, pero sin perder el sentido de humor que le caracteriza y que brota de sus raíces irlandesas.

El 3 de septiembre de 2002 es nombrado cuarto obispo de la diócesis de Palm Beach (Florida), teniendo nuevamente que ponerse en camino. Toma posesión en la catedral de San Ignacio de Loyola (Palm Beach Garden) el 19 de octubre. Este nombramiento tenía su razón de ser en los escándalos por abusos sexuales cometidos por los dos pastores precedentes: Joseph Symons (que se retira en 1998 tras haber admitido que había abusado de cinco niños siendo presbítero) y Anthony O’Connell (que lo hará en 2002, reconociendo que había abusado de un seminarista).

Tan solo nueve meses más tarde, el 1 de julio de 2003, es nombrado arzobispo de Boston por el papa Juan Pablo II, tras la dimisión del cardenal Bernard Francis Law, como consecuencia de la gestión de los escándalos de abusos sexuales en aquella archidiócesis. Toma posesión de la sede unos días más tarde (30 de julio), reuniéndose inmediatamente con las víctimas, resolviendo nuevos casos, desarrollando programas de seguridad obligatorios para todo el personal de la archidiócesis y promoviendo la protección infantil.

Los medios de comunicación social centrarán la atención sobre él —en abril de 2004— ante la decisión de vender propiedades de la Iglesia de Boston por valor de millones de dólares, incluido el palacio arzobispal, para indemnizar a las víctimas y hacer frente a las denuncias de abusos del clero. Será tiempo de equilibrio sereno; de compromisos estables y de trabajos sacrificados; de donaciones plenamente conscientes y de capacidades amplias para la interiorización que deviene en creatividad; de sensibilidad aguda para con los pobres de esas tierras, con excepcional cercanía a los más vulnerables y maltratados por la vida, a los

7 O’Malley, *Enganchados a la luz*, 140.

sacerdotes y las gentes que le han sido confiadas; de amor inexpugnable a una Iglesia peregrina y rugosa; y de fijar para siempre una opción fundamental por el Dios de la Vida y de la Misericordia.

Estas actuaciones le colocan como un digno candidato para el presente Doctorado *Honoris Causa*, en el que también la nobleza de espíritu aflora, como una opción por desactivar una contracultura muy viva en nuestro presente: la de ocultar lo negativo, que mucho tiene que ver con un exceso de tiranía de la positividad. Su labor como pastor y creyente pone de relieve la necesidad de transparencia en la Iglesia contemporánea y, por lo mismo, lo convierte a él en inspirador para nuestra Iglesia y sociedad. Precisamente, en relación a esta gravísima lacra, afirmaba él:

“No es un asunto circunscrito a ciertas zonas, sino un problema humano que nos afecta a todos [...]. Hoy, después de tantos años de dolor y sufrimiento, sabemos que no hay disculpa para no actuar, rápida y decisivamente, de cara a situaciones de abuso sexual [...]. Muchas personas aún dicen que no están de acuerdo con las normas de transparencia y tolerancia cero pero, como responsables eclesiales, debemos confrontar estas actitudes. Toda nuestra acción debe estar motivada por el Evangelio de Jesucristo. Es necesario que nos comportemos con valor, distanciando a los culpables y cuidando de las víctimas cada vez que se comete un abuso”⁸.

A finales de la década del 2000, una vez superada gran parte de la crisis de los abusos sexuales del clero en Boston, Seán O'Malley se dedicará a restablecer la vida espiritual y económica de la archidiócesis. Creará planes para conservar los recursos parroquiales, lanzará campañas para fortalecer y expandir las escuelas católicas existentes. Al mismo tiempo, establecerá planes de pensiones para los empleados diocesanos (laicos y clérigos), creando también fondos de salud y jubilación para los sacerdotes.

En junio de 2010, ante el problema de los abusos en Irlanda, es nombrado visitador para varias diócesis y seminarios de aquella república. Su figura, postrada en tierra junto al arzobispo de Dublín, y luego lavando los pies a un grupo de víctimas, no era una escenificación sino la necesidad de visibilizar el dolor y la indignación, que requieren de una conversión sincera.

8 O'Malley, *Se buscan amigos y lavadores de pies*, 108.109.110.

4. AL SERVICIO DE LA PALABRA

Pero si algo ha caracterizado su vida es el ser servidor y testigo de la Palabra de Dios, que se ha concretado en una voluntad inquebrantable por proclamar con urgencia la Buena Nueva del Evangelio, tanto a creyentes como no creyentes. Como él mismo ha escrito, “transmitir la fe no es una opción. Es un imperativo”⁹. Sus homilías son auténticas *homileis* —en el sentido etimológico de la palabra— pues son conversaciones o enseñanzas que interactúan con otras personas. Son reflexiones sobre acontecimientos concretos vividos y no sobre ideas teóricas o abstractas, en la comprensión de que la palabra ha de hacerse carne, pues las ideas nacen a partir de un recuerdo o de una imagen. Seán O’Malley, de manera permanente, nos remite al Dios de Jesucristo, aquel que se hizo hombre y murió por nosotros. Ha sabido usar y explotar la —probablemente— mejor cualidad que el Espíritu de Dios le ha regalado: su soltura y precisión en el uso de la palabra, tallada en infinitas lecturas. En ellas no han faltado los clásicos de todos los tiempos, adornados por la anécdota oportuna de una prolongada y perspicaz experiencia personal, modulado por una sapiencia que se hace coloquial para conseguir llegar a auditorios diversos, siempre al servicio de una fe que se incultura y de una cultura que es evangelizada.

Y esto lo ha concretado, de manera profundamente sencilla, en las homilías de aquellas celebraciones que ha presidido como pastor, en los retiros y ejercicios espirituales en los que ha acompañado a distintos grupos por todo el mundo, así como en la preocupación que ha mostrado por los jóvenes, particularmente por los candidatos al sacerdocio y a la vida consagrada. O’Malley, en la relación con sus presbíteros, es un pastor ejemplar, capaz de transmitir una visión de la vida y del ministerio, especialmente con los nuevos ministros, con los que celebra y comparte regularmente. En este tipo de iniciativas siempre ha procurado “poner a los demás en primer lugar y buscar el último para nosotros mismos”¹⁰.

Seán O’Malley cree en la fuerza de la Palabra, como quedó atestiguado en su primera homilía. Esta tuvo lugar en una prisión y, para ello, se inspiró en la fuga de personajes bíblicos. David huyendo de Saúl, Pedro encadenado, que es liberado de la prisión por el ángel del Señor, Pablo descolgado en una canasta por los muros de Damasco... Los prisioneros escucharon atentamente y quedaron tan impresionados que, esa noche, seis de ellos se escaparon de la cárcel.

9 Seán P. O’Malley, *Anel e Sandálias* (Lisboa: Paulinas, 2010), 103.109.

10 O’Malley, *Enganchados a la luz*, 35.

De igual manera, este ministerio lo ha hecho suyo por medio de las redes sociales, particularmente con su blog, que se ha convertido en un estímulo y un medio de evangelización para muchas personas. Precisamente, ha sido el primer cardenal en tener un blog personal—<http://cardinalseansblog.org/>— (19 de septiembre de 2006). En diciembre de 2006, comienza a ofrecer también un podcast, “como otro instrumento que se puede utilizar para llegar a los jóvenes de nuestra Iglesia, que cada vez más están recurriendo a Internet para su información”. Para él, los medios digitales permiten tener un impacto en las personas de al lado y, también, al otro lado del mundo. Participará, igualmente y de manera muy activa, en las Jornadas mundiales de la juventud y en la Marcha anual por la vida en Washington, D.C.

5. AL SERVICIO DE LA IGLESIA

En 2006, durante la audiencia por la fiesta de la Cátedra de San Pedro, el papa Benedicto XVI lo crea cardenal con el título presbiteral de Santa María de la Victoria. En el consistorio del 24 de marzo de ese mismo año recibe el *capello* cardenalicio. En el mes de mayo es nombrado miembro de la Congregación para el Clero y de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

Poco después de su elección el papa Francisco, en marzo de 2013, le nombra —juntamente con otros cardenales— para ayudarlo en el gobierno de la Iglesia y la reforma de la Curia romana. Esta tarea, encomendada para un quinquenio, le ha sido confirmada.

Al mismo tiempo, el 22 de marzo de 2014, se le confía la presidencia de la Comisión Pontificia para la protección de menores, que comenzará su andadura en mayo de ese año. El 12 de febrero de 2018 es confirmado como presidente de la misma, *in aliud triennium*. El 17 de diciembre de 2017 es, igualmente, nombrado miembro de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *ad quinquennium*.

A lo largo de los años, ha desarrollado un número amplio de tareas, en diversas comisiones y comités, incluyendo misiones particulares, de las que será presidente: formación sacerdotal, asuntos hispanos, migración. Ha formado parte de la junta directiva de la *Catholic Relief Services*, así como de la asociación para el desarrollo de la Universidad Católica de Portugal y del Consejo de administración de la Universidad Católica de EE.UU.

No me detengo en recorrer cada una de los reconocimientos que ha recibido, en forma de doctorados *honoris causa* —o como caballero de diversas órdenes—. Su vida y buen hacer prueban que el dicho italiano, que —él mismo ha referido alguna vez— no es del todo cierto: “Los benedictinos cogen un campesino y hacen de él un caballero, los capuchinos cogen un caballero y hacen de él un campesino”.

6. RECAPITULANDO

Fray Seán P. O'Malley es un rostro vivo y luminoso del catolicismo actual, que se entremezcla con esa imagen tradicional y sobria del capuchino. Como si de otro Sócrates se tratara, se ha entregado en la búsqueda de la dignidad y el bien común de las personas, especialmente de aquellas más necesitadas. Su ministerio es una prueba de fidelidad y lealtad a la Iglesia de Cristo. Y, en ella, su principal tarea como pastor ha sido ser instrumento de paz y de comunión fraterna, conectando a personas y situaciones rotas, logrando ser un auténtico seguidor del *Poverello*, tal y como queda reflejado en su lema episcopal: “*Quodcumque dixerit facite (Haced todo lo que Él os diga)*” (Jn 2,5).

Su vida es un testimonio del trato caballeroso en medio del límite, de rechazo de la corrupción, de la mentira, de la mala educación, del trabajo mal hecho, de la política corrupta. Y, al mismo tiempo, una llamada a sentirse orgulloso de los mejores, de que el esfuerzo tiene valor, de que somos más cuando trabajamos de manera colaborativa, de que es posible la competencia, pero siempre dentro de los marcos de la nobleza... Vuelvo a Cervantes, porque él lo expresa de manera admirable por medio de D. Quijote: “—Sábete, Sancho, que no es un hombre más que otro, si no hace más que otro”¹¹. Su figura y su trayectoria vital, además de sus estudios sobre nuestro Siglo de Oro, evocan a aquel otro gran hijo de san Francisco de Asís, el cardenal Cisneros: el cardenal O'Malley es otro capuchino vestido de cardenal, conservando siempre debajo hábito y cordón con un proceder sencillo y de menor.

Les invito a todos a vivir en la conciencia de recuperar la nobleza de espíritu, que nuestro candidato expresaba de manera magistral: “La búsqueda de la luz surge espontáneamente en nuestro corazón. No podemos vivir sin ella. La luz de Cristo nos permite encontrar significado, descubrir nuestra propia identidad y

11 Miguel de Cervantes, *Don Quijote*, cap. XVIII, 4.

abrazar la misión que Él nos dio”¹².

Con la confianza que da el ser hermanos, fray Seán O'Malley me va a permitir cerrar esta *laudatio* con un consejo —enunciado por un campesino al mismo san Francisco de Asís—. Querido hermano: “Procura ser tan bueno como dicen todos que eres, pues son muchos los que tienen puesta su confianza en ti”¹³. Que el acto académico de hoy se inscriba en la constatación senequiana: “*Laus alitartis (Las alabanzas alimentan los esfuerzos)*”¹⁴. Que así sea también en tu caso y por muchos años.

12 O'Malley, *Enganchados a la luz*, 13.

13 Tomás de Celano, “Vida segunda”, n. 142, en *San Francisco de Asís. Escritos. biografías. Documentos de la época* (Madrid: BAC, 1991, 4 ed.), 312.

14 Lucio Anneo Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales* (London-Cambridge: Heineman-Harvard University Press, 1971), vol. III, 129 [ep. 102, §. 16].

La migración mundial de personas y su desafío para Estados Unidos y Europa¹

CARDENAL SEÁN PATRICK O'MALLEY, OFMCA^P

Arzobispo de Boston

¹ Discurso en la investidura como Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Pontificia de Salamanca el día 19 de abril de 2024.

Excelentísimo y Magnífico Señor Rector, Excelentísimas e Ilustrísimas Autoridades, Claustro de Doctores, Señoras y Señores, Hermanas y Hermanos: Paz y Bien.

Permítanme comenzar mi discurso agradeciendo al Rector de esta histórica Universidad Católica el título honorífico que he recibido hoy. Conozco a otras personas que han recibido este gran honor y estar en su compañía es un privilegio que aprecio profundamente.

La Universidad Pontificia de Salamanca ha desempeñado un papel histórico, principalmente en España, pero también en el conjunto de Europa, dentro de la comunidad académica mundial y, particularmente, en su servicio a la Iglesia Católica. Entre sus muchas distintivas características está la contribución de Salamanca al desarrollo del derecho internacional y la teología moral. Con esa contribución en mente, he elegido abordar un tema global apremiante de nuestro tiempo: la migración mundial de personas y el desafío que supone para Estados y organizaciones internacionales diseñar una arquitectura de inmigración generosa, humana y efectiva para nuestro tiempo. Estar hoy en esta sala es recordar una época en la que el sistema internacional moderno estaba tomando forma en los siglos XVI y XVII. Es recordar el trabajo de los intelectuales españoles y, en particular, el trabajo de los eruditos dominicos, jesuitas y franciscanos que buscaban preservar una visión moral y jurídica cuando gran parte de la atención en ese momento estaba determinada por intereses materiales y cálculos puramente políticos.

Me presento hoy aquí, no como una voz académica comprometida, sino como un sacerdote, obispo y cardenal cuyo ministerio ha estado vinculado durante cincuenta años al cuidado de los migrantes y refugiados en los Estados Unidos. La Casa Blanca en Washington D.C. se encuentra situada en la calle dieciséis. Yo viví y trabajé durante veinte años en la calle dieciséis, pero en “el otro extremo” de esa calle, ejerciendo mi ministerio en el Centro Católico Hispano donde la mayoría de los feligreses eran indocumentados y prácticamente todos eran inmigrantes hispanos en los Estados Unidos. Unos cincuenta años después, como arzobispo de Boston, me siento llamado por mi experiencia pastoral y por las expectativas de la comunidad católica a abordar la realidad, mucho más amplia y compleja, de la migración, y de las políticas de inmigración en el siglo XXI. De hecho, este es mi segundo discurso sobre este tema en el último año; el otro —similar— lo pronuncié en la Universidad Católica en Washington, D.C.

Hoy en día, las estimaciones más recientes de “personas en movimiento” a nivel mundial son de 108,4 millones de personas. En 2023 se estima que 1,9 millones de hombres, mujeres y niños llegaron a Estados Unidos como migrantes. Estas son cifras verdaderamente históricas para el mundo y para cualquier Estado. El desafío que plantea la migración hoy es multidimensional en sus aspectos políticos. Pero su significado más profundo se encuentra en la realidad humana contenida en los datos sobre migración. Es la realidad humana lo que hace de la migración uno de los grandes desafíos morales de nuestro tiempo. En *Fratelli Tutti*, el Papa Francisco define la cuestión que nos ocupa:

“Cuando el prójimo es una persona migrante se agregan desafíos complejos. Es verdad que lo ideal sería evitar las migraciones innecesarias y para ello el camino es crear en los países de origen la posibilidad efectiva de vivir y de crecer con dignidad, de manera que se puedan encontrar allí mismo las condiciones para el propio desarrollo integral. Pero mientras no haya serios avances en esta línea, nos corresponde respetar el derecho de todo ser humano de encontrar un lugar donde pueda no solamente satisfacer sus necesidades básicas y las de su familia, sino también realizarse integralmente como persona” (FT 129).

Propongo abordar tres temas: primero, examinar y rendir homenaje al liderazgo del Papa Francisco en esta cuestión; segundo, compartir algunas de las experiencias de la Iglesia en los Estados Unidos, donde hemos trabajado para abordar esta crítica emergencia de la migración; y tercero, indicar cómo, desde dentro de Estados Unidos, muchos de nosotros vemos como fundamental el papel que tiene la Unión Europea en nuestro esfuerzo común para responder a la migración global.

1. PAPA FRANCISCO: UNA TRIBUNA PARA LOS INMIGRANTES

Creo que es objetivamente evidente decir que, frente a la migración histórica de los últimos diez años, ninguna voz ha sido más apasionada, ninguna más poderosa en el análisis que la del Santo Padre. Desde el comienzo de su papado en 2013 y hasta este año 2024, ha sido persistente y consistente en su esfuerzo por centrar la atención de los Estados, las agencias internacionales y los ciudadanos comunes en la difícil situación de aquellos que se encuentran a la deriva en el mundo sin un camino seguro hacia la seguridad y la estabilidad. A menudo los migrantes han huido de situaciones de conflicto y caos; pero también han partido movidos por la esperanza de un futuro más seguro para ellos y sus hijos. En la

mayoría de los casos no tienen patrocinadores ni promesas de un destino seguro. Pero muchos han encontrado un amigo, un pastor, una voz de conciencia y un defensor incondicional en el obispo de Roma, él mismo hijo de padres inmigrantes y ahora en el centro mismo del debate global sobre la política de inmigración.

El ministerio del Santo Padre en favor de los inmigrantes implica tres contribuciones: su presencia entre ellos; su enseñanza sobre ellos; y finalmente su defensa.

Su pertinaz ministerio de presencia entre los migrantes comenzó temprano en su pontificado. En 2013, solo unos meses después de asumir la Cátedra de Pedro, el Papa Francisco hizo su primer viaje fuera del Vaticano. No fue a una importante ciudad italiana ni a una importante capital europea. El viaje fue a Lampedusa, la pequeña isla que, de hecho, sirve como estación de tránsito para migrantes y refugiados que salen de África con la esperanza de ingresar a Europa. Allí, en medio de “personas en movimiento”, ya sea por elección o por coerción, el Papa Francisco pronunció una frase que ha utilizado varias veces durante la última década. Ante una catástrofe verdaderamente global, criticó “la cultura global de la indiferencia” que enfrentaban quienes esperaban acceso y acogida en el Norte Global. Lampedusa fue la primera de estas visitas papales; se complementó un año después cuando Francisco, acompañado por el Patriarca Bartolomé de la Iglesia Ortodoxa y por el arzobispo de Canterbury, visitó Lesbos, otro lugar lleno de familias en busca de rescate. Su ministerio de presencia no siempre se ha llevado a cabo viajando. El Papa Francisco se ha asegurado de que, en momentos clave, su agenda diaria dentro del Vaticano incluya y reconozca a personas y familias que tienen estatus de migrantes o refugiados. Además, en sus viajes a diversos países, Francisco dedica tiempo a visitar campos de refugiados o centros de acogida.

Su ministerio de presencia tiene un doble propósito: demostrar lo que Francisco a menudo llama una cultura del encuentro, dándole la oportunidad de expresar apoyo y aliento pastoral, directamente y en persona; y utilizar la capacidad única de su posición como obispo de Roma para permitir que los medios globales recuerden a un mundo observador el estatus de los migrantes y refugiados y la prioridad que tienen en este papado. La presencia de una visita papal, aunque solo dure unas horas, afirma la dignidad de aquellos con quienes Francisco busca estar e invita a ciudadanos y funcionarios de países de todo el mundo a dar la bienvenida a quienes Francisco apoya y por quienes habla. En un último ejemplo de recordatorio al mundo, Francisco encargó un monumento ahora ubicado en el Vaticano que representa y honra a inmigrantes de varias culturas, llamado “Ángeles sin saberlo”.

Al ministerio de presencia del papa Francisco se suma su amplio papel docente sobre la crisis migratoria. El biógrafo papal, Austen Ivereigh, ha recopilado 700 páginas de discursos de Francisco sobre la cuestión de la inmigración. En múltiples ocasiones y mediante eventos anuales como la Jornada Mundial de los Migrantes y Refugiados, el Santo Padre ha vuelto con frecuencia a hablar de la importancia de la inmigración tanto para la Iglesia como para el mundo.

Si bien Francisco no traza líneas claras entre su mensaje a los católicos y al público secular, su enseñanza requiere en algunos casos de una formación católica para captar el impacto total de su posición. Un ejemplo de esta distinción es la forma en que la eclesiología de Francisco, su concepción de la Iglesia, internamente y en el mundo, sirve como fundamento y trasfondo para la posición que sostiene sobre la respuesta a la crisis migratoria.

Desde los primeros días de su pontificado, Francisco ha tenido la intención de transmitir a los católicos su concepción de la Iglesia y su misión y ministerio. Su posición está firmemente arraigada en el Concilio Vaticano Segundo, un concilio cuyo objetivo principal fue renovar y profundizar la teología de la Iglesia. Basándose en los textos conciliares clave, *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, Francisco propone tres ideas que iluminan su comprensión pastoral del ministerio de la Iglesia. Primero, a las pocas semanas de asumir la Cátedra de Pedro, Francisco dijo que la Iglesia debería verse a sí misma como un “hospital de campaña”, ubicado en un mundo de múltiples divisiones. No limitó esta imagen al mundo en general, sino que también pareció aplicarla a las divisiones dentro de la Iglesia. Esta imagen transmitía un doble sentido. En primer lugar, representaba una Iglesia abierta a todos, una Iglesia equipada para escuchar, involucrar a los demás y ofrecer voluntariamente su asistencia a través de las fracturas del mundo. Ésta no debía ser una Iglesia “por encima de la contienda”, separada de los problemas del momento. En segundo lugar, las imágenes del “hospital de campaña” también serían, en opinión de Francisco, una forma de unir a los católicos, abordando cuestiones clave que dividían a los miembros de su comunidad.

La segunda imagen eclesial que Francisco ha utilizado es la de una Iglesia centrada en “las periferias existenciales” de la vida. Esta frase no es exclusivamente geográfica; las periferias en esta frase se refieren a aquellas situaciones o condiciones donde la marginación y la discriminación han empujado tanto a individuos como a comunidades a una posición de subordinación en la sociedad; también incluye situaciones de privación material, violando las normas básicas de justicia social.

La tercera imagen que Francisco ha utilizado de múltiples maneras para describir la postura pastoral de la Iglesia es la idea de “acompañamiento”. La imagen aquí es de una Iglesia que puede escuchar además de enseñar, una Iglesia que sostiene, fortalece y apoya a las personas y comunidades en su búsqueda de alcanzar metas específicas y realizar su potencial en la vida.

En conjunto, estas tres imágenes son relevantes en cada una de las tres dimensiones de la inmigración: local, nacional y global. En cada nivel hay un hospital de campaña que mira hacia las periferias de la vida y está listo para acompañar a quienes caminan hacia un futuro más prometedor. Ninguna persona o agencia en la Iglesia puede cumplir todas las funciones, pero el alcance global de la comunidad católica y su estructura vertical, que atraviesa los niveles local, nacional y global, ofrece un potencial que pocas entidades pueden igualar.

Ahora desearía conectar estos comentarios esquemáticos sobre las ideas del Papa Francisco con una revisión más completa de lo que él ha llamado la Iglesia a ser por lo que respecta a abordar los temas de la migración y la inmigración.

Si bien las tres imágenes que acabamos de usar son del Papa Francisco, su eclesiología más amplia se basa en la “Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno” del Vaticano II (*Gaudium et Spes*). Este texto conciliar buscaba ubicar a la Iglesia directamente en el contexto histórico de un mundo cada vez más interdependiente, unido por la tecnología, la economía y la política, pero que también abarcaba vastas diferencias en gobierno, bienestar material y oportunidades. El Papa Francisco ha situado la migración y la inmigración en este entorno histórico y eclesial más amplio.

En primer lugar, la creciente importancia de la migración en sus palabras tomó forma con anterioridad a que fuera identificada por la mayoría de los analistas de la política mundial. Al abordar la realidad en 2014, lo hizo como un desafío emergente que otros solamente respaldaron mucho más tarde. En segundo lugar, Francisco se ha negado a describir la migración en términos negativos: si bien ha reconocido la complejidad del hecho migratorio, en repetidas ocasiones la ha descrito como una oportunidad, tanto para la Iglesia como para el mundo, de construir estructuras de cooperación y crear lo que continuamente llama cultura del encuentro. La oportunidad que plantea la migración solo puede entenderse si se comprende su realidad humana. Tal y como afirmó Francisco en su posición esencial en 2014: “Emigrantes y refugiados no son peones sobre el tablero de la humanidad. Se trata de niños, mujeres y hombres que abandonan o son obligados a

abandonar sus casas por muchas razones, que comparten el mismo deseo legítimo de conocer, de tener, pero sobre todo de ser ‘algo más’”. La dignidad y la humanidad de cada migrante y refugiado ha sido lo que el Papa Francisco quiere que la Iglesia y los Estados seculares vean y comprendan sobre el significado más profundo y la importancia de la migración moderna.

A lo largo de los diez años de su pontificado, Francisco ha tratado este tema con diferentes estilos de discurso. En ocasiones, su mensaje ha utilizado el lenguaje de un profeta bíblico moderno, acusando al mundo de una “globalización de la indiferencia”, un tema que adoptó anteriormente y repitió a menudo mientras denunciaba el destino de los migrantes perdidos en el mar, varados en los desiertos y recibidos con coacciones en las fronteras nacionales. En otras ocasiones su tono y tema han sido los de un estadista, el líder de una comunidad religiosa que tiene estatus diplomático en un mundo de estados: desde la tribuna de las Naciones Unidas, desde el Congreso de los Estados Unidos y desde el Parlamento de la Unión Europea, Francisco ha utilizado el discurso de los derechos y deberes humanos para pedir una mayor colaboración internacional para satisfacer las necesidades de quienes huyen del conflicto y el caos o simplemente buscan estabilidad y un futuro de esperanza. En otras ocasiones Francisco —con más comodidad— ha utilizado la voz de un pastor, llamando a su propia comunidad a ser una “Iglesia sin fronteras”, dando la bienvenida al extranjero en los diversos países donde los inmigrantes y refugiados buscan ser admitidos.

Cuando el Papa Francisco pasa de su defensa de la dignidad de los migrantes y refugiados a la cuestión operativa más amplia de las recomendaciones políticas, se enfrenta a una realidad bastante compleja. Esta realidad está determinada principalmente por tres factores. En primer lugar, la comunidad humana a la que a menudo invoca vive dentro del marco de estados territoriales soberanos. Un significado básico de soberanía es poseer el derecho y la responsabilidad de salvaguardar tanto el territorio de un estado como su pueblo. En segundo lugar, a pesar de la definición clásica de soberanía, el mundo actual está moldeado por actores y relaciones transnacionales; por definición, estas dos realidades atraviesan a los estados; de hecho, a menudo son bienvenidas por los estados, aunque siempre dentro de los límites impuestos por los estados. En tercer lugar, en un mundo de soberanías y transnacionalidades, actúan muchas fuerzas: el dinero se mueve, los bienes y servicios se mueven, las organizaciones se mueven, pero en este mundo los migrantes y refugiados no se mueven fácilmente. O, para decirlo más directamente, se mueven hasta encontrar las fronteras protegidas por la soberanía. A

diferencia de otras realidades transnacionales, los migrantes y refugiados se desplazan solo con gran esfuerzo o no se desplazan en absoluto. Este triple patrón de la política mundial es lo que plantea un desafío a la visión del Papa Francisco sobre la migración.

Sin dejarse intimidar por la complejidad y decidido a hacer que el camino que recorren los migrantes sea menos desalentador, el Santo Padre tiene dos tipos de propuestas, una global y otra nacional. A nivel mundial, reitera su convicción básica de que los Estados y las instituciones internacionales deben ir más allá del patrón fracturado de la migración y, como él dice, gestionar esta crisis con mayor coordinación y creatividad. Esta recomendación parece evidente: gestionar la migración del mismo modo que se gestionan otras cuestiones transnacionales como el comercio, la política monetaria y el tráfico aéreo. La migración parece ser la excepción. La experiencia de los últimos años muestra que los estados más importantes hacen más hincapié en lo que no están dispuestos a hacer que en lo que aspiran a hacer.

A nivel nacional, las recomendaciones del Papa Francisco son más detalladas. Su propuesta resumida en diez mensajes para la Jornada Mundial anual de los Migrantes y Refugiados se resume en cuatro pasos. Los Estados deben estar preparados para acoger, proteger, promover e integrar a los migrantes y refugiados que buscan acceso a sus países. Esta cuádruple propuesta es ambiciosa en alcance y ejecución. Mi propósito no es analizar su alcance sino brindar ejemplos ilustrativos de cada mandato.

La acogida implica una apertura básica hacia los migrantes y refugiados, junto con políticas efectivas de reunificación familiar y el establecimiento de “corredores humanitarios” para aquellos atrapados en situaciones peligrosas en su viaje. Proteger implica respetar los derechos y deberes de los migrantes y refugiados tal como se encuentran en el derecho internacional humanitario, así como brindar salvaguardias a los menores no acompañados. La promoción implica la protección de la libertad de religión, la provisión de protocolos eficientes para quienes buscan asilo y asistencia para el empleo una vez que los migrantes y refugiados ingresan a un país. La integración es quizás el mandato de mayor alcance: incluye abrir el camino hacia la ciudadanía plena y, al mismo tiempo, proteger aspectos de la cultura que los migrantes y refugiados traen consigo.

Esta lista sintética de recomendaciones globales y nacionales que el Papa Francisco ha desarrollado a lo largo de los años llama la atención por sus

aspiraciones y expectativas concretas.

Este diseño comenzó en el primer año de su papado, tal y como aparece en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (La alegría del Evangelio); se desarrolló en múltiples foros dentro de la Iglesia y en entornos seculares, y ha encontrado su expresión más amplia como visión en la encíclica *Fratelli Tutti* (Sobre la fraternidad y la amistad). Allí el Santo Padre expresó no simplemente directivas o recomendaciones sino una concepción que podría sustentar sus propuestas tanto globales como nacionales:

“De hecho, el número cada vez mayor de interdependencias y de comunicaciones que se entrecruzan en nuestro planeta hace más palpable la conciencia de que todas las naciones de la tierra comparten un destino común. En los dinamismos de la historia, a pesar de la diversidad de etnias, sociedades y culturas, vemos sembrada la vocación de formar una comunidad compuesta de hermanos que se acogen recíprocamente y se preocupan los unos de los otros” (FT 96).

2. EL CASO DE ESTADOS UNIDOS: MINISTERIO PASTORAL Y DEFENSA PÚBLICA

Con su ejemplo y liderazgo, el Papa Francisco ha establecido el estándar para que las iglesias locales en diferentes países respondan a la crisis migratoria global. En nuestros esfuerzos en los Estados Unidos por seguir el camino que él ha comenzado, nuestros esfuerzos han sido bidimensionales: cuidado pastoral directo de las comunidades de inmigrantes y defensa pública en la sociedad civil. Podría ofrecer aquí una descripción de lo que estamos tratando de hacer, pero pienso que es mejor que otros ofrezcan una evaluación de lo que se ha realizado. Desde una perspectiva histórica, se suele decir que Estados Unidos es un país de inmigrantes. La frase suele referirse al período comprendido entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XX y la principal fuente de inmigración se originó en Europa. Hay verdad en la frase, pero también limitaciones. A menudo se omite cualquier referencia a aquellas comunidades indígenas de nativos americanos que precedieron durante mucho tiempo a cualquier población europea. A veces no tiene en cuenta la historia de la esclavitud y del proceso mediante el cual la trata de esclavos trajo a los Estados Unidos de forma coercitiva a poblaciones africanas. En ocasiones esta frase no logra describir un doble relato: momentos en que los inmigrantes fueron bienvenidos y momentos en que no lo fueron, particularmente judíos y asiáticos.

La Iglesia Católica suele ser descrita en esta historia como una comunidad de inmigrantes y esa es una afirmación precisa. La historia de la inmigración ha hecho del catolicismo la comunidad religiosa más grande de los Estados Unidos. Actualmente, los descendientes de los inmigrantes se han integrado en todos los sectores de la vida estadounidense y están representados en todo el espectro de la vida económica del país.

Hoy toda esa historia es relevante para poder comprender en qué nos hemos convertido, pero ahora obviamente estamos viviendo un nuevo momento en la vida de la Iglesia y del país. En este nuevo capítulo el flujo de inmigrantes ya no es de oeste a este, sino de sur a norte. Los países de procedencia dominantes en los últimos años han sido Cuba, Haití, Venezuela y Nicaragua. Pero en mi Arquidiócesis de Boston también tenemos las comunidades brasileñas y ugandesas más grandes de nuestra zona.

Hoy los hispanos son la comunidad de más rápido crecimiento en los Estados Unidos. La Oficina del Censo de Estados Unidos estima que para 2050 la población hispana representará el 30% de la población total de Estados Unidos. Hoy en día, en la comunidad católica, los hispanos representan el 40% de todos los católicos. Brindarles atención pastoral es un desafío importante. Las parroquias son la forma principal de llegar a ellos y estas actividades se complementan con el trabajo de nuestras agencias de servicios sociales como Caridades Católicas y con otros recientes esfuerzos para brindar una educación en escuelas católicas no solo a los católicos, sino también a otras comunidades minoritarias en el área de Boston.

El patrón de cómo las diócesis de todo el país se han visto afectadas por la reciente ola de inmigración y cómo han respondido es muy diverso. Usando Boston como ejemplo, somos la cuarta diócesis más grande del país; en el estado de Massachusetts había más de 25.000 inmigrantes y refugiados recién llegados en diciembre de 2023; el Gobernador tuvo que declarar el estado de emergencia a causa de este nuevo flujo de inmigrantes y ha fijado el límite de acogida en albergues en 7.500 familias. Ya se ha alcanzado ese límite y decenas de familias e individuos permanecen en listas de espera o en alojamientos de emergencia. Caridades Católicas de Boston ha aumentado su oferta de camas de refugio en un 130% en el último año. Otras agencias como la Sociedad de San Vicente de Paúl han trabajado con parroquias para recoger ropa para el invierno. La Arquidiócesis ha ofrecido al estado una lista de edificios que se utilizarán como refugios. Otras organizaciones sin fines de lucro, religiosas y seculares, están realizando esfuerzos

similares para brindar refugio, alimentos y otros recursos necesarios. El presupuesto estatal estimado dedicado a los inmigrantes en el actual año fiscal es de 800 millones de dólares.

Hasta ahora he intentado resumir cómo nos hemos involucrado pastoralmente en el apoyo espiritual y material. No se vislumbra ninguna señal de alivio de esta crisis migratoria.

Complementariamente a nuestra respuesta pastoral a la crisis migratoria continuamos promoviendo políticas públicas, particularmente políticas de inmigración que sean humanas y eficaces. Este compromiso ha sido liderado durante muchos años por la Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos (USCCB) con sede en Washington D.C. y que representa a los obispos del país. La cuestión de la inmigración ha sido una preocupación constante de la Iglesia a nivel nacional y local desde mediados del siglo pasado. Si bien la USCCB, a través de la promoción de políticas, testimonios ante el Congreso y contactos con el poder ejecutivo ha intensificado sus esfuerzos durante esta crisis, la inmigración no es una cuestión nueva para nosotros.

Lo que es nuevo es el grado en que la cuestión de la política de inmigración se ha convertido en un tema que divide a nuestro país. Las divisiones son múltiples: entre el Poder Ejecutivo y el Congreso; dentro del Congreso los partidos están profundamente divididos sobre esta cuestión, y dentro de los partidos hay todavía más fracturas. Más allá de Washington, los estados están abordando el tema de formas diferentes, lo que significa que los obispos se enfrentan a desafíos diversos a nivel diocesano.

Si bien hay muchas causas que contribuyen a esta situación fracturada, la raíz de nuestro problema es la falta de una política nacional coherente en materia de inmigración. Todos los sectores del debate reconocen este vacío político, pero sacan conclusiones muy diferentes de esa acusación. El resultado es que, a medida que el país se acerca a las elecciones presidenciales de noviembre de 2024, la inmigración se ha convertido en uno de los principales temas de la campaña electoral.

La Conferencia Episcopal de Estados Unidos ha trabajado eficazmente para producir una política unificada en todo el país, siguiendo así los esfuerzos de promoción del Papa Francisco, como se señaló anteriormente. Hace un año, en mi discurso ante la Universidad Católica de Washington, resumí los elementos de la política de la Iglesia en los Estados Unidos. Quizás sea útil señalar que un año

después, esta política todavía une a los obispos, pero las recomendaciones siguen en gran medida sin cumplirse. Tomando nota de este hecho, creo que la forma más eficaz de ilustrar cómo los obispos de los Estados Unidos van más allá de una crítica de la política existente y proponen un marco para un compromiso renovado en apoyo de una política de inmigración humana y eficaz sea resumir lo que recomendamos y apoyamos.

Primero, el objetivo fundamental ha sido lo que otros han llamado “Reforma Migratoria Integral”. Los elementos comúnmente abarcados por esta frase incluyen los siguientes:

- Una solución a la situación de los 11 o 12 millones de personas sin protección legal —a menudo descritas simplemente como indocumentadas— que han estado en Estados Unidos durante años; su legalización debería incluir un camino hacia la ciudadanía.
- Resolver definitivamente el problema de los “Dreamers” (Soñadores). Estos jóvenes —que suman 3,6 millones— fueron traídos a este país siendo menores de edad, han vivido aquí y contribuyen a nuestra nación, pero no tienen un estatus legal seguro; 600.000 disponen de alguna protección provisional pero que puede revocarse; viven bajo constante amenaza. La protección legislativa es merecida y debería concederse sin más dilación; las medidas deberían incluir a las personas en esta situación que han llegado desde 2007.
- Revisar la situación de aquellos ciudadanos de otros países que ahora se encuentran en los Estados Unidos bajo “Estatus de Protección Temporal” debido a las condiciones en sus países. Es necesaria cierta estabilización de su situación; el sistema actual exige revisiones periódicas y los deja constantemente en vilo respecto a su futuro inmediato.

Al abrazar estos elementos de la Reforma Migratoria Integral, soy consciente de que muchos hoy los consideran no solamente imposibles de realizar sino, tal vez, hasta un obstáculo para obtener objetivos más limitados en nuestro dividido país. Este escepticismo está justificado y yo apoyo cualquier medida limitada que se pueda tomar de inmediato, pero instituciones como la Iglesia tienen el papel de mantener viva la visión de lo que nuestras mejores tradiciones podrían producir si podemos encontrar la voluntad y el camino a seguir en el futuro.

En segundo lugar, más allá de conseguir aprobar alguna versión de Reforma Integral, hay acciones inmediatas que potencialmente podrían ayudar a quienes se

encuentran actualmente en nuestras fronteras. A menudo se trata de políticas y procedimientos bien heredados del pasado, o bien que se están considerando actualmente y que exacerban las ya terribles condiciones de los migrantes y refugiados.

- La separación o detención de familias causa daños a largo plazo a los niños. Entiendo que en una crisis a veces se adopten medidas severas; los niños, al menos, deberían ser absolutamente inmunes a convertirse en peones incluso en una crisis; por lo tanto, debemos oponernos enérgicamente a la continuación o el restablecimiento de la detención de familias o la separación de niños y familias.
- La aprobación de la “Afghan Adjustment Act” (Ley de Ajuste Afgana), que proporcionaría un camino directo hacia un estatus legal permanente para quienes ayudaron a las fuerzas estadounidenses en Afganistán y han huido a Estados Unidos en busca de protección.
- Proporcionar alguna garantía de representación legal universal para quienes enfrentan la posibilidad de ser deportados; la complejidad del proceso de asilo requiere orientación profesional.
- Capacitación adecuada y normas de conducta aplicables para todos los que tienen contacto directo con los migrantes en la frontera.
- Reconocimiento, en el debate sobre la inmigración, de un argumento que el Papa Francisco plantea continuamente: los migrantes y refugiados no son principalmente un problema que resolver, sino seres humanos semejantes; son un recurso humano futuro para el país, y en la comunidad económica y empresarial, hoy se les considera potenciales contribuyentes a la escasez de personal en diversos mercados laborales en todo el país.

3. LA UNIÓN EUROPEA (UE) Y LA MIGRACIÓN

Habiendo tratado de transmitir el contenido y los desafíos que la migración global presenta a Estados Unidos, mis objetivos deben ser necesariamente modestos cuando me enfoco a analizar la situación en países, culturas y en una institución única —la UE— que no conozco tan bien. Mi propósito no es realizar un análisis detallado, sino ofrecer una perspectiva desde la Iglesia en los Estados Unidos, desde donde vemos el potencial de la UE y las iglesias locales de Europa para ayudar a resolver estos desafíos.

El aspecto dominante de esta perspectiva es la esperanza. Soy realista, pero confío en la UE, sus Estados, sus ciudadanos y sus comunidades religiosas porque Europa ha conocido en su larga historia muchos episodios de “gente en movimiento” a través de fronteras, mezclando culturas y compromisos religiosos, pero capaces también de construir unidad en países y Estados.

Una de mis fuentes consultadas para este artículo comparó el vasto movimiento de personas dentro de Europa después de la Segunda Guerra Mundial y el movimiento de personas a nivel mundial en la actualidad. Sin duda, hay grandes diferencias en esta analogía, pero también hay verdades que analizar. Europa tiene experiencias y recuerdos que puede aprovechar para enfrentar el desafío de la migración actual.

Los estadounidenses de mi época recuerdan la ansiedad que teníamos mientras observábamos y apoyábamos el proceso que comenzó con la destrucción catastrófica provocada por la Segunda Guerra Mundial y siguió con la reconstrucción de culturas antiguas, primero dentro de cada país, luego en la Comunidad del Carbón y el Acero, más tarde en el Mercado Común Europeo y hoy en la Unión Europea. En aquellos primeros días de las décadas de 1940 y 1950, observando desde lejos, no había certeza de que una empresa tan histórica pudiera tener éxito. Aquellos de nosotros en la comunidad católica llegamos a conocer los logros de Robert Shuman, Alcide De Gasperi y Konrad Adenauer, pero también de Jean Monnet y luego de la siguiente generación de aquellos fundadores de la Europa moderna. Estos nombres y las instituciones que surgieron de su trabajo se convirtieron en parte de nuestra historia a medida que las relaciones transatlánticas se desarrollaron y crecieron. La historia de Europa pasó a formar parte de nuestro sentido de pertenencia a una gran sociedad.

Sin duda, los desafíos a los que nos enfrentamos como Iglesia y en el mundo de nuestro tiempo son diferentes en tipo, alcance y complejidad. Europa reconstruyó un continente. Muchos de los problemas que enfrentamos hoy tienen un alcance verdaderamente global. Las Naciones Unidas, también una creación de esa época, han tenido que recorrer un camino más complejo que el que ha atravesado la UE. Durante la Segunda Guerra Mundial vimos a la institución de la guerra alcanzar su apogeo de destrucción en Londres, Rotterdam, Dresde y, finalmente, Hiroshima y Nagasaki; hoy el potencial de destrucción —la sombra de un conflicto nuclear— se multiplica por miles. Los países de la UE han construido una economía moderna próspera. Hoy en día, a pesar de los importantes avances en la lucha contra la pobreza absoluta, nuestro mundo todavía enfrenta grandes diferencias en los niveles de vida y el desarrollo económico.

Mi tema de hoy, la migración global, tiene una complejidad y alcance que van más allá de todo lo que vimos en el siglo XX. Simplemente en términos numéricos, esta migración eclipsa a sus predecesoras, pero incluso las cifras no transmiten todo el dramatismo del desafío que enfrenta nuestro mundo. Hoy, a través de los múltiples medios de comunicación, vemos lo que sucede en tiempo real. Diariamente en mi país hay caras nuevas, nuevas esperanzas y nuevos sueños decepcionados en nuestras computadoras, en las noticias de la noche y en los valientes informes de hombres y mujeres que no permitirán que el Norte Global ignore lo que está sucediendo en el Sur Global.

Volviendo a la sección inicial de este artículo, no hay una sola voz más estrechamente asociada con esta realidad del movimiento mundial de familias y niños que el Papa Francisco. Al preparar este ensayo volví a repasar los dos discursos que pronunció en Estrasburgo ante el Consejo de Europa y el Parlamento Europeo. Es de destacar que llegó a ambos órganos en 2014, el primer año de su papado. No tan pronto como a Lampedusa y Lesbos, pero sí muy pronto: una señal del vínculo histórico duradero del Sucesor de Pedro y el pueblo de Europa. En ambas ponencias se destacó el tema de la migración global. Dado que las conferencias en Estrasburgo fueron hace diez años, el tono del Santo Padre tenía un poco menos de urgencia que su descripción de la crisis humana actual. Pero no había duda de que incluso entonces la migración estaba en su lista de desafíos morales más importantes para Europa y más allá.

En ambos discursos, el Santo Padre se refirió en gran medida a la tradición cristiana occidental y al lugar de la Iglesia y de las naciones de Europa en su desarrollo y contenido. Creo que leer estas conferencias a través de la lente de la migración es ver y casi escuchar la convicción y la esperanza del Santo Padre de que Europa aprovechará su herencia de fe y razón para responder creativamente a quienes están a sus puertas. Como lo expresó en otros escritos: quienes llaman a las puertas de nuestras naciones nos ofrecen en el Norte Global un encuentro con el Dios vivo entre nosotros.

En ambas conferencias, ante el Parlamento y el Consejo de Europa, el Papa Francisco invitó a ambas instituciones a reflexionar sobre la vocación de Europa, el papel que ha desempeñado en el pasado y el papel que puede desempeñar hoy. Como dijo ante el Consejo de Europa: “siento el deber de señalar la importancia de la contribución y la responsabilidad europea en el desarrollo cultural de la humanidad”. Describió el propósito de su discurso ante el Parlamento Europeo como un “mensaje de esperanza y compromiso”, y se centró en la dignidad de la

persona humana. Utilizando la lógica de la tradición social católica, ilustró cómo la “dignidad trascendente” de la persona es el fundamento de los derechos humanos que cada persona posee. Luego prometió a los Estados de Europa que la Iglesia seguirá ofreciendo sus enseñanzas e instituciones al trabajo de los gobiernos y la sociedad civil. En este contexto recurrió a las políticas migratorias.

Aquí planteó dos puntos complementarios. Primero, con el lenguaje dramático que a veces emplea, dijo: “¡No podemos permitir que el Mediterráneo se convierta en un gran cementerio! Los barcos que desembarcan diariamente en las costas de Europa están llenos de hombres y mujeres que necesitan aceptación y ayuda”. En segundo lugar, sabiamente habló de la siguiente manera al público europeo, que al igual que el público estadounidense, teme verse abrumado por la migración global: “Europa podrá enfrentar los problemas asociados con la inmigración solo si es capaz de afirmar claramente su propia identidad cultural y promulgar legislación adecuada para proteger los derechos de los ciudadanos europeos y garantizar la aceptación de los inmigrantes”.

Siguiendo al Santo Padre, tanto en mi propio país como en el privilegio de dirigirme a esta audiencia europea, deseo hacer hincapié en la necesidad de abordar la migración global con un espíritu de esperanza, no de miedo, como una oportunidad, no como una amenaza. La esperanza puede motivar y generar un espíritu de creatividad en nuestras leyes y políticas que brindará estabilidad a nuestras sociedades y nos permitirá a todos dar la bienvenida a los extraños como nuestra fe nos pide.

Como se señaló anteriormente, la recomendación general del Papa Francisco es los estados de acogida colaboren en la “gestión” del flujo de inmigración. Hablando con espíritu transatlántico, la directriz debería darnos confianza.

Los estadounidenses y los europeos saben trabajar juntos; lo hemos hecho durante el último siglo en cuestiones de seguridad, cuestiones económicas y cuestiones culturales. Podemos volver a hacerlo cuando las vidas de otros están en juego. Esta es la base de mi esperanza. No es utópico sino realista.

El Evangelio de lo social: Crónica de la XXXIV Semana de Teología Pastoral

JUAN PABLO GARCÍA MAESTRO

Instituto Superior de Pastoral (Madrid)

En los días del 23 al 25 de enero de 2024, se celebró la XXXIV Semana de Teología Pastoral en la Universidad Pontificia de Salamanca, en su sede de Madrid. Esta vez, centrada en el tema “El Evangelio de lo social”. En ella han participado un total de 170 personas procedentes de diversos lugares del país.

Desde el método pastoral ver, juzgar y actuar se ha planteado el tema con un total de seis conferencias y dos mesas redondas. La primera ponencia corrió a cargo del sociólogo Francisco Javier de Lorenzo, profesor del Departamento de Trabajo social de la UNED. Desde un análisis sociológico presentó “La realidad social a la luz del Evangelio”. Los cristianos, llamados a vivir la fe en medio del mundo, debemos conocer la realidad en la que vivimos y la forma de ordenar esta realidad según el Evangelio. Hablar de realidad es adentrarnos en un espacio que a veces resulta incómodo por dos motivos concretos: En primer lugar, porque esto nos obliga a revisar nuestra propia realidad lo que nos cuestiona nuestras actitudes vitales; en segundo, porque irremediamente nos lleva a hablar de política, término que, al vincularlo con partidos, elecciones, profesionales de la política, puede terminar

generando pereza y desconfianza. La respuesta del compromiso cristiano debe ser de compromiso caritativo, social y político. Es una exigencia de la alianza del Sinaí el construir una sociedad justa y solidaria, con leyes liberadoras y a favor de los oprimidos, y que la participación y opinión política es parte de los deberes del creyente, buscando actuar en estos momentos según la voluntad de Dios.

El biblista José Alberto Garijo, profesor en la UPSA, afrontó el tema de “La dimensión profética de la fe”. ¿Qué es hoy un profeta? Profeta es aquel que, en virtud del Bautismo, ayuda a los demás a leer el presente bajo la acción del Espíritu Santo. Leer el presente no como una crónica, sino bajo la acción del Espíritu Santo, que nos ayuda a comprender los proyectos de Dios y a corresponderlos. El profeta es aquel que muestra Jesús a los demás, que da testimonio de Él, que nos ayuda a vivir el hoy y a construir el mañana según sus planes. La dimensión profética del cristiano derivada de su bautismo que lo configura con Cristo sacerdote, profeta y rey, o de la denuncia profética de las injusticias y de los males, como señala Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (n. 41). La palabra del profeta no es una palabra lejana, abstracta, desligada de la vida de los hombres, sino una palabra cargada de significado, que interpela y no deja indiferente. Acercan la palabra de Dios a los oídos de los hombres para que la escuchen en su propio lenguaje. En este sentido, los escritos proféticos nos estimulan a laicos, consagrados y ministros ordenados a ejercer el servicio de la profecía en el mundo y en la Iglesia de hoy, al anuncio de una Palabra que incida en la vida de la gente y la transforme. La palabra profética siempre transforma la realidad, sea mediante la denuncia de las injusticias y de lo que supone desprecio a la dignidad humana, o mediante el anuncio de esperanza ante un futuro que a veces aparece incierto. Si deja indiferente, no es palabra profética.

En la tercera ponencia, Juan Pablo García Maestro, profesor del Instituto Superior de Pastoral (ISP), se centró en el tema “Hacia una Iglesia servicial y pobre”. La pregunta central de su intervención fue: ¿Qué puede aportar la Teología Pastoral y la Eclesiología al tema del Evangelio de lo social? La pastoral actual una de sus tareas principales es recuperar lo más genuino de nuestra identidad cristiana: la tensión entre mística y política. Al que ha experimentado a Dios le debe preocupar como a Jesús la dignidad de las personas. Jesús de Nazaret es el que mejor vivió esta tensión entre mística y política. Él vivió una auténtica mística de ojos abiertos. El cambio decisivo es ir pasando de comunidades exclusivamente centradas en el culto a comunidades abiertas, dedicadas a abrir caminos al reino de Dios en medio de los problemas, luchas y sufrimientos que se viven en el mundo de

hoy. Los pobres son el tesoro de la Iglesia y hay que cuidarlos; y si no tenemos esta visión, construiremos una Iglesia mediocre, tibia, sin fuerza. Nuestro verdadero poder tiene que ser el servicio. No se puede adorar a Dios si nuestro espíritu no contiene al necesitado.

En el tema del Evangelio de lo social, no podía faltar una reflexión a partir del sacramento de la eucaristía. Este tema lo afrontó Pepa Torres Pérez, profesora invitada en el ISP. Su intervención llevaba como título “Eucaristía, justicia y reconciliación”. ¿Qué significa celebrar la Eucaristía, la fracción del pan en un mundo en guerra contra la vida, la actual crisis eco-social que como humanidad y planeta atravesamos? ¿Qué significa celebrar la Eucaristía en un contexto donde las vidas de mujeres valen muy poco, como reflejan el aumento de feminicidios y la violencia sexual y de género, o donde los cuerpos de las mujeres se siguen considerando indignos para presentar a Cristo? La Eucaristía es una memoria peligrosa que no puede reducirse a una memoria domesticada e intimista. En las comunidades cristianas no puede reproducirse el cisma entre el sacramento del altar y el sacramento del hermano. Si creemos de verdad que Cristo es el pan vivo que alimenta al mundo, la fe de los cristianos no puede ser lánguida, miedosa, tímida, sino que, de verdad, como decía Juan Crisóstomo: “cuando comulgas recibes feo, deberías de salir respirando la alegría, la fortaleza de transformar el mundo”.

En el último día del congreso, las ponencias se centraron en un análisis del tema desde la Doctrina social de la Iglesia. En primer lugar, Pilar Algarate Velasco, Secretaria General de Caritas Diocesana de Madrid, habló de la “Dimensión pastoral social del Evangelio”. La dimensión pastoral constituye el corazón del Evangelio de Jesucristo, el Buen Pastor, cuyo más sentido y sencillo epitafio fue el de “Ungido por Dios con la fuerza del Espíritu, que pasó por el mundo haciendo el bien, curando a los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con Él” (Hechos 10,37-38). En lenguaje litúrgico se reitera bellamente esta misma idea en el Prefacio del buen samaritano: “También hoy, como buen samaritano, se acerca a todo hombre que sufre en su cuerpo o en su espíritu, y cura sus heridas con el aceite del consuelo y el vino de la esperanza”.

Lo social es algo que pertenece a la esencia del cristianismo como expresó Benedicto XVI: “Al tema de Dios va unido el tema social: nuestra responsabilidad recíproca, nuestra responsabilidad para que reine la justicia y el amor en el mundo [...] El amor al prójimo, que es en primer lugar preocupación por la justicia, es el metro para medir la fe y el amor a Dios. El apóstol Santiago lo llama Ley regia (cf. St 2,8), dejando vislumbrar la palabra preferida de Jesús: la realeza de Dios, la

soberanía de Dios. Esto no indica un reino cualquiera, que llegará más tarde o más temprano; significa que Dios debe llegar a ser ahora la fuerza decisiva para nuestra vida y nuestro obrar. Es lo que pedimos cuando oramos: “Venga a nosotros tu reino”. No pedimos algo lejano, que en el fondo nosotros mismos ni siquiera deseamos experimentar. Por el contrario, pedimos de Dios determine ahora nuestra voluntad y así Dios reine en el mundo; pedimos, por consiguiente, que la justicia y el amor se transformen en las fuerzas decisivas en el orden del mundo [...]. La cuestión social y el Evangelio son realmente inseparables”.

Finalmente, clausuró el congreso Mons. Fernando García Cadiñanos, obispo de Mondoñedo-Ferrol, que de forma magistral planteó el tema “El Evangelio de lo social: Perspectivas de futuro”. En su intervención destacó el número 180 de la exhortación *Evangelii Gaudium* (EG) del papa Francisco, donde se encuentran las claves esenciales de lo que se entiende por “Evangelio de lo social”. Dice así: “Leyendo las Escrituras queda por demás claro que la propuesta del Evangelio no sólo es la de una relación personal con Dios. Nuestra respuesta de amor tampoco debería entenderse como una nueva suma de pequeños gestos personales dirigidos a algunos individuos necesitados, lo cual podría constituir una ‘caridad a la carta’, una serie de acciones tendientes sólo a tranquilizar la propia conciencia. La propuesta es el Reino de Dios (cf Lc 4, 43); se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que Él logre reinar entre nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos”.

Desde este número de EG podemos señalar cuatro claves para el futuro: la clave de la salvación, la clave social de la fe, la pasión por el Reino y descubrir que la Iglesia no es el fin último sino la edificación del reino.

En esta XXXIV Semana de Teología Pastoral hay que destacar las aportaciones de dos mesas redondas centradas en la experiencia religiosa cristiana en distintas realidades sociales y en las experiencias donde se vive la realidad de una Iglesia samaritana.