

SALMANTICENSIS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Vol. LXX Fasc. 2

Mayo-Agosto 2023

SALMANTICENSIS
Vol. 70.1, 2023 / ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)
Revista cuatrimestral de investigación teológica
fundada en 1954
Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIRECTOR
Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ

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

Cuatrimestral

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 3.0 España, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es>

© 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 cuatrimestral de la Facultad de Teología Universidad

Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 70, 2023 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

CONSEJO DE REDACCIÓN
EDITORIAL BOARD

DIRECTOR

EDITOR

Miguel Anxo Pena

Universidad Pontificia de Salamanca, España

CONSEJO DE DIRECCIÓN

EDITOR'S BOARD

Emilio J. Justo

Universidad Pontificia de Salamanca, España

José Alberto Garijo Serrano

Universidad Pontificia de Salamanca, España

Juan Pablo García Maestro

Universidad Pontificia de Salamanca, España

CONSEJO ASESOR

ACADEMIC BOARD

Santiago del Cura

Facultad de Teología de Burgos, España.

João Manuel Duque

Universidad Católica Portuguesa - Braga, Portugal.

Inmaculada Delgado Jara

Universidad Pontificia de Salamanca, España.

Bernat Hernández

Universidad Autónoma de Barcelona, España.

Gehard Kruij

Facultad Católica de Teología de Mainz, Alemania.

Martin Lintner

Facultad de Teología de Brixen, Italia.

Sigrid Müller

Facultad Católica de Teología de la Universidad de Viena, Austria.

M. Teresa Compte Grau

Universidad Pontificia de Salamanca, España.

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 Vaage

Emmanuel College. Universidad de Toronto, Canadá.

SALMANTICENSIS
Revista cuatrimestral de la Facultad de Teología Universidad
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 70, 2023 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

ESTUDIOS

César Carbullanca Núñez, <i>Determinismo en Qumrán y el lenguaje del paraíso. Himnos y Cánticos del sacrificio sabático</i>	193-221
Inmaculada Delgado Jara, <i>Antonio de Nebrija y la filología bíblica del Nuevo Testamento: entre la Políglota Complutense y Erasmo</i> ..	223-250
Juan Carlos Fernández Menes, <i>Valoración teológica de los cristianos separados según la teología anterior al Concilio Vaticano II</i>	251-297
Juan María Mena Hernández, <i>La crisis del sistema parroquial en Occidente. Experiencias de unidades pastorales y desafíos de la pastoral territorial</i>	299-333

RECENSIONES

Juan Antonio Testón Turiel, <i>La Experiencia Panikkar</i> , Madrid: Sínderesis, 2022 (F. Susaeta Montoya); M. Belli, <i>Presenza reale. Filosofia e teologia di fronte all'eucaristia</i> , Brescia: Queriniana, 2022 (J. D. Osório de Castro Taveira Lobo); John Henry Newman, <i>Carta a Pusey. La devoción a la Virgen María en la tradición de la Iglesia</i> , Madrid: Encuentro, 2022 (M. Jurczyk)....	335-342
---	---------

Determinismo en Qumrán y el lenguaje del paraíso. Himnos y Cánticos del sacrificio sabático

Determinism in Qumran and the Language of Paradise. Hymns and Songs of the Sabbath Sacrifice

CÉSAR CARBULLANCA NÚÑEZ¹

Pontificia Universidad Católica de Chile

<https://orcid.org/0000-0002-9346-3543>

ccarbull @ uc.cl

Recepción: 01 de diciembre de 2022

Aceptación: 27 de junio 2023

¹ Doctor en Teología Bíblica, Universidad Pontificia Comillas (Madrid) docente de la Facultad de Teología, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, colaborador del CERUC y coordinador de la red internacional de Estudios Judaicos.

RESUMEN

El artículo estudia la terminología presente en los Himnos y en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* a partir del paradigma determinista del Paraíso y su comprensión del lenguaje humano en la experiencia de oración presente en textos tales como *IQHa* y *Songs of the Sabbath Sacrifice*, esto significa colocar en evidencia que: 1) la relación entre la terminología empleada y las coordenadas ideológicas de los miembros de la secta de Qumrán, y 2) la función del lenguaje en la experiencia de oración, el cual desde un punto de vista epistemológico refleja tanto la superioridad entendida como anterioridad e incomprendibilidad.

Palabras clave: Determinismo, Himnos, Cánticos del Sacrificio Sabático, Paraíso, Lenguaje.

ABSTRACT

The article studies the terminology of the texts of the Hymns and *Songs of the Sabbath Sacrifice* from the deterministic paradigm of Paradise and its understanding of human language in the prayer experience present in texts such as *IQHa* and *the Songs of the Sabbath Sacrifice*, this means putting in evidence that belief in the Paradise paradigm helps us understand the contextual ideological coordinates of the Qumran sect members prayer experience, and second, helps us understand the role of language in the prayer experience, which since an epistemological point of view reflects both superiority understood as anteriority and incomprehensibility.

Keywords: Determinism, Hymns, Songs of Sabbath Sacrifice, Paradise, Language.

1. INTRODUCCIÓN

La relación entre una perspectiva determinista y la experiencia de oración durante el periodo del segundo Templo se da tanto en escritos apocalípticos² como en textos de Qumrán. Eileen Schuller toma la caracterización de Kuhn y diferencia doxologías de oración de petición, la primera posee una impronta apocalíptica lo cual en opinión de la autora representa una específica perspectiva teológica, de tal modo que para ella: “tales expresiones de doxología y acción de gracias fueron el resultado directo de una teología fuertemente determinista; es decir, había una

² Cf. L. Ditommaso, “Penitential prayer and apocalyptic eschatology in second temple Judaism”, 115-133.

congruencia básica entre *lex credendi* y *lex orandi*”³, es decir, según E. Schuller existe una relación interna entre lo que es expresado en la oración y lo que es creído en dicha práctica. En esta misma línea, en su artículo sobre determinismo, Jean Duhaime afirma las diferencias de opiniones entre los estudiosos, señalando las variadas soluciones que se han propuesto para clarificar el significado de los textos y las fuentes del determinismo de los textos de Qumran⁴. En algunos casos las mencionadas opiniones recurren a modelos como el que encontramos en Qohelet, Ben Sira o en el estoicismo griego. Nosotros propondremos que el determinismo existente en los escritos propios de la secta se comprende mejor atendiendo al desarrollo de creencias deterministas judías, como las que encontramos en 1Enoc o Jubileos, y no partiendo desde una sensibilidad posterior como es la cuestión de la voluntad libre y la predeterminación divina⁵, o en el recurso a corrientes filosóficas como el estoicismo. Nosotros postularemos que el determinismo presente en los textos de Qumrán muestra una construcción de la subjetividad a partir de una interpretación de la Escritura en la cual la participación del pueblo elegido no se comprende en términos históricos sino por una voluntad divina previamente fijada, esto es, que desde un punto de vista particular el individuo está sometido completamente a la subjetividad divina. Por otra parte, este interés por el determinismo de la secta se inspira en la preocupación por la teodicea como lo sostiene B. Nitzan⁶ similar al que encontramos en corrientes enóquicas, pero a diferencia de estas, el determinismo de Qumrán posee como característica una fuerte impronta escriturística. Por otra parte, este interés que encontramos en otros textos de la época explica el particular diseño de la temporalidad que se aprecia al postular un determinismo de la temporalidad por la voluntad primigenia del Creador⁷. Nuestra hipótesis se basa en la gran cantidad de referencias a la Escritura que desarrollan el tema del Paraíso en Qumrán⁸ (p.e. 1QS col. iv, 23; 1QHa col. iv, 15;

3 E. Schuller, “Petitionary Prayer and the Religion of Qumran”, 45.

4 Cf. J. Duhaime, “Determinism”, 194; E. Olyimide, *Determinism and Petitionary Prayer in the Gospel of John and the Rule of the Community (1 QS)*, 31-50; St. R. Tantlevskij, “Predestination and Essenism”, 50-53.

5 Cf. J. Duhaime, “Determinism”, 196; D. Harrington, “Sin”, 878.

6 B. Nitzan, “The idea of creation and its Implications in Qumran Literature”, 247.

7 Cf. C. Carballanca. “Teodiceas apocalípticas. Aportes para una sociodicea”, 205-207.

8 La expresión **כְּאִשֶּׁר כְּתוּב** presente en múltiples textos de la secta (CD-A col. v,1; vii, 10.19; CD-B xix, 1.6; 4Q265 frag.2,1; 4Q266 frag. 3 col. iii, 20; 1QS V, 15.17; col. viii, 14; 11QMelq col.II, 9. 19; 4QMMT a frag. 8 col. iii, 8; 4QMMT d frag.14,12-15; 4QMMT e frag. 11-13,4; frag. 14,5; 4Q180 fr. 2 col. ii s) al parecer tiene este mismo sentido predeterminado de las Escrituras; 4Q180, 1 es un claro ejemplo de la relación entre la terminología peshet y terminología de la predestinación “y todo lo que será antes de crear a ellos él determinó sus operacio afirma que de acuerdo a la precisa secuencia de épocas”. J. Fitzmyer, *The Semitic Background of the New Testament*, 14. Fitzmyer afirma: “el estudio comparativo de las fórmulas introductorias de Qumrán y del Nuevo Testamento debiera tender a indicar una conexión más cercana de los escritos del Nuevo Testamento con

4Q171 col. iii,2; CD-A iii, 20;4Q418, frag.81, 3) y de manera específica en *Himnos* y *Cánticos del Sacrificio Sabático (Cánticos)* que apuntan a que la secta comprendía su experiencia histórica teniendo este paradigma preexistente como marco ideológico, en continuidad con otros grupos proféticos y apocalípticos judíos según el cual “el modelo del pasado es el modelo del futuro”⁹ del que hablan diversos escritos durante este periodo. Hombres, ángeles y la creación cantan al unísono delante del trono divino, y el visionario no solo asciende o tiene visiones sino llega a ser y habla el lenguaje de los santos ángeles. Algunos autores como B. Nitzan¹⁰ y M. Goff¹¹ comparten esta hipótesis concentrándose el último en 4QInst y *Himnos*. En el caso de B. Nitzan sostiene que en Qumrán el determinismo se expresa mediante la creencia en los *decretos de Dios*¹² los cuales, mediante una teoría determinista-dualista tanto de ángeles como de la humanidad, estos son divididos en dos grupos: los elegidos y condenados. Con todo, a diferencia de otros grupos judíos del post-exilio como el de Qohelet¹³, Ben Sira¹⁴, 1Enoc y Jubileos, en Qumrán encontramos un determinismo bíblico, esto es, la Escritura es el presupuesto de una visión determinista que se aprecia la descripción del paradigma del Paraíso. En dicha descripción encontramos aspectos particulares como es aquel del recuso de una perspectiva determinista del Paraíso y la creencia en un Paraíso místico, en el cual el lenguaje divino y humano estaría dado por una jerarquía epistemológica que integra a la creación, ángeles y seres humanos lo cual creemos configura de manera radical la experiencia religiosa de la secta.

1.1. Objetivo

No son pocos los autores que encuentran coincidencias entre diversos términos e ideología en los textos de *Himnos* y los *Cánticos*, así por ejemplo Emile Puech señala que *Himnos* debe ser relacionado con “the Songs of Sabbath Sacrifice (40400-407, as well as 11Q17)”¹⁵. Siguiendo esta propuesta, nosotros estu-

el material contemporáneo de Qumrán que con el posterior”; cf. C. Carbullanca, *La profecía literaria en Qumrán*, 17.

9 D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 231; L. Crispin Fletcher, *All The Glory of Adam*, 117.

10 Cf. B. Nitzan, “The idea of creation and its Implications in Qumran Literature”, 240-264.

11 Cf. M. Goff, “Reading Wisdom at Qumran: 4QInstruction and the Himnos”, 264.

12 Cf. B. Nitzan, “The idea of creation and its Implications in Qumran Literature”, 261-262.

13 Cf. D. Rudman, *Determinism in the book of Ecclesiastes*, 26.

14 Cf. W. Cirafeli, “Taken from Dust, Formed from Clay”: Compound Allusions and Scriptural Exegesis in 1QHimnos 11:20-37; 20:27-39 and Ben Sira 33:7-15”, 1-31.

15 Cf. E. Puech, *Himnos*, 367; L. H. Silberman, *Language and Structure in the Himnos (1QH3)*, 96-106; F. García Martínez, “The «I» of Two Qumran Hymns, 321-339; A. Kim Harkins, “Observations on the Editorial Shaping of the So-Called Community Hymns from 1QHa and 4QHa (4Q427)”, 233-256; A. Kim Harkins “The

diaremos *Himnos* y los *Cánticos* porque creemos que estos dos textos comparten una terminología en común que es importante para comprender la ideología y experiencia de oración de la comunidad de Qumrán, así, por ejemplo, en opinión de Montgomery encontramos contactos e indicios de una experiencia mística: el salmista se compara con Moisés y Adán quienes reciben una revelación de Dios¹⁶. En otros pasajes como en 1QHa col xxiv, 28-29 perteneciente según Montgomery, a 1QH⁴ menciona que el escriba se compara con Enoc, el visionario o el profeta de Is 61,1¹⁷. Y sobre todo, se establece una relación entre la gloria de Adán (1QS iv, 23; CD-A iii, 20) y los miembros de la secta que cantan –como en el origen al unísono– delante de la Merkava divina. Como tendremos ocasión de comprobar, la propuesta de Puech no es descaminada pues encontramos no solo el texto de 4Q427 (4QHa) 4QHimnos frags. 7 col. i + 9=4Q491c, sino también encontramos una terminología y una perspectiva ideológica similar con 1QS y en *Cánticos*¹⁸. Esta relación entre creencia en un determinismo creacionista y oración doxológica nos lleva a preguntarnos acerca de la relación de proximidad entre *Himnos* y *Cánticos*¹⁹, o en otras palabras entre el uso de los textos de Génesis y Ezequiel. Estos textos litúrgicos muestran la paradoja de contextualizar la experiencia mística en creencias deterministas del Paraíso, pero aclaremos, que no están concentrados en la cuestión de la voluntad divina versus la libertad humana ni se reducen a un tipo de doctrina de la gracia y libertad humana, sino más bien, están contextualizados, como otras corrientes judías de la época, en una obsesiva insistente en relatos del Gén 1,1-2,3 desarrollando el paradigma del Paraíso interpretado en términos determinista como meta y modelo de vida presente²⁰. Dicha cuestión ya mencionada por B. Nitzan sostiene que Jubileos, obra esenia, emplea

Community Hymns Classification: A Proposal for Further Differentiation”, 121-154; A. Kim Harkins, “Reading between the Lines: Scripture and Community in the Dead Sea Scrolls”, 321- 339; A. Kim Harkins, “Another Look at the Cave 1 Himnos”, 185-216. Hemos conservado tanto la expresión inglesa *Songs of Sabbath Sacrifice* ya que es la que emplea la edición de Florentino García Martínez con sus abreviaturas y es la que se emplea habitualmente en estudios sobre los textos de Qumrán, como la expresión empleada en textos en español *Cánticos del Sacrificio Sabático* sobre todo en el cuerpo del artículo.

16 Cf. E. Montgomery, *A Stream from Eden: the Nature and Development of a Revelatory Tradition in the Dead Sea Scrolls*, 189; D. K. Falk, “Petition and ideology in the Dead Sea Scrolls”, 139; B. Hasselbalch, *Meaning and Context in The thanksgiving hymns Linguistic and Rhetorical Perspectives on a Collection of Prayers from Qumran*, 34. La autora subraya el carácter híbrido de Himnos como clave para comprender la naturaleza de estos textos

17 Cf. E. Montgomery, *A Stream from Eden: the nature and development of a revelatory tradition in the Dead Sea Scrolls*, 189, 211.

18 Cf. Ph. Alexander, *The Mystical Texts*, 8.23.

19 E. Montgomery, *A Stream from Eden: the nature and development of a revelatory tradition in the Dead Sea Scrolls*, 248.

20 Cf. J. Duhaime, “Determinism”, 197.

un “modelo divino de las obras de la creación y la santificación del sábado”²¹.

Así las cosas, el artículo estudia la terminología presente en los *Himnos* y *Cánticos* a partir del paradigma determinista del Paraíso y su comprensión del lenguaje humano en la experiencia de oración, esto significa colocar en evidencia que: 1) la relación entre la terminología determinista empleada y las coordenadas ideológicas de los miembros de la secta de Qumrán, 2) la función del lenguaje en la experiencia de oración, el cual desde un punto de vista epistemológico refleja tanto la superioridad entendida como anterioridad e incomprendibilidad. Para lo cual, en términos metodológicos, la reflexión asume una aproximación semiótica según la cual la terminología en los textos ya mencionados comparten un significado social, esto es, la producción textual y su estructura están situados no sólo temporal y espacialmente en el judaísmo del segundo Templo, sino que sus expresiones deben ser estudiadas como una producción textual de este periodo²², esto es, creencias deterministas fundadas en el relato genésico convivieron con creencias acerca del desarrollo de la subjetividad como centro de decisiones psicológicas y del desarrollo de una terminología de la interioridad humana. De este modo, la cuestión acerca de un determinismo de la secta ya referido al principio como al fin de la creación estuvo fundada en la Escritura, lo cual nos ayuda a comprender: a) en qué marco conceptual inscribir el tipo de terminología y subjetividad que encontramos en estos textos y b) en qué márgenes debemos comprender la mística de los miembros de Qumrán.

La organización del artículo se estructura del siguiente modo, primero presentaremos un breve resumen de diversas trayectorias del judaísmo del segundo Templo sobre la topografía del Edén, segundo, el determinismo del Edén en Qumrán y tercero, analizaremos de manera específica la terminología e ideología presente en los textos de *IQHa* y *Cánticos* señalando aspectos como la terminología determinista de la elección referida tanto a los justos y malvados; la creencia en una liturgia celeste; el determinismo del lenguaje divino y la vinculación entre el determinismo y conocimiento.

1.2. Trayectorias sobre el Edén

Más allá de la cuestión de la extensa redacción y origen de *Himnos* y de *Cán-*

21 B. Nitzan, “The idea of creation and its Implications in Qumran Literature”, 24; J. J. Collins, *Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 82.

22 Cf. B. Hasselbalch, *Meaning and Context in the thanksgiving hymns Linguistic and Rhetorical Perspectives on a Collection of Prayers from Qumran*, 17.

ticos, es importante comprender el carácter heterogéneo de estas obras y que ellos deben verse como una compilación de diverso origen, empleados en la liturgia de la secta. En este sentido estos textos poseen una materialidad, una producción social que los hace posible, en los relatos encontrados en Qumrán sobre el Edén, son una producción textual inserta en el contexto social de diversas trayectorias del judaísmo los cuales poseían como fin teleológico, diferentes construcciones discursivas del Edén. Por lo que nuestro punto de partida es, la cuestión del estatuto epistemológico y sagrado dado a la Escritura por este judaísmo sectario y más específicamente del relato de la creación. A partir de este punto, la pregunta que es fundamental hacerse desde un punto lingüístico-semiótico es ¿por qué existieron diversas narrativas del Edén durante este periodo? La respuesta inmediata podría decir que no existió un *texto oficial, único y fijo*, ciertamente es así, pero, además, expresa que los variados grupos del periodo llamado del judaísmo del segundo Templo, es decir, grupos sadoquitas, esenios, grupos apocalípticos y grupos cristianos tuvieron distintas versiones y sistemas ideológicos de este paradigma. Creemos que estas trayectorias, vinculadas a grupos sacerdotales y de escribas secesionistas, reflejan diversos modos de vida, de valores y creencias; origen de rivalidades, luchas ideológicas, incluso en el mismo seno del judaísmo oficial, así lo señala J. Neusner quien ha postulado que “los sabios han leído el Pentateuco como el relato de dos sucesivas y parcialmente historias paralelas: la “historia” del primer Adán y de Eva en el Edén, el segundo, de pueblo elegido en la tierra de Israel”²³ citando el texto de Génesis Rabba XIX, IX y Lev 25,1-8 que menciona el año sabático como el año del retorno al Edén. En este esquema “Israel para los sabios del judaísmo es la contraparte y opuesto de Adán”²⁴, lo cual es significativo para nosotros, aunque los textos aportados por J. Neusner son tardíos; nosotros creemos que responde a creencias más primitivas que reproduce un tenor que encontramos en diversos escritos del judaísmo del segundo Templo, es decir, el interés por el Paraíso no sólo está referido al relato de Gen 1-3 como historia fáctica de la humanidad, sino que responde a un paradigma recurrente al judaísmo del segundo Templo.

El Paraíso escatológico (Ez 28; 40-47; 1Enoc 21-36, sobre todo, 1Enoc 24)²⁵. Encontramos trayectorias que proponen la simbología del Paraíso como tema escatológico, es decir, se traslada la ubicación terrenal del Edén, en la historia pri-

23 J. Neusner, *The four stages of rabbinic Judaism*, 6.

24 J. Neusner, *The four stages*, 89.

25 Para toda esta parte seguimos A. Díez Macho, “Apócrifos del Antiguo Testamento”.

migenia de Gén 2-3 a la descripción del templo escatológico (Ez 47, 1-12)²⁶ o en el caso de 1Enoc 24 del juicio final intrahistórico (la consumación eterna v.4); estos relatos establecen una relación entre el trono de Dios, entendido como la cima de un monte alto y el Paraíso mediante el tema del árbol aromático, es decir, se postula una relación que hay entre el árbol aromático con el conocimiento divino y la promesa de una vida paradisiaca (como vivieron tus padres v. 6) de los justos y humildes; según E. Ratzon estamos en este pasaje frente una visión del Paraíso como *EndZeit* similar al que encontraremos en *Cánticos*²⁷.

Algunas trayectorias como la representada por 1Cro 28-29; 2Cro 5,13-14 y *La vida de Adán y Eva* que interpretaron el relato de Gen 2-3 en relación al Templo de Jerusalén. En esta trayectoria, el Paraíso es un Templo arquetípico²⁸, por lo que el Templo de Jerusalén es una copia terrenal de aquel otro Templo arquetípico del Edén. Otras, sitúan el Paraíso en el tercer cielo habitado por los santos y elegidos (1Enoc 70,3 y 77,3). En algunos casos, se diferencian dos edénes, uno terrestre y otro celeste, en el tercer cielo. En comparación con 1Enoc 32 en donde solo están Adán y Eva, en 70,3 y 77, 3 se habla de un Paraíso distinto, en el cual no están los santos y elegidos como en 70,3 y 77,3. En efecto, 1Enoc 32 es el Paraíso primigenio donde estuvieron Adán y Eva que han precedido a Enoc como lo dice el relato de 1Enoc 32, 6: “que te precedieron... y fueron expulsados del Paraíso”. Finalmente, otras trayectorias, ubican el Paraíso en un tiempo mítico, preexistente. El paradigma de Ezequiel (Ez 28.31.36.47) y 1Enoc 21-27 impactará en los siguientes relatos. En un escrito como las *Parábolas de Enoc*, redactado en el cambio de era señala que “él sabe, antes de ser creado el mundo que será de este y de cada generación” (1Enoc 39,11). Sobre todo, importante para nuestro estudio, veremos que Jubileos conoce un Paraíso y una ley preexistente como un arquetipo y además establece una relación entre “escrito y establecido” respecto de: la creación (5, 13.17.18); de los justos (5, 19;6, 12); de las fiestas (6, 17;32, 28), de la distribución de los días (6, 35), y de diversas prescripciones legales (2,17.30;3, 8. 31;33, 10.12). En relación a esta última cuestión, es decir sobre la relación entre lo escrito y lo establecido, existen múltiples antecedentes bíblicos que podemos dividirlos por un lado en la terminología empleada y por otro, las

26 Cf. Gr. Macaskill, “Paradise in the New Testament”, 64-81.

27 Cf. E. Ratzon, “Placing Eden in Second Temple Judaism”, 24; M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 73.

28 Cf. J. Davila, “The Macrocosmic Temple”, 17.

imágenes utilizadas para expresar ideas deterministas²⁹.

En resumen, estas indicaciones, aunque están lejos de presentar una sistemática de la trayectoria del lenguaje determinista empleado por diversos grupos del judaísmo del segundo Templo, nos colocan en la pista que la Escritura más que ser un cuerpo normativo de leyes y preceptos fue –para algunas corrientes–, una fuente de paradigmas para la vida del creyente. Por lo cual la cuestión de la topografía del Paraíso responde al contexto de crisis identitaria de los diversos judaísmos del periodo del segundo Templo –incluido el cristianismo– los cuales exponen sus particulares agendas del acceso al Paraíso, así como la legitimación de sus creencias. En el caso de textos que postulan un Edén escatológico, místico o preexistente son significativos para nosotros pues estas trayectorias presentan el Paraíso como un arquetipo actual, como santuario primigenio, vinculado a creencias en que el arquetipo determinado desde la creación sigue presente durante el transcurso de la historia. Por otra parte, estas diversas trayectorias muestran que las variadas creencias deterministas están extendidas en el mundo antiguo y que por lo tanto responden a un fenómeno ideológico-cultural compartido en el medio oriente³⁰.

29 En los escritos bíblicos encontramos que verbo כּוּן es usado en Deut 32, 6 “Él te hizo y te estableció” (וכיננך עשך) en Psal 103,19 “Yahve estableció en los cielos su trono” (כסאו יהוה בשמים הכין); Sof 1, 7 “Yahve ha fijado el sacrificio (כי הכין), en Sal 24, 2 él ha fundado (יסד) sobre los mares, y ha establecido (כיננה) sobre las aguas”. Y en Jer 10,12 “él ha hecho la tierra con su poder, él ha establecido (מוכין) el mundo por su sabiduría (מוכין תבל בחכמתו) no es posible sacar una conclusión definitiva de este recuento, pero resulta interesante apuntar que el verbo ברא (crear) כּוּן (fijar, establecer) no son idénticos pero son complementarios, es importante atender al sentido del verbo y כּוּן pareciera ser que en Sof 1,7 posee un sentido judicial de “fijar”, “decretar”; es interesante que Jer 10,12 el verbo כּוּן está en relación a la sabiduría. En otros textos bíblicos apócrifos como 1 Enoch y Jubileos encontramos una terminología determinista, así como en Qohelet., que emplea el término de מְקֻרָה (Ec 3,19; 9,2.3) y en escritos apócrifos como Enoch o Jubileos. Por otra parte, hay una gran cantidad de imágenes que dan cuenta de creencias deterministas así como la creencia extendida del “libro de la vida” (Ex 32,32; Psal 56,8) Psal 69,28 “Sean borrados del libro de los vivientes”; Psal 139,16 “Tus ojos vieron mi embrión, y en tu libro estaba escrito todo aquello que a su tiempo fue formado, sin faltar nada de ello”; Dan 10, 21 “libro de la verdad”; Dan 12,1 “inscritos en el libro”; Mal 3,16 “Y fue escrito un libro como memorial delante de él, Ez 3,2 “Abrí mi boca, y me dio a comer ese rollo”; Zac 5, 1 “Y he aquí un rollo que volaba”; Ap 10, 8 “Ve, toma el librito abierto de la mano del ángel”.

30 Cf. E. Oluyimide, *Determinism and Petitionary Prayer in the Gospel of John and the Rule of the Community (IQS)*, 238. En el mundo griego, encontramos el determinismo en diversos autores como Sófocles, Heródoto, en estos autores, el oráculo configura, determina, una doble temporalidad, una temporalidad mítica, que determina la identidad del protagonista, y otra temporalidad azarosa, y la condición ignorante del sujeto. Para Heródoto, el oráculo determina al sujeto que habla y deja “mudo al que no habla” (I, 47.85), pues “el destino asignado es imposible eludirlo, incluso para un dios” (I, 91); por lo mismo esta determinación significa una eficacia absoluta respecto al momento en que el mudo rompe a hablar y cuando el que habla enmudece “hablará por vez primera en un día funesto” (I, 85) cumpliendo así el oráculo.

2. DETERMINISMO EN QUMRÁN

Los autores mencionan distintos textos que muestran creencias deterministas como ejemplo en CD-A col. ii, 8; 4Q266, 13; y el *Tratado de los dos Espíritus* en IQRegla de la Comunidad (1QS iii, 13-iv, 25)³¹. En vista de las indicaciones mencionadas en 1QS diversos autores califican el determinismo de la secta como relativo o moderado. Nosotros no expondremos definiciones sino describiremos el tipo de determinismo presente en textos propios de la secta, de este modo comenzaremos subrayando el siguiente pasaje de 1QS iii, 15 el cual coloca en relación *Himnos* y *Cánticos*:

מאל תדעות כול הויה ונהייה לפני היתם הכין כול מחשבתם

(Del Dios de conocimiento proviene todo lo que es y todo lo que será.

Antes que ellos existen él determinó todos sus planes (1QS iii, 15)³²

El *Tratado* comparte la terminología de la gloria de Adán “a ellos pertenece toda la gloria de Adán” (1QS col iv, 23)³³. El verdadero Israel (Qumrán) posee toda la gloria que pertenecía originariamente a Adán antes de la caída. Notemos que se trata de una afirmación rotunda pues la gloria de Adán ya no pertenecería al Israel según la carne sino a un resto, solo aquellos que han sido predestinados participarán de ella, por esto, la denominación de justos, pobres, viene a reemplazar otras denominaciones de Israel. Además y como veremos la terminología “Dios de conocimiento”, “antes que ellos existen”, “él ha establecido todos sus designios” se repiten en tres grupos: *Himnos*, *Cánticos* y diversos otros escritos:

Himnos: 1QHa ix, 9-20.26-31;xxii,15;4Q379 frag.22, col.vi.

Cánticos. Mas1k (MasShirShab^b) Masada Songs of the Sabbath Sacrifice col i, 2; 4Q402 (4QShirShabb^c) 4QSongs of the Sabbath Sacrifice^c frag. iv, 12; 4Q405 (4QShirShabb^f) 4QSongs of the Sabbath Sacrifice frag.23 col ii, 12; 11Q17 (11QShirShabb) 11QSongs of the Sabbath Sacrifice col. vii, 10.

31 Emplearemos la edición crítica Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls. Study Editio* 1997; texto en Español cf. García Martínez Florentino *Textos de Qumrán* 1992.

32 Las traducciones de los textos de Qumrán son más.

33 Cf. L. Crispin Fletcher, *All the Glory of Adam*”, 95-97.

Otros escritos: 4Q418 frags. 43, 44, 45 col. i, 6; frag,55 6; 4Q504 Luminarias frag,4, 4; 4Q510 (4QShir^a) 4QSongs of the Sage^a frag,1,2; 4Q511 (4QShir^b) 4QSongs of the Sage frag.1, 7.

1QS	1QHa	Songs of Sacrifice Sabbath	Otros escritos
1QS III, 15	1HQA ix 9-20; 26-31	MasIk (MasShirShabb) Masada Songs of the Sabbath Sacrifice col i, 2.	4Q418 (4Q418 4QInstruction ^d) Frags. 43, 44, 45 col. i, 6; frag,55, 6; 4Q379 (4Q379 (4QapocrJoshua ^b) 4QApocryphon of Joshua ^b) frag,22, col. vi
	1HQA xx; 10	4Q402 (4QShirShabb ^c) 4QSongs of the Sabbath Sacrifice ^c frag. iv, 12.	4Q504 Luminarias frag,4, 4; 4Q510 (4QShir ^a) 4QSongs of the Sage ^a frag,1,2; 4Q511 (4QShir ^b) 4QSongs of the Sage frag,1, 7.
	1QHa xxii, 15	4Q405 (4QShirShabb ^f) 4QSongs of the Sabbath Sacrifice frag.23 col ii, 12.	
		11Q17 (11QShirShab ^b) 11QSongs of the Sabbath Sacrifice col. vii, 10.	

El cuadro recién expuesto muestra, por un lado, diversos contactos entre el relato del *Tratado de los dos espíritus* 1QS iii, 15: “Dios de conocimiento proviene todo lo que es y todo lo que será. Antes que ellos existen él ha establecido todos sus designios” y otros pasajes de escritos encontrados en Qumrán³⁴. Como veremos la expresión “Dios de conocimiento”, “Dios de verdad” está en relación a los misterios presente y futuros “lo que es y lo que será” (4QInstruction^b frag.2, 14; 1QHa col. vii, 28; 4Q300, frag.1 col. ii, 2-3)³⁵. Este punto es importante de destacar porque el determinismo no mira al pasado sino a la actitud creyente con la cual se enfrenta el presente y el eschaton. Múltiples pasajes muestran una relación entre principio y escatología de tal modo que la “determinación” de diversos eventos cósmicos, históricos, grupos de personas establece una temporalidad mítica entre el origen y el fin escatológico, como podemos apreciar en los siguientes ejemplos:

- 1QHa col. v,26 “todos tus periodos están fijados”; 1QS x,1 “durante los periodos que él ha decretado” (קצרים אש[ה]ר הקקא)
- 4Q180 frag.1, 2 “antes de crear a ellos él determinó (בטרם בראם) (הכין) sus operaciones [de acuerdo a la precisa secuencia de las edades] 3 una época después de la otra época”³⁶.
- 4Q266 (4QDa) 4QDamascus Documenta frag.2 col. i, 3 “ha determinado el momento de la ira” (הכין מועדי רצון) para una nación que no conoció a él” (4Q268 (= 4QDc 4QDamascus Document^c frag.1, 5)
- 1QM col. i, 10 “éste será el día determinado (כיעוד) o él desde antiguo para la guerra de la exterminación contra los hijos de las tinieblas” (1QM col. i,10) y también: “desde antiguo tú has determinado (יעדתה) el día de la gran batalla” (1QM col. xiv, 14).

Llama la atención la equivalencia entre מַזְמָה que aparece en los *Himnos* במזמה en 1QHa v,15 / מזשב en 4Q402 4.11.13.15 (1QS col. iii,15-16), sin embargo la terminología determinista no se reduce a los que se refieren directamente a esta visión de la historia, también integra los términos: קֶן, כְּתוּב, חֶק, y otros En estos textos es recurrente el uso del adverbio (טרם) “antes” y/o el verbo (כין) “establecer” / “fijar” que volveremos a encontrar en otros textos de la secta en relación a

34 Cf. M. Goff, “The Mystery of Creation in 4QInstruction”, 163-186.

35 Cf. L. G. Perdue, “Wisdom and Apocalyptic: the case of Qohelet”, 231-258; M. Goff, “Reading Wisdom at Qumran: 4QInstruction and the Himnos”, 272.

36 M. G. Abegg, “The time of righteousness (4Q215a): a time of war or a time of peace?”, 6.

eventos presentes o futuros. Mediante la revelación de este determinismo se pretende fortalecer la convicción subjetiva del triunfo de los hijos de la luz en los últimos días³⁷.

3. ANÁLISIS DE LOS HIMNOS (1QHa)

Una característica particular de los *Himnos* es el uso de la terminología del relato del Génesis sobre el Edén conjugando esta imagen con una interpretación determinista y la convicción de la creación por la palabra divina. Este uso de la terminología del relato del Génesis diferencia a este escrito de otras terminologías deterministas como la empleada en pasajes de Qohelet מקרה (Ecl 3,19;9,2.3); la terminología empleada por la secta es distinta: שקדו, יה, ידום, יסד, como está dicho, basada en el relato genesiaco del Edén. La terminología sectaria acostumbra a ser identitaria, rígida y antinómica, es decir, ella expresa mediante este lenguaje pretende generar procesos identitarios, visibles por cierta cristalización y contraste terminológico. En esta línea, la aproximación terminológica nos plantea la cuestión acerca de la relación de esta con otros textos bíblicos. Así las cosas, diversos autores que han estudiado *Himnos* sostienen que estamos en presencia de tradiciones exegéticas como por ejemplo W. Cirafeli sostiene que *Himnos* representa un “conscious exegetical process”³⁸ nombrando algunos textos Sir 33,7-15; Is 29,16; 45,9; Jer 18,4,6; y otros que como M. Goff quien afirma un desarrollo intertextual entre los documentos de Qumrán, de tal modo que *Himnos* dependería de 4QInstruction³⁹.

3.1. Determinación de los justos e impios

J. Duhaime menciona la predestinación de individuos⁴⁰; nosotros también hemos afirmado en otra parte esta misma característica⁴¹. Encontramos creencias sobre el determinismo de la elección en 1Enoc 48,6 “por esto fue elegido y escogido junto a él antes de crearse el mundo y por la eternidad”, de la misma manera en la secta la elección está propuesta en términos deterministas⁴² mirando al

37 Un uso similar encontramos en el sectarismo joánico (Jn 8,58; 17,24).

38 W. Cirafeli, “Taken from Dust, Formed from Clay”, 1s.

39 Cf. M. Goff, “The Mystery of Creation”, 398.

40 Cf. J. Duhaime, “*Determinism*”, 195.

41 Cf. C. Carbullana, “Teodiceas apocalípticas. Aportes para una sociodicea”, 195-223.

42 R. J. Wiesner, “Historical and theological studies predestinarian election in second temple Judaism and its relevance to Pauline Theology”, 17-37; E. Schuller, “The Cave 4 Himnos Manuscripts: A Preliminary

tiempo escatológico, de manera específica es afirmado en el *Tratado de los dos espíritus* (1QS iii,13-4,26) y en los *Himnos* (1QHa esp. 7 y 9). Así p.e. al analizar el texto de 1QHa col. v,1 encontramos que a partir de este capítulo el salmista comprende el determinismo no sólo como una cuestión cósmica epistémica y ética sino sobre todo escatológica, Yahvéh posee un misterio fijado antes de los siglos que integra la elección y la inspiración para comprender los misterios (1QH col. v, 16) “y los misterios del plan y del comienzo de [...] tú has establecido”. La terminología del misterio suena semejante a 4QInstruction, pero dejando este punto aparte, tanto la elección como la comprensión del misterio son parte de este plan fijado antes de los siglos⁴³. Como se aprecia en 1 QHa col v,13 “estos son los que tú has fundado antes de los siglos” (אלא אשר הכינותה) (también en 1QH col v,16); y en 1QHa col v,18 “porque tú has establecido a ellos largo tiempo antes y tú existirás por los siglos”; la creación del hombre y los elegidos estaban en el designio divino antes de crear a ellos, este pasaje es interesante pues establece una relación de anterioridad entre los verbos “establecer” y “crear”. Esta determinación del justo que aparece en diversos textos de la secta⁴⁴, es previa a la creación, se trata de una determinación “desde el seno” para el tiempo escatológico del juicio, de la misma manera, los malvados han sido predestinados para el tiempo de la ira como dice en 1QHa col. vii, 17-18:

“tú has establecido incluso antes de crearlo a él. ¿Cómo puede alguien cambiar tus palabras? Tú, solo tú has creado. El hombre justo, desde el seno tú lo has determinado para el periodo del juicio (למועד רצון) pero a los malvados tú has creado para el tiempo de tu ira, desde el seno materno tú has predestinado a ellos para el día del sacrificio (ומרתם הקדשתם) [...] tú has establecido a todos ellos”.

De la misma manera en otros textos ya sea en términos generales o fragmentarios se aprecia la creencia en grupos o sujetos destinados a la condenación, así en “Belial, y todos los ángeles de su dominio y todos los hombres de su lote” (1QM Col. i, 15); “todos los hombres del lote de Belial” (4Q256 col. ii,12); Jannes y sus hermanos, los necromantes, adivinos (4Q271; 4Q267 frag.2; 4Q379 frag. 22,9); “maldito sea el hombre de Belial” (4Q386)⁴⁵. De esta manera, es importante sub-

Description”, 137-150; L. H. Silberman, “Language and Structure in the Himnos (1QH3)”, 96-106; M. Goff, “Reading Wisdom at Qumran: 4QInstruction and the Himnos”, 263-288; A. Kim Harkins “Another Look at the Cave 1 Himnos”, 185-216. La autora postula la unidad ilusoria de las ediciones críticas (188), dividiendo los Himnos en tres sub-partes CH I (1QH 1[?]-8); TH (1QH 9:1-17:36); CH II (1QH 17:38 [28?]).

43 Cf. B. Nitzan, “The idea of creation and its Implications in Qumran Literature”, 250.

44 Cf. C. Carbullanca, *La profecía literaria en Qumrán*, 50.

45 Cf. C. Carbullanca, “Teodiceas apocalípticas. Aportes para una sociodicea”, 195-223. E. Chazon, “Psalm, Hymns, Prayers”, 713. Hay cierta semejanza entre esta terminología y la que encontramos en Lc 11,47-51; Jn 8, 44; Ef 2,2; 5,6; Jd 1,11-16.

rayar que la determinación de los individuos específicos como Caín, Jannes, o de los “hombres de Belial” en general, establece una relación entre creación y escatología que adquiere sentido para grupos que viven situaciones de crisis identitarias. Esto no es una contradicción con aquellas expresiones que hacen referencia a una voluntad libre de los miembros de la secta, para pedir, alabar y ensalzar al Dios de conocimiento pues se trata de afirmaciones después de los hechos, es decir no se trata de afirmaciones realizadas desde una perspectiva psicológica o autonomía histórica de causa y efecto, sino como una doctrina determinista desde los hechos, ya sea de los que están fuera o son miembros de la comunidad elegida.

3.2. Liturgia celeste

En diversos grupos y trayectorias del judaísmo del segundo Templo aparece la creencia en una liturgia celeste en la cual toda la creación: espíritus, ángeles, y hombres cantan y alaban al unísono a Yahvéh. En este contexto, autores como E. Chazon diferencian tres tipos de oraciones⁴⁶, así por ejemplo en 1Enoc 38,7 dice: “sus labios (querubines) alababan el nombre del Señor de los Espíritus”; “te bendicen y alaban y exaltan, diciendo Santo, Santo, Santo, Señor de los Espíritus que llena la tierra de espíritus” la voz de estos seres divinos que cantan volverá a repetirse en distintos relatos; y también en 1Enoc 61,9-12 los seres angélicos: “hablaron todos *a una voz* y bendecirán [...] *en ese día elevarán una sola voz* y bendecirán [...] lo bendecirán todos los santos que están en el cielo y todos los elegidos que moran en el Paraíso de la vida” (1Enoc 71,11; *Ap. Sof* 8,2), es importante que el canto de querubines y ángeles al unísono es una de las características terminológicas del lenguaje del Edén; también hablado por Adán y los patriarcas hasta la confusión de lenguas en Babel⁴⁷. En los *Himnos* encontramos este mismo paradigma, en los últimos días, la creación entera al unísono tiene como fin alabar, cantar la gloria, ensalzar el nombre divino: “En la boca de todos ellos es alabado tu nombre por siempre y siempre ellos te bendicen, para extender su conocimiento día tras día ellos proclaman al unísono con voz de alabanza” (1QHa col. xix, 25). Además, en diversos fragmentos se percibe la creencia en el carácter determinista que posee la bendición, la alabanza como fin establecido para la comunidad desde la creación así p.e. en 1QS col. x, 6 “con la ofrenda de los labios yo te bendeciré, de acuerdo con el decreto registrado por siempre” que se aprecia

46 Cf. B. Nitzan, “The idea of creation and its Implications in Qumran Literature”, 257; E. Chazon, “Human and Angelic Prayer in Light of the Dead Sea Scrolls”, 35-43.

47 Cf. A. Kim Harkins, “Another Look at the Cave 1 Himnos”, 198.

también en 1QHa col. ix, 30; 1QH col. xxv, 12; 4Q258 col. ix, 3-9: “para mostrar tu gloria y contar tus maravillas, en todas las obras de tu verdad y tus justos juicios, para alabar tu nombre 31 por medio *de la boca de todo*” (1QHa col. ix, 30). A través de la técnica de la reiteración de la expresión: “la boca de todo”, el salmista subraya que se refiere a toda la creación 1QHa col. ix, 31 (cf. 1QHa col. xix, 25), la creación entera posee voz para alabar a su creador, pues se trata del paradigma genesiaco que como se recordará dice: “Tenía entonces toda la tierra una sola lengua y unas mismas palabras” (Gén 11,1), que se refleja en que: “ellos proclaman juntos con voz de júbilo” (1QHa col. xix, 25). En nuestra opinión esto refleja una creencia de la discontinuidad entre el tiempo del Paraíso y la historia de la humanidad. Por lo que no se habla de causalidad intrahistórica sino de ruptura entre el principio y la historia como confusión de lenguas. En esta misma dirección, en diversos pasajes se recuerda la liturgia celeste en la cual la asamblea se une a los ángeles para cantar como lo describe los *Cánticos*

“Cantad, predilectos, cantad al rey de la gloria... exaltad [junto con el ejercito eterno, dadle grandeza a nuestro Dios y gloria a nuestro Rey; santificad 12 [su nombre con labios firmes y lengua poderosa, alcen sus voces al unísono en todos los períodos]” (1QHa col. xxvi, 11)

Esta perspectiva determinista de la creación traspuesta a la experiencia de oración extática proporciona una perspectiva escatológica entendida como una liturgia cósmica en la cual toda la creación alaba y bendice a Yahveh, cumpliendo el fin de la creación de dar gloria a Dios⁴⁸.

3.3. Determinismo y lenguaje divino

En estos pasajes se aprecia también que la palabra divina produce la creación, misterio que no puede ser comprendido por los ángeles ni por el hombre. Dicho misterio está determinado desde antes de la creación e incluye el mundo, los tiempos y periodos: “tú lo has establecido incluso antes de crearlo a él. ¿Cómo puede alguien cambiar tus palabras?” (1QHa col. vii, 17-18). La palabra divina es una “palabra de conocimiento” (4Q204, 12) de la creación lo cual por medio de múltiples preguntas el salmista intenta expresar la conciencia de una ruptura, es decir, muestra la imposibilidad del lenguaje y conocimiento humano de sondear este misterio: “yo desde el polvo he sido reunido, desde el barro he sido formado [...] ¿qué puedo yo decir a menos (כִּי אֵין) que tú abras mi boca? ¿Cómo puedo yo

48 Cf. D. Harrington, *Creation*, 155.

entender *a menos* (כִּי אֵם) que tú me enseñes?...*Yo he mantenido silencio ¿Qué puedo decir de estas cuestiones?*” (1QHa col. xx, 32; 1QHa col. xi, 24; XXI, 10; col. xxi, 14; 4Q392 frag. 1,8). La actitud de silencio “yo he mantenido silencio” es una expresión que se repite en Qumrán y que expresa la actitud adecuada del hombre ante la palabra divina y está en relación a la ignorancia del salmista frente a los misterios de Dios⁴⁹. Desde esta ruptura, el relato de Gén 2-3 sirve para tomar conciencia que la incomprendibilidad e inexpresividad del plan de Dios, para el hombre hecho de barro, y para los ángeles, significa que es tanto imposible comprender como verbalizar la magnitud del plan divino y del lenguaje de Dios. Entonces, el silencio de hombres y ángeles radica en el asombro ante los misterios de la creación, misterios que abarcan el designio sobre la creación, la elección del pueblo y el fin escatológico de esta, así en 1QHa col. xx, 20: “no hay hombre justo contigo [...] 20 para entender todos tus misterios” (אִין צְדִיק עִמָּכָה [...] הַשְּׁכִיל בְּכוֹל רִזִּיכָה) y como lo señala 1QHa col. vii, 17-18 sobre el fin escatológico de justos e impíos.

Los *Himnos* consideran que Dios ha creado el lenguaje humano así por ejemplo en col. ix, 28 “tú has creado el aire de su lengua, tú conoces sus palabras, y has instituido el fruto de sus labios (וְתִכֵּן) antes que ellos lleguen a ser”. El pasaje establece una relación entre la creación, el conocimiento y la institución del lenguaje humano. Ciertamente el tema ya está presente en narraciones bíblicas como Gén 1,1-24 y Sal 139,14, sin embargo, la cuestión de la correlación entre creación, conocimiento y fijación del lenguaje humano adquiere en este pasaje una atención especial. Pareciera ser que hay no sólo una equivalencia entre estos términos sino una implicación, es decir, el autor creyó comprender, en la creación una fijación de eventos y operaciones humanas en términos de una periodización de la temporalidad humana, del aliento de los labios, de las secuencias para alabar el nombre divino en toda la creación, lo cual adquiere un valor inusitado en estos textos:

“tú has colocado palabras para los periodos, 29 y el soplo de aliento de los labios la medida (קָן); haces emerger las regulaciones (קָן) según sus misterios y los soplos por sus medidas, para mostrar 30 tu gloria... para alabar tu nombre por medio de la boca de todo”. (1QHa col. ix, 29)

La visión determinista de la historia que se aprecia en expresiones como “los periodos” o “él hace las primeras cosas, en su propio tiempo y las cosas finales en el periodo apuntado”, “el día determinado por él”⁵⁰ está en función de la finalidad designada a toda la creación: “para alabar tu nombre por medio de la boca de

49 Cf. C. Carbullanca. “El silencio de los ángeles”, 69-490

50 Cf. B. Nitzan, “The idea of creation and its Implications in Qumran Literature”, 249.

todo”, no sólo de los periodos de la historia pasada, sino también referido al lenguaje individual “tú has instituido el fruto de los labios antes que ellos lleguen a ser”, esta anterioridad del lenguaje humano estructura tanto una dimensión diacrónica y sincrónica en la comprensión del lenguaje humano lo cual está en función de la alabanza del nombre.

3.4. Determinismo y conocimiento

Es importante atender al lenguaje de la sabiduría, el cual tiene su correspondencia en los *Cánticos*, y en la copia de 1Enoc (4Q204, 12) [las palabras de conocimiento]; esta coincidencia terminológica no hace sino reforzar la relación entre conocimiento y determinismo presente en ambas tradiciones. En los *Cánticos*: “las palabras de conocimiento” en Mas1k col. i,1; 4Q402, frag. 4,12; “palabras de la gloria” 4Q405,3 conocimiento de siete palabras. Wiesner señala la relación entre conocimiento y predestinación “el futuro toma forma basada en el creativo conocimiento de Dios”⁵¹. En diversos pasajes se refiere al conocimiento divino y la sabiduría como instrumento y lugarteniente de Dios⁵², así por ejemplo en 1QHa ix,14-15: “mar y profundidades [...] tú has fundado [...] con tu sabiduría, todas las cosas las cuales están en ellos 15 tú lo has determinado de acuerdo a tu voluntad”. Esta determinación de la creación está en relación a la voluntad divina la cual dirige “su curso antes que ellos vengan a existir” y sin la cual nada existe (1QHa col. ix, 19-20). La anterioridad de todo lo que existe es una prerrogativa divina “Todas las cosas han sido grabadas ante ti con el estilus del memorial para todos los periodos perdurables” (1QHa col. ix,14-15), el término הוּק “estatutos”⁵³ que Montgomery lo relaciona con 4Q402 IV, 3 que pertenece al lenguaje de la secta⁵⁴.

4. ANÁLISIS DE CÁNTICOS

La terminología determinista que aparece en los *Cánticos* emplea los términos מְזוּמָה / מְזוּמָה “plan, diseño, proyecto”, תְּעוּרָה “destino, finalidad” los cuales, nos

51 C. Wiesner, “Historical and theological studies predestinarian election”, 32.

52 Cf. H. Harrington, *Creation*, 155.

53 E. Montgomery, *A Stream from Eden: the Nature and Development of a Revelatory Tradition in the Dead Sea Scrolls*, 202.

54 Cf. E. Montgomery, *A Stream from Eden: the Nature and Development of a Revelatory Tradition in the Dead Sea Scrolls*, 260.

parece que, no obstante que afirma establecer “los periodos” con lo que indica una secuencia histórica, nosotros especificaremos que no se trata de una causalidad horizontal, sino vertical, es decir, el interés está centrado en subrayar cada instante y evento histórico dependiente de la sabiduría divina. En Qumrán no encontramos rastros de una doctrina sobre una causalidad histórica inmanente como la que encontramos en filósofos griegos o romanos, ni en una teoría de las causas segundas, sino más bien, Dios directamente interviene en la historia “estableciendo”, “fijando” tiempos, periodos, operaciones, etc.

El determinismo de la secta une origen y fin de la creación mediante una intertextualidad de los relatos del Génesis y de Ezequiel, por lo que en el comienzo de este análisis queremos sostener que tanto en la descripción de la terminología como el marco ideológico percibimos contactos ideológicos con algunas trayectorias del judaísmo del segundo Templo que han releído ambos textos como las que ya hemos mencionado a propósito de un *Edén escatológico* y de un *Edén místico*.

4.1. Determinismo y elección

Los *Cánticos* muestran una continuidad con otros escritos de la secta en relación a la determinación de los elegidos o de eventos históricos realizados desde los orígenes, de modo particular en unos pocos pasajes que habla de aquellos que “están destinados para justicia” como (4Q403 frag 1. col. i, 16; 4Q404 frag. 2, 7; 4Q405 frag. 3, col. ii, 5. 17. 19), sobre estos se predicen palabras de bendición recitadas por ángeles. Pero también hay pasajes que hablan de la creación de los ángeles y espíritus eternos por la palabra divina como lo señala el pasaje de 4Q403 frag. 1 col. i, 35-36: “A las palabras de su boca existen todas las divinidades exaltadas (אלי רום); por lo que brota de sus labios, todos los espíritus eternos (רוחי עוליים) por la voluntad de su conocimiento, todas sus criaturas en sus operaciones” (4Q401 frag.11; 4Q400 frag.1 col. i, 19 =4Q404 1-2; 4Q405 frag. 4,3). Entonces esta determinación abarca no sólo a los justos sino también a diversos seres divinos, ángeles, espíritus eternos, etc⁵⁵. El tenor es el mismo que el que encontramos en textos de *Himnos*. De modo más específico se señala en los *Cánticos* que Dios ha establecido sacerdotes del santuario interior como lo señala 4Q401 frag. 11; 4Q400 frag. 1 col. i, 19 señala que “Él ha establecido para él sacerdotes del santuario interior del santo de los santos 20 [...] dioses (אליים),

55 Lo mismo en 4Q404 frags. 4, 5, 69, 6, 58, 57 (= 4Q403 1 i; 4Q404 4 - 5) frag.4 1; 4Q405, 3 frags. 4, 5, 69, 6, 58, 57.

sacerdotes de las alturas exaltadas que se acercan 21... oración”. La investigación ha discutido si la expresión (אלים) empleada en este pasaje se está refiriendo a miembros de la secta o a ángeles específicos. Nosotros pensamos que la expresión (אלים) designa a ángeles que poseen una función en el santuario interior del Templo. Este fragmento es interesante pues utiliza el término כהן “sacerdote” para referirse a la función de los siete ángeles en el santuario interior (4Q403 20): “él ha establecido sacerdotes del santuario interior del santo de los santos” entre los cuales se encuentra Melquisedec (4Q401 frag. 11,3); el uso del nombre de Melquisedec (11Q13 col. ii, 5.6.8.13) muestra que posiblemente ambos relatos pertenecen a la secta y comparten la creencia en las diversas funciones que cumplen algunos ángeles. Ahora bien, en comparación con este sacerdocio de los ángeles, el salmista afirma en 4Q401 frag. 2 col. vi “y ¿cómo nuestro sacerdocio estará en sus residencias?”, lo cual muestra que el sacerdocio terreno ha sido integrado en el culto celeste.

4.2. Determinismo, texto e historia

La terminología determinista de estos pasajes está señalada por el uso de diversos términos como תעודות (tiempo fijado, destino, finalidad) y יעד (finalidad, propósito, destino). Como lo hemos señalado en otra parte⁵⁶ la creación y la historia está considerada un misterio y los periodos de la historia han sido determinados de antemano y fijada la duración, signos particulares “todos los períodos de Dios llegarán a su momento justo, como ha sido determinado para ellos” (1QpHab, col. vii, 13); “todo está grabado de acuerdo con los períodos” (4Qpeshher sobre los Períodos). En estos pasajes, no se afirma que tan solo que Dios ha determinado hechos o periodos específicos *en la historia*, sino que la misma historia es considerada un texto escrito en las tablas celestes, esto lo realiza al señalar que “han sido grabadas” integrando en este texto las “operaciones”, “hechos y “sujetos”:

“antes de crear a ellos, él ha determinado sus operaciones בכין פעולותים [de acuerdo a la precisa secuencia de las épocas,] 3 una época después que la otra [...] y este está *inscrito sobre las tablas celestes* para los hijos de los hombres”, (4Q180 frag. 1, 2).

En algunos pasajes se aprecia que la realidad divina constituye a la historia como un texto con leyes gramaticales propias, es decir, eventos, fenómenos cósmicos y sujetos están constituidos como en un texto fluido, así como vemos en el

56 Cf. C. Carbullanca, *La profecía literaria en Qumrán*, 64-69.

pasaje de IQH col. ix,10 “todas las cosas [lo cual esto contiene] tú has establecido de acuerdo a tu voluntad, y poderosos espíritus, de acuerdo a sus leyes, antes que ellos lleguen a ser santos ángeles”. Notemos además que en estos pasajes no se habla del Paraíso en sentido estricto, pero se establece que “antes de crear a ellos” Dios ha fijado la historia como un lenguaje determinando este texto en sus operaciones y hechos del mundo. En este sentido, se afirma que la historia al tener una secuencia determinada ha sido establecida con un código reconocible para el hombre, pues esta tiene signos para cada periodo. Los períodos que en IQS col. v, 1-19 [4Q319]) y en 11QMelq col. ii, 7 reciben el nombre de jubileos los cuales son reconocidos por sus signos o señales que manifiestan el tiempo y lugar dentro del plan de Dios.

4.3. Liturgia celeste

En diversos textos litúrgicos como 4Q286 (4Qbera) *Blessings*^a, 1Q*Festival Prayers* nos orientan a creer que la comunidad tuvo como fin realizar el proyecto originario de la creación: la alabanza de la Gloria:

“nosotros cantamos tus maravillas de generación en generación... y nosotros celebremos tu nombre por siempre y siempre, *para esto es que tú nos has creado*. Y esto es lo que nosotros responderemos: bendito...” y también en 4Q286 (4Qber^a) frag. 7 col. i, 6:

“el concilio de puros seres divinos con estos que conocen cosas eternas para orar y bendecir tu santo nombre por siempre... bendición y alabanza del nombre santo” (también en 11Q5 col. xxvi, 12)

En los *Cánticos* encontramos una numerosa terminología litúrgica referida al canto y la alabanza (4Q427 frag. 7 col. i+9,16) lo cual, a nuestro entender, representa uno de los rasgos particulares de la secta, para quienes el fin de la creación es la alabanza de la gloria. El lenguaje de los ángeles, el susurro como su canto está en directa relación con la ignorancia que estos tienen de los designios determinados por Dios (11Q5 col. xxvi, 12; en Mas1k (MasShirShabb)col. i (= 402 4) 3-4) encontramos el siguiente pasaje:

“él hace las primeras cosas, en su propio tiempo y las cosas finales en el periodo apuntado. Y nadie entre estos que tienen conocimiento puede entender las maravillosas revelaciones antes que él haga a ellos”.

Este pasaje es importante pues relaciona, el tema del Paraíso y del eschaton

mediante la cuestión de la ignorancia de ángeles y hombres, pues como señala 4Q300 frag. 3, 3 “ellos no saben lo ocurrirá” de tal manera que el susurro, el canto de los ángeles y el lenguaje deben entenderse en relación con las revelaciones escatológicas que realizará Dios. Los ángeles y hombres desconocen la palabra que está por venir porque ellos mismos son parte de su plan, por tanto deben callar ante las revelaciones que están por venir (1Q27 [1QMyst] frag. 1 col i, 2; 11Q5 col. xxvi, 9; 4Q402 frag. 4 14).

4.4. El silencio y canto el fin de la creación

El silencio y el canto están enmarcados en el paradigma del Paraíso y del eschaton como fin de la creación pues es el lenguaje hablado por Adán, los ángeles y Dios, pero a diferencia de Hoyadot que habla del lenguaje divino y humano, en *Cánticos* encontramos en cambio una performance de dicho lenguaje en una liturgia celeste. Este aspecto subrayado por muchos estudios radica en el marcado lugar del silencio y del canto. Entendiendo que estamos dentro de un paradigma del Paraíso la caracterización de la escena está marcada por el susurro y el canto de los ángeles y justos que nos lleva a comprender este lenguaje del Edén en relación a la finalidad de la creación que comentan diversos textos de Qumrán (4Q286 (4Qber^a) Blessings^a, frag. 7 col. i, 7; 1QFestival Prayers en frag. 1, 3; frag. 3 col. i, 6. Así las cosas, en *Cánticos* se describe el templo celeste y en medio de ella la Merkava divina que se mueve y con ella los querubines. Además, describe el santuario interior y en algunos de ellos las imágenes asociadas al relato de Ez 1,24 “Cuando se desplazaban, escuché el ruido de sus alas como el ruido de muchas aguas, como la voz del Todopoderoso, como el bullicio de una muchedumbre, como el bullicio de un ejército. Y cuando se detenían, bajaban sus alas”. Resulta sorprendente, en este sentido, el lugar que toma en *Cánticos* la intertextualidad en la construcción del relato. Es relevante la relación que hay entre “el ruido de las alas” de los querubines y el murmullo de los ángeles, más aún porque tomando en cuenta que está empleando el texto de Ezequiel, va más allá de él introduciendo una nueva experiencia del lenguaje divino, es decir, está comprendiendo dicho ruido divino de las alas como silencio. Así en el doceavo sábado se comenta que “debajo del santuario interior hay un silencioso murmullo de dioses bendiciendo” (4Q405 frag. 18, 5 //11Q17 col. vi, 8) y una segunda mención del “silencioso murmullo de los dioses” acontece una vez que se mueve las ruedas y se levantan” 4Q405 frag. 20; frag. 22,12; y una tercera en el frag. 22,13 “una silenciosa bendición de dioses en los campamentos... el sonido de la oración”. En algunos casos,

se trata de salmos cantados “maravillosos salmos en voz susurrante” (תהלי פלא) (בדממת קל)(4Q405 frag. 18, 5). La relación entre el lenguaje de los ángeles y del silencio es colocado en 4Q401 frag.16 para mostrar el carácter paradójico de la escenificación “ellos anuncian en silencio” (שמיעכי בדממת)... quien entiende estas cosas?”⁵⁷. En diversos pasajes se repite estar en silencio como la actitud del hombre ante Dios “y yo he llegado a estar en silencio cuando yo estaba aún orando” (4Q213b frag. 1 col. i, 1; 1QHa col. xx, 32; 1QHa col. xv, 1; 1QHa col. xv, 12; 1QHa col. xvi,26; 1QpHab col. xiii,1; 1QapGenar col. xx, 16). El silencio como actitud frente a Dios es aplicado también a los ángeles en 4Q405 col. VII, 10, En un pasaje notable de este texto, se dice:

“cuando ellos se levantan (los querubines) el susurro de los ángeles es escuchado (קול דממת אלהים) y hay un jubiloso estruendo 11 cuando ellos levantan sus alas un susurro de ángeles”.

Y a continuación en el v. 13 continúa señalando que el alegre regocijo de los ángeles se hace silencio:

“los espíritus de los dioses vivientes se mueven constantemente con la gloria de los maravillosos carros. Y hay una susurrante voz de bendición en la algarazca de su movimiento”.

No hay contradicción entre susurro y canto pues en ambos casos se pretende decir de algún modo el lenguaje de los ángeles. Al respecto, lo interesante es el cambio de la metáfora del “ruido de un estruendo” que producen las alas en Ez 3,12-13 por el susurro. Este cambio entonces también es descrito como al canto y alabanza de los ángeles. No hay texto de la Escritura que describa tan minuciosamente el lenguaje de la alabanza celeste; no es casual por tanto que Halperin⁵⁸ sostenga que *Cánticos* pertenecen a una tradición hímica por lo que, aunque no emplee el Quedusha de Is 6,11 es correcto integrar a *Cánticos* dentro de una de varias tradiciones místicas que vincularon sus experiencias místicas con el canto y el silencio. Ciertamente, un aspecto notable de *Cánticos* es el carácter de exhortación a la alabanza y al canto, no solo terrenal, sino que exhorta a la participación de la alegría eterna con los ángeles “cantad al magnífico Dios de poder, todos los espíritus de conocimiento y de luz” (4Q403 frag. 1 42). El carácter escatológico de la alegría se aprecia en el uso de “por siempre”, “en eterna felicidad”, etc, además de las expresiones del canto de júbilo y alabanza así p.e. en *Cánticos*

57 Cf. Ph. Alexander, *The Mystical Texts*,38.

58 Cf. D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, 51

4Q403 (4Q403ShirShabbd) aparece la expresión רִנָּה "rinah" "grito de júbilo", "cantar, exultar". En este canto, aparece una enumeración de bendiciones las que probablemente habría que entender en el sentido que siete ángeles bendicen al rey de reyes. La enumeración comienza en vv. 10. 11. 13. 16. 18. 21. 23, posteriormente en el v. 36 se invita a alabar a Dios con alegría "cantad con alegría los que exultan su conocimiento". De manera particular es interesante la caracterización de Dios en relación con el Dios de todo lo que exulta "porque él es el Dios de todo lo que exulta el conocimiento por siempre". Este *Cántico* está en función de vincular al canto la alegría divina: "cantad al Dios de poder por la parte espiritual, una melodía, con la alegría de los ángeles". Esta misma importancia dada al canto aparece en 4Q405 frag. 4. 5. 69. 6. 58, 57 (= 4Q403 col. i; 4Q404 4-5) en donde se expresa la felicidad eterna compartida por los elegidos con los ángeles: la "alegría de los ángeles", "celebración de todos los santos", "maravillosas cánticos, cantad por siempre". Esto es: "cantad al Dios poderoso con la porción elegida, pues esto cantad con la alegría de los ángeles, y celebración con todos los santos, para una maravillosa canción en eterna felicidad".

4.5. La alabanza al unísono y las repeticiones

Por un lado, la ignorancia de los ángeles y de los hombres ante Dios, y por el otro, el susurro y el canto expresar, la superioridad del lenguaje de Dios por sobre el de los ángeles y hombres pues la palabra divina está entendida como anterioridad (טָרַם) e incomprendibilidad que es la causa de todas las cosas, incluido el lenguaje de los ángeles y del hombre.

En esta perspectiva el salmista recurre a la técnica de la repetición del lenguaje de la alabanza y del conocimiento (4Q392 frag. 1,8), así los ángeles aparecen en reiterados pasajes los *Cánticos* con diversas funciones: alaban y exaltan al nombre eterno, y algunos de ellos tienen la función de revelar los misterios divinos. Por otra parte, a la comunidad se le invita una y otra vez, a alabar y exaltar al Dios de conocimiento. Este paralelismo no es casual y muestra la comprensión de la dignidad con la cual se consideraron los miembros de la secta. Ahora bien, esta comunión cósmica se aprecia sobre todo en las repeticiones que abundan en estos salmos, así p.e. encontramos en el quinto *Cántico* (4Q402 4.1-15; 4Q400 frag. 2, 9; 4Q401 frag. 5)⁵⁹.

59 J. Duhajme, *Determinism*, 194.

“Él ha hecho *todas las cosas* maravillosamente a través de su gracioso plan, no 12 [... *todas las palabras* de conocimiento;] porque del Dios de conocimiento viene *todo lo que ha existido* por siempre. Y a través de su conocimiento] 13 [y por medio de sus planes *todas las cosas* predestinadas existen por siempre [ומזמותיו היו כול [תעודות עולמים]. El hace las primeras cosas en su tiempo exacto y las cosas finales]”

Es importante notar la técnica de la repetición que emplea el salmista. Todas las cosas, todas las palabras, todo lo que ha existido, todas las cosas, recuerda el canto al unísono en el Paraíso (1QHa col. xxvi, 11); también en relación con la terminología de la palabra divina y del conocimiento repetido en tres ocasiones: “las palabras de conocimiento”, “Dios de conocimiento”, “a través de conocimiento” establecen una relación entre lo que “ha hecho”, “las cosas predestinadas” y “las cosas finales”. Este estilo lo encontramos en 4Q403, 36, mediante estas repeticiones el salmista absorbe la atención y crea una atmosfera sobrecogedora en el auditorio. En el relato de 4Q403, 36; “por las palabras de su boca *todos los seres divinos existen*, por lo que sale de sus labios, *todos los espíritus eternos* [por la voluntad de su conocimiento, *todas sus creaturas* 36 en sus misiones”. Las palabras de su boca “todos los seres divinos, todos los espíritus eternos, todas sus creaturas vienen a la existencia (1QHa col. ix, 8-9; 4Q427 (4QHa) 4QHimnos). En este pasaje notable la expresión “las palabras de su boca” se repiten por tres veces referido a “todos los seres divinos”, “todos los espíritus eternos”, “todas las creaturas” muestran, por un lado, el contraste entre el lenguaje divino y el lenguaje de toda la creación incluido el de los ángeles, pero además el modelo del canto al unísono de toda la creación en la cual Palabra divina posee una relación de causalidad, y sustentabilidad permanente con respecto a la alabanza de los ángeles y del hombre. Así, la creación entera, al unísono alaba la palabra del creador que es siempre una palabra que viene del futuro y por consiguiente, la creación entera está en un estado de asombro ante la palabra divina.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES

La cuestión del determinismo en los escritos de Qumrán y en algunos textos como 1QS, *Himnos* y *Cánticos* ha sido realizada siguiendo una perspectiva moderna, es decir, la cuestión por el lugar en términos de la voluntad libre en una visión determinista de los acontecimientos históricos. Pensamos que en estos textos no encontramos esta cuestión, al menos no lo encontramos planteado como

problema. Más bien, los textos presentan la cuestión del determinismo como expresión de una convicción: la creencia en el Paraíso según lo expresa el relato de la Escritura, de tal manera que el modelo de los orígenes se repite en el fin de la historia. De este modo, los relatos de la redacción de *IQHa* y *Cánticos* han sido escritos dentro de una cosmovisión determinista en la cual la descripción de los orígenes responde a la creencia en que la gloria de Adán es para los miembros de la secta. En estos textos estudiados encontramos que este determinismo de la creación emplea una teología de la palabra divina, la cual establece una superioridad de la palabra divina en relación a toda la creación, superioridad entendida tanto en relación a la existencia como al conocimiento de las cosas futuras. En este sentido, la teología determinista de la secta integra tanto una visión de la historia en la cual el relato de Gén 1,1-2,3 se conjuga con el relato de Ez 1,26;10,1 para hablar tanto del origen como del fin de la historia, elementos característico de diversas corrientes sacerdotales y proféticas. Para estas trayectorias del judaísmo, la historia y Escritura no fueron dos entidades separadas; ambas estaban integradas en un mismo sistema semiótico. El estudio muestra que durante el periodo del segundo Templo diversos grupos compartieron el paradigma del Paraíso y, sin embargo, su visión del ingreso y participación eran diametralmente opuestas.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Abegg, M. G., “The Time of Righteousness (4Q215a): A Time of War or a Time of Peace?”, en *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, J. Penner - K. M. Penner - C. Wassen (eds.), Leiden-Boston 2012, 1-12.
- Alexander, Ph., *The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts* (Companion to the Qumran Scrolls 7), London 2005.
- Carbullanca, C., *La profecía literaria en Qumrán y en el evangelio de Marcos. El género pesher, profecía literaria judía y cristiana en el cambio de era*, Madrid 2011.
- Carbullanca, C., “Teodiceas apocalípticas. Aportes para una sociodicea”, *Veritas* n. 48 (2021) 195-223.
- Carbullanca, C., “El silencio de los ángeles. En el judaísmo tardío y en Songs of the Sabbath Sacrifice”, *Gregorianum* 103, 3-4 (2022) 69-490.
- Chazon, E. “Psalm, Hymns, Prayers”, en Schiffman L. - VanderKam, J. C. H., *Encyclopedia of the Sea Dead Scrolls*, Oxford 2001, 710-715
- Chazon, E. “Human and Angelic Prayer in Light of the Dead Sea Scrolls”, en *Liturgical perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*. Proceedings of the fifth international symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls

- and Associated Literature, 19-23 January, 2000 ed. Esther G. Chazon with the collaboration of Ruth Clements & Avital Pinnick, Brill, Leiden - Boston, 2003. 35-43
- Cirafeli, W., "Taken from Dust, Formed from Clay": Compound Allusions and Scriptural Exegesis in 1QHimnos 11:20-37; 20:27-39 and Ben Sira 33:7-5", *Dead Sea Discoveries* 24 (2017) 1-31.
- Collins, J. J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London 1997.
- Crispin Fletcher, L., *All The Glory of Adam: Liturgical anthropology in the Dead Sea Scroll*, Leiden 2002.
- Davila J.R., "The Macrocosmic Temple, Scriptural Exegesis, and the Songs of the Sabbath Sacrifice", *Dead Sea Discoveries* 9/1 (2002) 1-19.
- Díez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento I-V*, Cristiandad, Madrid, 1984.
- Ditomaso, L., "Penitential prayer and apocalyptic eschatology in second temple Judaism", en J. Penner - K. M. Penner - C. Wassen (eds.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, Leiden-Boston 2012, 115-133.
- Duhaime, J., "Determinism", en Schiffman L. - VanderKam, J. C. H., *Encyclopedia of the Sea Dead Scrolls*, Oxford 2001, 194-198.
- Falk Daniel, K., "Petition and ideology in the Dead Sea Scrolls", en J. Penner - K. M. Penner - C. Wassen (eds.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, Leiden-Boston 2012, 137-159
- Fitzmyer, J., *The Semitic Background of the New Testament. Combined Edition of Essays on the Semitic Background of the New Testament and Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- García Martínez, F., *Textos de Qumrán*, Madrid: Trotta, 1992.
- García Martínez, F., *The Dead Sea Scrolls*. Study Edition I-II, Leiden: E. J. Brill, 1997.
- García Martínez, F., "The «I» of Two Qumran Hymns", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 78, 4 (2002) 321-339.
- Goff, M., "The Mystery of Creation in 4QInstruction", *Dead Sea Discoveries*, 10,2 (2003) 163-186.
- Goff, M., "Reading Wisdom at Qumran: 4QInstruction and the Himnos", *Dead Sea Discoveries* 11, n. 3 (2004) 263-288.
- Goff, M., "Recent Trends in the Study of Early Jewish Wisdom Literature: The Contribution of 4Q Instruction and Other Qumran Texts", *Currents in Biblical Research* 7 (2009) 376-416.
- Halperin, D., *The Faces of the Chariot Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1988.
- Harrington, D., "Creation", en Schiffman L. - VanderKam, J. C. H., *Encyclopedia of the Sea Dead Scrolls*, Oxford 2001, 155-157
- Harrington, H. "Sin", en Schiffman L. - VanderKam, J. C. H., *Encyclopedia of the Sea Dead Scrolls*, Oxford 2001, 877-880.
- Hasselbalch T. B., *Meaning and Context in the thanksgiving hymns Linguistic and Rhe-*

- torical Perspectives*, (Collection of Prayers from Qumran) Atlanta: SBL, 2015.
- Himmelfarb, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford 1993.
- Kim Harkins, A., "Observations on the Editorial Shaping of the So-Called Community Hymns from 1QHa and 4QHa (4Q427)", *Dead Sea Discoveries* 12, n. 3 (2005) 233-256.
- Kim Harkins, A., "The Community Hymns Classification: A Proposal for Further Differentiation", *Dead Sea Discoveries* 15, n. 1 (2008) 121-154.
- Kim Harkins, A., "Reading the Qumran Himnos in light of the traditions associated with Enoch", *Hen* 32 (2010) 359-400.
- Kim Harkins, A., "Another Look at the Cave 1 Himnos", *Dead Sea Discoveries* 25, n. 2 (2018) 185-216.
- Kwon, J. J., "Determinism in Ben Sira", 1-14. En *Notions of Time in Deuterocanonical and Cognate Literature* (presented at the Conference of the International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature (ISDCL), Germany: Greifswald, 2019).
- Macaskill, Gr., "Paradise in the New Testament", en M. Bockmuehl - G. Stroumsa (eds.), *Paradise in Antiquity Jewish and Christian Views*, Cambridge 2010, 64-81
- Montgomery, E., *A Stream from Eden: the Nature and Development of a Revelatory Tradition in the Dead Sea Scrolls*, Ontario 2013.
- Neusner, J., *The Four Stages of Rabbinic Judaism*, London-New York 1999.
- Nitzan, B., "The Idea of Creation and its Implications in Qumran Literature", en H. G. Reventlow - Y. Hoffman (eds.), *Creation in Jewish and Christian Tradition*, Sheffield 2022, 240-264
- Nitzan, B., "The Ideological and Literary Unity of 4QInstruction and Its Authorship", *Dead Sea Discoveries* 12, 3 (2005) 253-279.
- Oluymide Tukas, E., *Determinism and Petitionary Prayer in the Gospel of John and the Rule of the Community (1 QS)*, London 2005.
- Perdue, L. G., "Wisdom and Apocalyptic: the case of Qohelet", en F. García Martínez (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven-Paris 2003, 231-258
- Puech, E., "Himnos", en Schiffman L. - VanderKam, J. C. H. (eds.), *Encyclopedia of the Sea Dead Scrolls*, Oxford 2001, 365-369.
- Ratzon, E., "Placing Eden in Second Temple Judaism", en A. Mika - A. Kocar (eds.), *Placing Ancient Texts the Ritual and Rhetorical Use of Space*, Tübingen 2018, 15-51.
- Rudman, D., *Determinism in the book of Ecclesiastes*, Scotland: St. Andrews: 1997.
- Russell, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964.
- Schiffman L. - VanderKam, J. C. H., *Encyclopedia of the Sea Dead Scrolls*, Oxford 2001.
- Schuller, E., "Petitionary prayer and the religion of Qumran", en J. J. Collins - R. A. Kugler, *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2000, 21-45.
- Schuller, E., "The Cave 4 Himnos Manuscripts: A Preliminary Description", *The Jewish Quarterly Review New Series*, 85, n. 1/2 (1994) 137-150.
- Silberman, L. H., "Language and Structure in the Himnos (1QH3)", *Journal of Biblical Literature* 75, n. 2 (1956) 96-106.

- Stauber Chad, M., “Determinism in the Rule of the Community (1QS): A New Perspective in Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Contribution”, en *Early Judaism and Its Literature*, P. W. Flint - J. Duhaime - K. S. Baek (eds.), Atlanta 2011, 345-358.
- Tantlevskij, St R., “Predestination and Essenism”, *ΣΧΟΛΗ* 8,1 (2014) 50-53.
- Wassen, C., “Angels and Humans: Boundaries and Synergies Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Contribution”, en P. W. Flint - J. Duhaime - K. S. Baek (eds.), *Judaism and Its Literature* 30, Atlanta 2011, 523-539.
- Wiesner, R. J., “Historical, and theological studies predestinarian election in second temple Judaism and its relevance to Pauline theology”, *WTJ* 82 (2020) 17-37.

Antonio de Nebrija y la filología bíblica del Nuevo Testamento: entre la Políglota Complutense y Erasmo

Antonio de Nebrija and the Biblical Philology of the New Testament: Between the Complutense Polyglot and Erasmus

INMACULADA DELGADO JARA¹
Universidad Pontificia de Salamanca
midelgadoja@upsa.es
<https://orcid.org/0000-0001-7173-4034>

Recepción: 12 de marzo de 2023

Aceptación: 11 de julio 2023

1 Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de I+D+i, del Ministerio de Ciencia e Innovación, titulado “El humanismo en sus textos y contextos: identidad, tradición y recepción”, con el código PID2020-114133GB-I00 y del Proyecto de la Junta de Castilla y León “La herencia clásica y humanística: la alegoría en el mundo hispánico”, LE028P20, ambos financiados con Fondos FEDER.

RESUMEN

En este estudio presentamos la figura de Antonio de Lebrija y su vocación bíblica: su formación humanista y conocimiento de lenguas así como su participación en la Biblia Políglota Complutense. Mostramos la relación del cardenal Cisneros con el humanista a través de la *Epístola del maestro de Lebrixa al Cardenal*. A continuación exponemos los puntos de contacto entre Nebrija y el *Novum Testamentum* de Erasmo de Róterdam, y finalmente desplegamos modelos o tipos de exégesis presentando las similitudes y diferencias entre estos dos últimos.

Palabras clave: Antonio de Nebrija, Biblia Políglota Complutense, Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, Erasmo de Róterdam, humanismo bíblico.

ABSTRACT

In this study we present the figure of Antonio de Lebrija and his biblical vocation: his humanist formation and knowledge of languages as well as his participation in the Complutense Polyglot Bible. We show the relationship of Cardinal Cisneros with the humanist through the *Epistle of the Master of Lebrixa to the Cardinal*. Next we expose the points of contact between Nebrija and the *Novum Testamentum* of Erasmus of Rotterdam, and finally we deploy models or types of exegesis presenting the similarities and differences between the latter two.

Keywords: Antonio de Nebrija, Complutensian Polyglot Bible, Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros, Erasmus of Rotterdam, Biblical Humanism.

1. VOCACIÓN BÍBLICA DE NEBRIJA

Nebrija (1444-1522) se encuentra dentro de la órbita de la renovación de los estudios filológicos bíblicos del humanismo cristiano renacentista, que inauguró Lorenzo Valla (1407-1457) y prosiguió Erasmo de Róterdam (1469-1536). Aun perteneciendo a distintas generaciones, hay entre ellos mucho en común respecto al tema que vamos a abordar, tanto en formación académica y vocación, como en conocimiento de lenguas originales —el griego con respecto al NT—, así como en las aportaciones realizadas al avance de los estudios bíblicos desde la perspectiva

filológica². Ya Lucio Marineo Sículo (1444-1536), coetáneo de Nebrija, sucintamente resumió la contribución del gramático a la cultura diciendo que Nebrija hizo por España lo que Valla había hecho por Italia³.

Los tres tienen una formación humanista latina; la *gramática* y la lectura de los autores latinos es fundamental en su preparación, es previo a otros campos (como el de la Biblia). Valla escribe las *Elegantiarum linguae latinae libri sex VI* (ca. 1473), Erasmo escribe unas *Paráfrasis* sobre ellas en 1488 y Nebrija unas *Elegancias romanizadas (por el maestro Antonio de Nebrija muy necesarias para introduction de la lengua latina)* (1494-1495). La labor del gramático —filólogo diríamos nosotros— es para ellos fundamental y motivo de crítica por parte de los teólogos, al insistir en la necesidad de acceder a la Biblia desde esa perspectiva.

Dice Nebrija en unos fragmentos del *Argumentum ad lectorem* 15, que precede a la 2 edición de 1535 (edición de la Biblioteca Nacional de Madrid, Uoz 1054, ff. 1v-2r.) (Granada) de la *Apologia*:

Me llaman temerario, porque con solo el Arte de la Gramática me meto por todas las demás artes y disciplinas, no como tráfuga, sino como explorador y centinela, para ver lo que hace cada uno en su profesión. Lo hice antes con la Medicina y con el Derecho Civil, [...] eso mismo quiero hacer ahora con las Letras Sagradas, protestando que no saldré de mi jurisdicción ni abusaré de la licencia que da San Gregorio a los amantes de la Sagrada Escritura, diciendo que no están sujetos a las reglas del gramático Donato.

Más tarde Erasmo, en la *Epístola* 456, se dirige a Henry Bullock, insigne teólogo y antiguo alumno suyo, en estos términos⁴:

Piensen que sería algo indigno de ellos [los teólogos] rebajarse a esas minucias de los gramáticos. Ese es el nombre que suelen dar a los que conocen las lenguas, juzgando que es un gran insulto el nombre de gramático. Como si hubiera que alabar a los teólogos por el hecho de no saber gramática: el mero conocimiento de la gramática no basta para hacer a nadie teólogo. Pero mucho menos la ignorancia de la gramática. El dominio de esta disciplina ayuda mucho al conocimiento de la teología, mientras que el no dominarla es un fuerte impedimento. Y no se puede

2 Cf. V. Pastor Julián, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo”, en M. A. Pena González - I. Delgado Jara (coords.), *A quinientos años de la Políglota: el proyecto humanístico de Cisneros*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2015, 437-456, especialmente p. 447.

3 Cf. Lucius Marineus Siculus, *De laudibus Hispaniae*, citado en Beltrán de Heredia, *Cartulario de la universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca 2001, vol. III, 162: *Quam ob rem non minus quidem ei tota debet Hispania quam Italia Laurentio Vallae. Hic enim ex Italia, ille vero ex Hispania barbariem penitus extirpavit.*

4 Cf. D. Erasmus, “Epístola 456”, en P. S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. II: 1514-1517*, Oxford: Oxford University Press, 1910, 323ss.

negar que Jerónimo, Ambrosio y Agustín, en cuya autoridad tanto se apoya la teología, pertenecían a esa categoría de gramáticos.

1.1. El conocimiento de lenguas

Se trató de un aspecto esencial y necesario en la formación académica de Nebrija, al igual que lo fue en la de Erasmo y, anteriormente, en la de Valla. Los tres consideran el hebreo imprescindible para el estudio del Antiguo Testamento, el griego para el Nuevo y, ambas lenguas indispensables para la recuperación de los textos sagrados, para la aclaración de palabras o pasajes bíblicos oscuros; el latín, en último término. Progresión que Antonio de Nebrija en 1504, siguiendo a santo Tomás⁵, compara con la ascensión gramatical de la *littera* o la ‘voz’ de Moisés en su obra *De vi ac potestate litterarum* (cap. I)⁶:

Resulta que la religión cristiana se contiene sobre todo en esas tres lenguas que fueron consagradas en el rótulo de la cruz⁷, esto es, del triunfo de nuestro Salvador, y que la Iglesia Romana utiliza de manera mezclada. De modo que testimonia que, comenzando por la lengua hebrea en la que fue anunciada por primera vez nuestra salvación, pasando por la griega en la que se recogió la sabiduría humana, hasta la latina que alcanzó el dominio de todo el orbe, fue ascendiendo como si fuera por diversos escalones⁸.

También en la *Apología*⁹, Nebrija defiende el hebreo y el griego con estas palabras: *las dos lenguas de las que depende nuestra religión por medio de las cuales pudiéramos alcanzar a discernir la verdad en los casos inciertos*, frente a los

5 Y que se remonta a san Agustín, *In Iohannis evangelium tractatus* 117, 4.

6 Cf. Virginia Bonmatí Sánchez, “La Filología Bíblica del humanista Elio Antonio de Nebrija (1444-1522)”, en *Studia Philologica Valentina* 10, n.s. 7 (2007) 47-63, especialmente 47-48.

7 Aludiendo a Jn 19,19-20: “Escribió también Pilato un título, que puso sobre la cruz, el cual decía: JESÚS NAZARENO, REY DE LOS JUDÍOS. 20 Y muchos de los judíos leyeron este título; porque el lugar donde Jesús fue crucificado estaba cerca de la ciudad, y el título estaba escrito en hebreo, en griego y en latín”.

8 *Factum est ut cristiana religio tribus illis potissimum linguis contineretur quae in titulo crucis, hoc est triumpho saluatoris nostri, consecratae sunt quibus usque romana ecclesia mixtim utitur, ut ab hebraica in qua primum nostra salvatio annunciata est, per graecam in qua sapientia humana scripta est, ad latinam quae totius orbis dominationem tenuit.*

9 *Apologia earum rerum quae illi obiciuntur*, Granada, s.i., 1535, f. 2r.: *Nam bonus ille Praesul in tota quaestione sua nihil magis laborabat quam ut duarum linguarum ex quibus religio nostra pendet neque ullum vestigium relinqueretur, per quod ad dignoscendum in rebus dubiis certitudinem pervenire possemus.*

En esta obra, el humanista respondió con ardor a las objeciones de aquellos que habían denunciado su estudio de la Biblia, incitando al Gran Inquisidor Diego de Deza para confiscar sus escritos sobre la Biblia en 1503. Se la dedicó al cardenal Cisneros, quien le permitió continuar con su investigación bíblica después de suceder a Deza como gran inquisidor en 1507, fecha probable de la publicación de la *Apología*, en la imprenta de Arnao Guillén de Brocar, Logroño.

teólogos que sostenían que el latín era más que suficiente¹⁰. En resumen, Nebrija lo deja claro en el Prólogo a la *Tertia quinquagena* (edición de 1535): pretender comentar la Biblia sin tener en cuenta la filología le parece un trabajo estéril¹¹.

También Erasmo en el *Método para llegar a la verdadera teología* –uno de los escritos introductorios al *Novum Instrumentum*, que en ediciones posteriores lo llamará *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*– señala la importancia del estudio de las tres lenguas¹²:

Por otra parte, en cuanto a lo que se refiere a las disciplinas con cuyo auxilio podemos alcanzar más fácilmente este fin [la piedad], la primera preocupación debe ser el aprendizaje a fondo de estas tres lenguas, el latín, el griego, el hebreo, porque es cosa sabida que todo el misterio de la Escritura es transmitido en ellas¹³.

Nebrija en su estancia de 10 años (1463-1473) en Italia, sobre todo en Bolonia, llegó a ser el *homo trilinguis* de la España renacentista: tuvo como maestro de hebreo a Vincenzo de Bolonia, en 1466-1468, en la cátedra “ad litteras hebraicas” recién creada en la Universidad de Bolonia (1465), siendo estudiante de Teología y becado por la diócesis de Córdoba¹⁴. También en Italia aprendió griego, quizá con Francisco Filelfo.

El latín lo aprendió en su tierra, como él mismo dice en la Carta prólogo de 1509, dedicado a Fernando el Católico en las *Décadas*: “Yo no aprendí las letras latinas ni en el Lacio, ni en Sarmacia, sino en la Bética, que como dijo Estrabón (*Geografía* III, 1, 6) fue la primera de entre todos los Hispanos que se adaptó a las costumbres romanas y a su lengua”.

Con respecto al estudio del NT, Nebrija lo trabajó como texto desde sus conocimientos del latín y del griego. Su intención es filológica, como la de Erasmo: ambos tienen una obra titulada *Annotationes*, Nebrija las *Annotationes sacrae*

10 *Atqui dicunt isti sermo latinus per se sufficiens est, si aliunde aliquid mutuandum fuit, iam omnes bibliothecae hebraeorum et graecorum in latinas transfusae sunt* (*Apología*, f. 5v).

11 Tanto la *Tertia Quinquagena* como los *Segmenta* comienzan con breves pero informativos prólogos que iluminan aún más la actitud de Nebrija hacia la Biblia.

12 Cf. I. Delgado Jara, “La filología bíblica de Erasmo de Róterdam”, en *Τί ἦμῶν καὶ σοῦ; Lo que hay entre tú y nosotros. Estudios en honor de María Victoria Spottorno*, Editorial Universidad de Córdoba, Córdoba 2016, 95-99.

Para la traducción del Método, cf. I. Delgado Jara - V. Pastor Julián, *Erasmo de Róterdam. Escritos de introducción al Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 2019, 147-191.

13 Cf. *Methodus* (ed. Holborn) p. 151: *Iam quod ad eas attinet litteras, quarum adminiculo commodius ad haec pertingimus, prima cura debetur perdiscendis tribus linguis Latinae, Graecae, Hebraicae, quod constet omnem scripturam mysticam hisce proditam esse.*

14 Cf. J. Gil, “Nebrija en el Colegio de los Españoles en Bolonia”, en *Emerita* 33 (1965) 347-350; A. Fontán, *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2008, 50-55.

*scripturae*¹⁵ —unas diez mil anotaciones (observaciones) al Viejo y Nuevo Testamento, además de las cincuenta de las que goza el público, nos dice su discípulo Cosme Damián Zaballos¹⁶— y Erasmo, *Annotationes ad Novum Testamentum*¹⁷, siguiendo ambos la tarea de Lorenzo Valla, (edición de Badio Ascensio, Paris 1505, f. 1). Esta edición —la de Erasmo— va precedida de una carta dedicatoria (*Ep* 182) a Christopher Fisher que constituye la primera apología de su método exegético¹⁸). Esta carta contiene la mayor parte de los conceptos desarrollados por Nebrija en la *Apología* del 1507, como la necesidad de aprender hebreo y griego en el estudio de la Biblia, el compromiso de limpiar los textos bíblicos corruptos y el papel central de la gramática en el estudio de las Escrituras. Dado que la edición erasmiana es anterior dos años a la *Apología*, no hay posibilidad de que Erasmo tomara sus ideas de la obra de Nebrija.

Se podría argumentar que ocurrió lo contrario: que la publicación de las *Annotationes* y de la carta de Erasmo estimuló el interés tanto de Nebrija como del Cardenal por estos temas y contribuyó al nacimiento tanto de la *Apología* como de la Políglota Complutense¹⁹. En ellas nos detendremos más tarde.

1.2. Nebrija y la Políglota Complutense

En el campo de la filología bíblica es reseñable la participación de Nebrija en la Biblia Políglota Complutense, cuyo trabajo consistió en:

a) la elaboración del léxico del vol. V (año 1514), 19 caras de folio, 10 páginas: *Interpretationes hebreorum chaldeorum graecorumque nominum novi testamenti*

15 Inéditas. Sus hijos se las llevaron de Alcalá en 1523. Cf. el estudio de P. Martín Baños, en *Apología. Antonio de Nebrija*, Universidad de Huelva, Huelva 2014, 58; A. Sáenz Badillos, “Antonio de Nebrija ante la lengua hebrea y la Biblia”, en C. Codoñer - J. A. González Iglesias, *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994, 111-119, especialmente pp. 114-115.

16 Cf. J. B. Muñoz, “Elogio de Nebrija”, *Memorias de la Real Academia de la Historia* 3 (1796) 35 (Reeditado en Salamanca: Ediciones, 1993).

17 La de Nebrija se puede confrontar en el Ms. 41,2, ff. 185r-257v, de la Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla”, de la Universidad Complutense, siglo XVI. La edición de Erasmo, Paris: J. Badus (publicada por Badio Ascensio) 1505.

18 Cf. su edición en I. Delgado Jara - V. Pastor Julián, *Erasmo de Róterdam. Escritos de introducción al Nuevo Testamento*, o.c., 229-257.

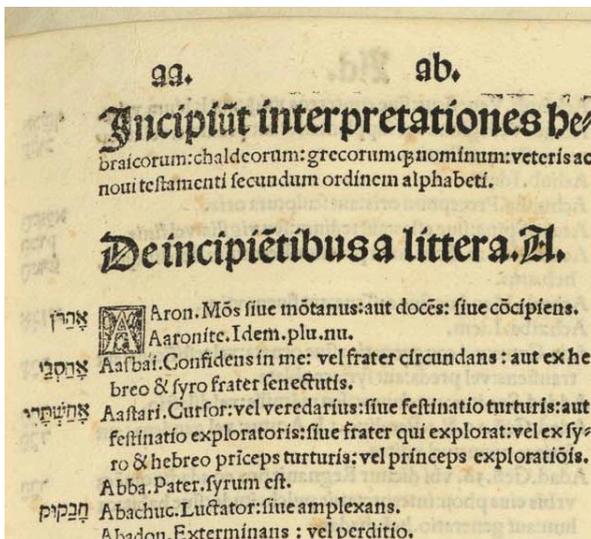
19 Cf. David Coles, *Humanism and the Bible in Renaissance Spain and Italy. Antonio de Nebrija (1441-1522)*, Tesis Doctoral, Yale University, 1983, 1317-1319.



Biblia Políglota Complutense (BN) Vol. V

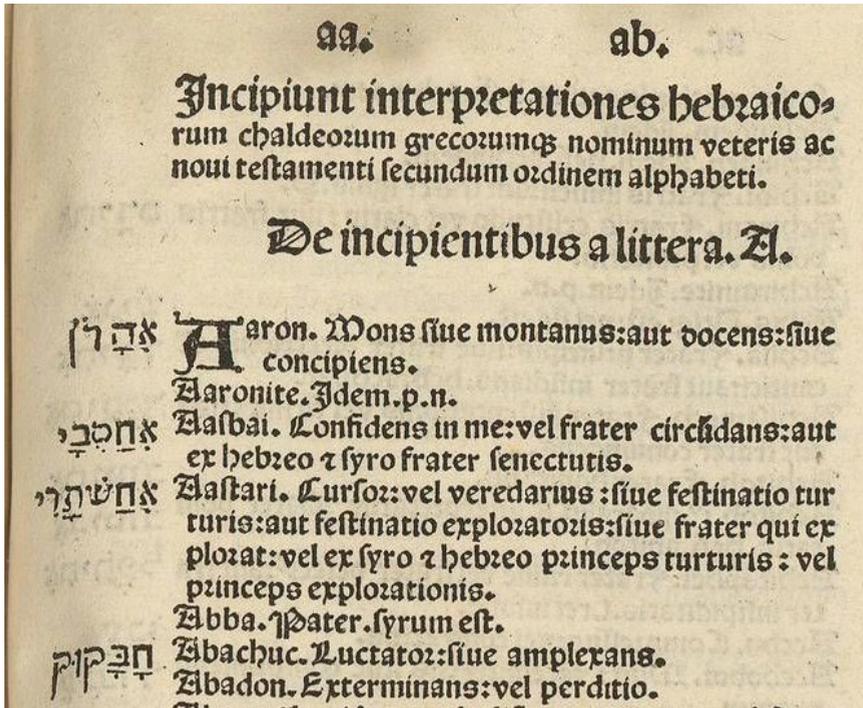
[<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000013439&page=1&search=brocar&lang=es&view=main>]

b) la elaboración del léxico del vol. VI (año 1515), 24 folios a dos columnas: *Interpretationes hebraicorum chaldeorum, graecorumque nominum veteris ac novi testamenti secundum ordinem alphabeti*



Biblia Políglota Complutense (BN) Vol. VI

[<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000013439&page=1&search=brocar&lang=es&view=main>]



Nicolás de Lira, *Incipit prologus Nicolai de lyra in librum differentiarum veteris testamenti cum quibusdam aliis additionibus [et] interpretationibus nominum in fine cuiuslibet capituli* —Universidad de Valladolid—. Según F. J. Norton²⁰, lo considera impreso en Alcalá por Arnao Guillén de Brocar, ca. 1515 [<https://uva-doc.uva.es/handle/10324/17177>]

Esto da prueba de la cantidad de materiales de los que dispusieron los colaboradores de la Complutense. Lo apunta Cisneros en la carta al Papa León X: “hemos procurado ante todo servirnos del trabajo y estudio de los más esclarecidos lingüistas y tomar por arquetipo y modelo de nuestra edición los manuscritos más antiguos y correctos. Nuestro propósito, al emprender esta obra, ha sido reanimar y hacer florecer de nuevo los estudios bíblicos que ahora yacen casi muertos”²¹.

c) sus dos léxicos bíblicos (de nombres y lugares), con más de 5000 correc-

²⁰ F. J. Norton, *A Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal 1501-1520*, Cambridge 1978, 1139.

²¹ Cf. M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico*, Madrid 1917, 8.

ciones al texto tradicional²², recogidas no tanto en el texto de la Políglota sino en el aparato crítico. Estos léxicos, que se consideraban perdidos, fueron descubiertos en 1942 por Pascual Galindo y Luis Ortiz en la Biblioteca Vaticana (cod. Borginaus 148) y editados por los mismos, con el título *Nebrissensis Biblica* II, Madrid 1950²³.

Ya anteriormente, Nebrija en 1507 había leído la *Repetitio quarta, De Etymologia dictionis*, que no llegó nunca a publicarse ni tampoco se ha conservado en tradición manuscrita, y en la que Nebrija señala la etimología de muchos nombres hebreos introducidos en el latín a través del Antiguo o Nuevo Testamento, en la línea del *Onomasticon* de Eusebio de Cesarea o en la reelaboración latina de san Jerónimo, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*²⁴. En la Epístola —de la que más tarde hablaremos— dirigida a Cisneros (de la ed. de Carlos Gilly, p. 309), Nebrija pedía a los responsables de la Políglota, que antes de publicar las *Interpretationes hebraicorum chaldeorum grecorumque nominum* del vol. VI, tuvieran en cuenta los estudios que él había realizado en su *Repetitio IV*²⁵:

Mas agora que me dizen que quiere poner en la impressi3n las interpretaciones de las palabras hebraicas i chaldeas i ar3bigas i egiptias y que porque ay algunas que son griegas o latinas i todos las interpretan commo si fuesen hebraicas: quise traerle a la memoria lo que sobre esto le dixen en Salamanca e le demonstr3 lo que av3a scripto en una Repetici3n m3a que hize el a3o de nuestro Salvador de 1507 a3os —entonces le paresci3 bien no s3 agora que la cosa est3 a punto de aprovechar: que es lo que le parescer3. agora se la do para que provea en ello como viere que es menester i a los correctores mande que no sigan lo que com3nmente est3 escrito hasta que vean esto que io escrev3. sed legant prius et postea despiciant. i porque no acontezca en esta su obra lo que aconteci3 en Salamanca despu3s de aquella Repetici3n que para reir se juntavan los estudiantes a contar los desvar3os que all3

22 Corroborado por un disc3pulo de Nebrija, Cosme Dami3n Ceballos, en el Ms. 8470 de la Biblioteca Nacional de Madrid, citado por M. de la Pinta Llorente, *Proceso criminal contra el hebra3sta salmantino Mart3n Mart3nez de Cantalapiedra*, Madrid-Barcelona 1946, XVIII.

23 Cf. C. Gilly, “Otra vez Nebrija, Erasmo, Reuchlin y Cisneros”, a.c., 263-264.

Sobre la acogida de las correcciones de Nebrija, cf. J. H. Bentley, *Humanists and the Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton 1983, 70-111; Id., “New Light on the Editing of the Complutensian New Testament”, *Biblioth3que d’Humanisme et Renaissance* 42 (1980) 145-156.

24 Cf. C. del Valle Rodr3guez, “Nebrija, en su faceta de hebra3sta”, en *Cuadernos de Filolog3a Cl3sica. Estudios Latinos* 18 (2000) 323-334, especialmente p. 326; C. del Valle Rodr3guez, “Antonio Nebrija’s Biblical Scholarship”, en E. Rummel (ed.), *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus* (vol. 9), Leiden-Boston: Brill, 2008, 55-72.

25 Cf. C. del Valle Rodr3guez, “Nebrija, en su faceta de hebra3sta”, a.c., 326.

Seg3n C. Gilly, a.c., p. 309 n. 17, se tratar3a de la *Repetitio tertia De peregrinarum dictionum accentu* de 1506, publicada de nuevo en 1515 con el t3tulo *De litteris Hebraicis cum quibusdam annotationibus in scripturas sacras*, Brocar, Alcal3 ca. 1516. Tambi3n M. Bataillon, *Erasmo y Espa3a. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, M3xico – Buenos Aires: FCE, 1986, 35.

dixe: provea de tal manera que a su obra no le acontezca otro tanto.

d) Y con respecto al texto latino del NT de la Políglota, vol. V, parece que no se tuvo en cuenta lo que había escrito Nebrija en sus *Annotationes ad Novum Testamentum* (cf. Ms. 41,2, ff. 185r-257v), porque p.e. en Mc 5,41 se mantiene en el texto latino Thabita en lugar de Talitha²⁶.

En la *Apología*, Nebrija se atribuye a sí mismo toda la colocación de manuscritos, no al Cardenal ni a un equipo de estudiosos. Se expresa así (citado en Olmedo 134-135): “Solo pretendo que se restituya a su integridad la versión de san Jerónimo, que por la negligencia de los copistas está depravada. Esto lo hemos hecho ya en parte nosotros mismos, y en parte lo haremos, comparando los códices modernos latinos con los de la venerable antigüedad, en los cuales fácilmente se ve lo que escribió san Jerónimo, y si está conforme o no con los códices griegos o hebreos”.

Poco más se sabe sobre su implicación en la Políglota Complutense. Quizá el único documento en el que Nebrija alude más explícitamente a los trabajos en ella sea la carta al Cardenal Cisneros²⁷, de la que nos ocuparemos más adelante.

De todos modos, la última referencia de Nebrija respecto a su dedicación a la filología bíblica²⁸ podría ser lo que dice en 1520 en una de las cartas que anteceden a la obra de Enrique de Hamusco, *Divinum Apiarium* (Toledo o Alcalá, Arnao Guillén de Brocar): ... *el tiempo que me quede de vida, imitándote en todo, entregaré mis desvelos (vigilias) a la Sagradas Letras. Mientras tanto, publica tu obra contando con buenos augurios y no nos privas de tan preciado regalo. Vale ex Compluto... 4 de mayo de 1520*²⁹.

¿Qué esperaba Nebrija lograr al estudiar las Sagradas Escrituras? Él mismo dio una respuesta a esta pregunta en las primeras líneas de la introducción a su *Tertia Quinquagena*. Dos razones le llevaron a dedicar cada hora de su vigilia, como él decía, al estudio de las letras sagradas durante la última década. En primer lugar quería “limpiar ciertos pasajes corrompidos debido a la negligencia de

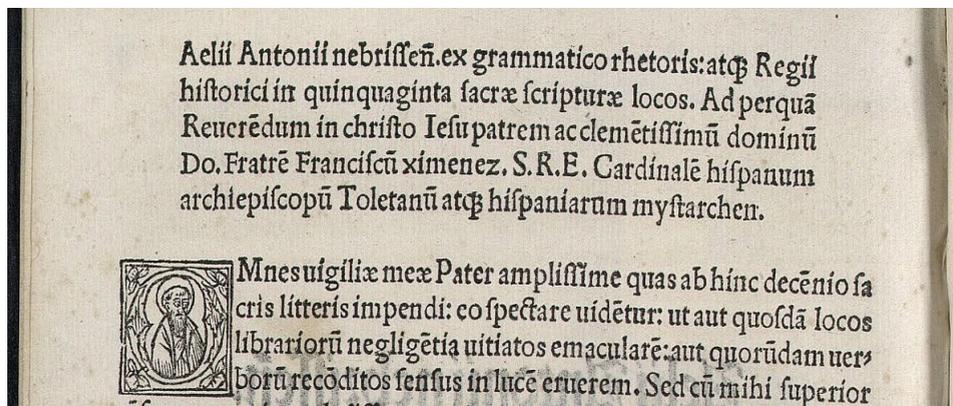
26 Cf. V. Pastor Julián, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo”, o.c., 451. Sobre esta cita del NT y su crítica textual, Nebrija escribió en 1522 un opúsculo contra Reuchlin y Erasmo: *In Reulinum Phorcensem et Erasmus Roterdanum quod de talita in Evangelio Marci et tabita in Luca non bene senserunt*, en C. Gilly, “Otra vez Nebrija, Erasmo, Reuchlin y Cisneros”, a.c., 272-295.

27 Así también lo afirma M. Bataillon, *Erasmo y España*, 41.

28 Cf. V. Pastor Julián, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo”, o.c., 451-452.

29 Cf. F. González Vega, “Paginae Nebrissenses”, en A. de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, Real Academia Española, Madrid 2011, 334.

los copistas del manuscrito”³⁰. En segundo lugar, pretendía una restauración, “sacar a la luz los significados ocultos de ciertas palabras” de la Biblia.



Tertia quinquagena, Alcalá 1516

[http://corpusnebrissense.com/caracola/tertia_quinquagena/tertia1516.html]

En la carta de Nebrija al cardenal Cisneros, el humanista reveló más claramente su predilección por el texto original sobre cualquier testimonio latino en su reacción a la decisión del cardenal Jiménez de poner a Nebrija a cargo de la recopilación de manuscritos latinos para la Biblia Políglota Complutense. Ahí, en p. 308 de la edición de Carlos Gilly, nos dice:

Quando vine de Salamanca io dexé allí publicado que venía a Alcalá para entender en la emendación del latín que está comúnmente corrompido en todas las biblias latinas coteiándolo con el hebraico, chaldaico i Griego, i que agora si alguna cosa falta en ello se hallase que todos cargarían a my la culpa y dirían que aquella ignorancia era mía. pues que dava tan mala cuenta del cargo que me era mandado.

Entonce Vuestra Señoría me dixo que hiziese aquello mesmo que a los otros avía mandado, que no se hiziese mudança alguna de lo que comúnmente se halla en los libros antiguos: mas que si sobre ello a mi otra cosa pareciesse, que devia escribir algo para fundamento, i prueba de mi intención.

30 Nebrija comenzó su exposición sobre el primero de los dos propósitos declarados de su indagación bíblica, la de purificar el texto de errores, con una cita de *Sobre la doctrina cristiana* de Agustín que subraya la necesidad de inspeccionar, comparar y corregir el mayor número posible de manuscritos fiables: *Plurimum adiuuat interpretum numerositas collatis codicibus inspecta atque discussa, tantum absit falsitas. Nam codicibus emendandis primitus oportere invigilare solertia eorum qui scripturas divinas nosse desiderant: ut emendatis non emendati cedant: ex uno duntaxat interpretationis genere. Quod si libri sunt inemendati: qui scire possumus quid nobis imparatum: quid ve prohibitum sit? quid credamus aut non credamus?*

En parte, esta alegación puede reflejar la preocupación del humanista, expresada más adelante en esta carta al Cardenal, que los antiguos manuscritos latinos reunidos para la Políglota Complutense Biblia no eran lo suficientemente buenos. Criticando a Remigio de Auxerre, el notable erudito bíblico del Renacimiento carolingio, Nebrija escribió en un tono menos respetuoso que el habitual a Cardenal Jiménez.

2. LA EPÍSTOLA DEL MAESTRO NEBRIJA AL CARDENAL [CISNEROS]. RELACIÓN ENTRE AMBOS

Al mismo tiempo que se preparaba el volumen VI, dedicado a las interpretaciones de los nombres hebreos, caldeos (o arameos) y griegos, que salió a la luz en 1515, Nebrija escribiría a Cisneros la famosa *Epístola del maestro de Lebrixa al Cardenal quando se avisó que en la interpretación de las dicciones de la Biblia no mandase seguir al Remigio sin que primero viessen su obra*³¹. En esta carta, escrita en castellano para que todos los eruditos que formaban el grupo de Cisneros en Alcalá la entendieran, Nebrija trae a colación varias anécdotas de las malas traducciones de los Evangelios, en un ataque directo contra tres predicadores de San Esteban de Salamanca, toda vez Catedráticos de Hebreo del Estudio Salmantino (Juan de Sancti-Spiritus, Diego de Betoño y Alonso de Peñafiel)³².

La versión del vocabulario bíblico del *Remigio de Auxerre* (ca. 850-908)³³ es criticado por Lorenzo Valla en sus *Annotationes* con respecto al Evangelio, concretamente sobre el versículo de Mt 1,25 (Lc 2,7), que se basa en san Jerónimo: *et non cognoscebat (Joseph) eam donec peperit filium suum*. Valla no estaba de acuerdo con la interpretación de Remigio en que en lugar de *donec* interpreta *et*.

Como Valla, también relata Nebrija en la carta (p. 311) alusiones a Remigio en el pasaje del libro de Judit 10,1 en el que Abra, la sierva de Judit, “que en

31 Esta carta fue publicada por D. Roque Chabás en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 8 (1903), 493-496. Hay una nueva edición de C. Gilly, “Otra vez Nebrija, Erasmo, Reuchlin y Cisneros”, en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 74 (1998) 257-340, a partir del Ms 19019 de la Biblioteca Nacional de Madrid, especialmente pp. 308-315.

32 Cf. C. Gilly, “Otra vez Nebrija, Erasmo, Reuchlin y Cisneros”, en o.c., 312-313; V. Bonmatí Sánchez, “La Filología Bíblica del humanista Elio Antonio de Nebrija (1444-1522)”, o.c., 59-60; V. Beltrán de Heredia, “Nebrija y los teólogos de San Esteban de principios de siglo XVI”, en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca: OPE, 1972, vol. I, 443-444.

33 *Interpretationes nominum hebraicorum*, PL 131.

Se puede consultar en el enlace permanente de la BN, Mss/10117 [<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000008299&page=1>].

griego quiere decir *chica joven, moza* él interpretó como ‘Padre de las Alturas’³⁴ y también critica la traducción de Nicolás de Lira, quien por su parte, queriendo mostrar más diligencia –dice Nebrija– como no sabía hebreo, preguntó a algún judío sobre el significado de *abra* en su lengua, el cual le respondió que ‘ninguna cosa’, y no recordando que podía ser griega, o porque no tenía un griego a mano para poderse preguntar, pensando que era palabra latina, encomendándose a Dios, o en sueños, o por otra revelación le pareció buena la siguiente interpretación de *Abra dicitur quasi ab ara* y añade otra cosa que nunca se leyó ‘porque en el altar se daba la libertad a los siervos’³⁵. *Y assí reímos lo que un alfaquí en Bienquerença predicava a sus moros diziendo que por qué se dixo vaca todos respondieron que no lo sabían. Entonces él dixo que aquello ni lo savía el christiano ni el judío mas quel primero que lo dixo fue Mahoma & que se dize vaca porque va acá & va allá.* Nebrija le interpela a Cisneros (p. 311): *Quién dize esto? Vuestro Remigio al qual desechados todos los otros que hablan desto los recibistes & lo pusistes en todas las Biblias no por otra cosa sino porque era el peor de todos ellos*³⁶.

En el colofón de la carta Nebrija (p. 315) dirige unas palabras amargas por la incompreensión de su obra y de sus apreciaciones sobre la filología bíblica en Alcalá, lo que le lleva a la determinación de retirarse del proyecto de Cisneros: *y agora ¿quién me quitará a mí que no me aparte de carpinteros y herreros, con sastres y çapateros?, para reír con ellos lo que acá passa entre los hombres que tienen hábito o profesión de letras y que todo aquello que leyen piensan en todo seso que es ansí como ellos lo entienden y dizen & quando éstos me faltaren.* La enumeración de estas profesiones se debía a que eran las ejercidas en su mayor parte por judíos conversos, entre los que se encontraba el hebraísta y buen conocedor del griego Alfonso de Zamora, que por ser un zapatero judío no habría obtenido la cátedra en Salamanca en 1508, pero que el Cardenal le había ofrecido la de hebreo en Alcalá en 1511. Así, resarcía Nebrija el saber de Alonso de Zamora y otros eruditos, como el Pinciano en Alcalá, luchando contra la barbarie del Remigio y contra los funestos traductores del griego y del latín: pues –acaba Nebrija– *todo será*

34 *Ab*, que significa “padre” y *ram* “alto”, en hebreo.

También aparece *Abra* en el Lexicon bíblico de Nebrija, P. Galindo - A. Ortíz (eds.), *Nebriensis Biblica*, Madrid 1959, 12, entrada 81.

35 Cf. V. Bonmatí Sánchez, “La Filología Bíblica del humanista Elio Antonio de Nebrija (1444-1522)”, *o.c.*, 60.

36 En otro lugar (*Apología* A2a), Nebrija había elogiado a Remigius como un “autor que no debe ser desdeñado”, lo que demuestra que el humanista lo respetaba como una valiosa fuente medieval temprana útil para descubrir el texto de la Vulgata antes de las distorsiones medievales tardías. En cualquier caso, la autoridad de Remigio no debía ser superior a la del texto original hebreo o griego.

Sobre la opinión de Nebrija hacia Remigio, cf. F. Rico, *Nebrija frente los bárbaros. El canon de gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*, Salamanca 1978, 69-71.

retraherme a un rincón o en un campo desierto y hazer un hoio y reiéndolo conmigo solo & cantando como dize Persio [I, 121], auriculas asini quis non habet? Porque io no siento otro maior plazer en este mundo que ver a unos ombres onrrados y puestos en hábito de autoridad: y que digan desvaríos de los que los niños y aun los bovos se puedan reyr.

Además de este documento-carta, podemos afirmar a través de la *Apología* de Nebrija publicada en 1507, que los métodos para estudiar la Biblia establecidos por el lebrijano no encajan de manera completa con los fundamentos académicos de la Biblia Políglota Complutense. Las recomendaciones generales del gramático fueron poner en práctica: un énfasis en la lengua original como más normativo que la Vulgata, la acumulación de una gran variedad de manuscritos, una cuidadosa recopilación de ellos y un enfoque gramatical de las Escrituras. Pero muchas de las particularidades del programa de Nebrija, especialmente en lo que se refiere a la aplicación coherente de los principios críticos textuales, no guió la edición Complutense.

3. PUNTOS DE CONTACTO ENTRE NEBRIJA Y ERASMO

En 1516 (*annus mirabilis*), fecha en que Nebrija publicara en Alcalá su *Tertia Quinquagena*³⁷ y sus *Segmenta ex epistolis Pauli, Petri, Iacobi et Ioannis*³⁸..., también Erasmo publicaba en Basilea las *Opera omnia* de san Jerónimo, la *Institución del príncipe cristiano* y la gran obra de su vida, el *Novum Instrumentum*, un volumen in folio editado por Froben y dedicado por Erasmo al Papa León X, que se intituló en ediciones posteriores como *Novum Testamentum*. Por estas fechas, el Cardenal Cisneros le invitó a venir a España, para contar con su colaboración en la Biblia Políglota Complutense. Pero como le comenta en su carta a Tomas Moro, el 10 de julio de 1517, Erasmo rechazó la oferta con un “Non placet Hispania”³⁹.

Quizá la invitación llegaba tarde: Erasmo había ya publicado su *Novum Instrumentum* ... como decimos— y estaba preparando la 2ª edición con un nuevo nombre: *Novum Testamentum*. Aunque la de Cisneros se terminara de imprimir el 10 de enero de 1514, según el colofón, la autorización del Papa León X no se otorgó hasta el 22 de marzo de 1520 y la Políglota no se puso a la venta hasta

37 Arnao Guillén de Brocar, Alcalá de Henares 1516.

38 *Necnon ex prophetis quae in re divina leguntur per anni circulum [...], quibus Antonius Nebrissensis adiecù grammatica quaedam scholia non contemnenda*, Arnao Guillén de Brocar, Alcalá de Henares 1516.

39 Cf. Allen, *Ep.* 597, 47.

1522. Se ha discutido mucho acerca de la causa de esta dilación. Quizá se debiera al privilegio exclusivo de cuatro años que Froben obtuvo del papa León X para la edición hecha por Erasmo⁴⁰.

En todo caso, en el Renacimiento bíblico del siglo XVI, el equipo de Cisneros y Erasmo siguieron caminos completamente diferentes y, por tanto, surgieron muchos desacuerdos entre los profesores y especialistas que colaboraban en la Complutense y el holandés.

Nebrija intentó mejorar el texto latino del NT comparándolo con el griego, al tiempo que recomendaba el mismo proceder con respecto al Antiguo (es decir, utilizó la *veritas Hebraica* y la *veritas Graeca*). Algunas de sus soluciones distaban poco de las de Valla, pero otras las superaron con creces en audacia e ingenio. Con todo, el ilustrado parecer de Nebrija no siempre prevaleció ante las opiniones más conservadoras de sus colegas y terminaron por enfrentarse. Los esfuerzos de Nebrija no llegaron a materializarse en un texto latino que pudiera publicarse en la Políglota de Cisneros, pues el cardenal le había pedido: “que no hiziese mudanza alguna delo que común mente se halla en los libros antiguos”.

En su versión definitiva, la Biblia de Alcalá se debe considerar como una defensa de la Vulgata, si bien resulta innegable que a los responsables de la edición no se les pasaron por alto algunos de los problemas más sutiles que planteaba la tradición textual bíblica (se habían introducido errores en los mss. latinos de la Vulgata por culpa de copistas distraídos que insertaban en un cierto pasaje, por asimilación, palabras, frases e incluso oraciones enteras procedentes de un pasaje bíblico parecido; no siempre manejaban mss. de la mejor calidad; las corrupciones afectaban por igual a códices en griego y en latín). Por otro lado, además, el ansia por salvaguardar una obra que se creía de san Jerónimo les llevó a enmendar el texto griego sin el menor escrúpulo para que se amoldara al latín de la Vulgata. Por ejemplo, un caso célebre es el *comma* joánico en 1 Jn 5,7⁴¹. El fragmento reza así: “Porque son tres quienes testifican en el cielo: el Padre, la Palabra y el Espíritu Santo, y estos tres son uno”. Este importante testimonio de la Trinidad forma parte de la Vulgata, pero no aparece en la mayoría de mss. griegos⁴², donde aparece “μαρτυροῦντες τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα” [“los testigos son

40 Cf. L. Pérez Puente - E. González González (coords.), *Permanencia y cambio II. Universidades hispánicas 1551-2001*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, 118-119.

41 Cf. H. J. de Jonge, “Erasmus and the Comma Johanneum”, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 56/4 (1980) 331-389 [https://core.ac.uk/download/pdf/15589157.pdf].

42 Cf. una detallada discusión en B. Metzger, *A Textual Commentary on the New Testament*, London-New York: United Bible Societies, 1975, 647-649.

tres, el Espíritu, y el agua, y la sangre”]: los editores de la Políglota Complutense llegaron al extremo de incorporar el pasaje al texto griego después de traducirlo del latín⁴³.

En el entorno de Cisneros hubo opiniones contradictorias con respecto al *Novum Instrumentum* erasmiano⁴⁴: para el abad García de Bobadilla, era un gran biblista; sin embargo, Diego López de Zúñiga, colaborador de la *Políglota*, fue muy crítico con Erasmo, entre otros asuntos por la omisión del polémico pasaje de la *Epístola* 1 de Juan 5,7-8 (*comma joanneum*), que, como acabamos de decir, no figuraba en los manuscritos griegos⁴⁵. Erasmo había acometido una empresa que a menudo se tiene por revolucionaria: una edición del NT que confrontaba el texto griego con el texto de la Vulgata revisado y acompañado de unas *Annotaciones*. La revisión, nueva traducción latina de Erasmo, supuso una fuerte sacudida en Occidente: parecía que se tambaleaban los cimientos de la sociedad, puesto que, en el texto de la Vulgata, que ahora se ponía en cuestión, se basaba la teología, la cultura, el derecho y la política del mundo medieval. La crisis de la Vulgata llevaba aparejada una crisis del pensamiento heredado.

El objetivo de la edición de la Políglota era principalmente pedagógico (cf. p.e. las raíces verbales en el texto masorético de la Complutense que luego aparecen en el diccionario de Alfonso de Zamora en el vol. VI). Erasmo publica la *editio princeps* del NT griego, pero explicando sus cambios en el texto latino. Como dice la carta dedicatoria a León X: “He añadido mis propias anotaciones en primer lugar para mostrar al lector cuáles cambios hice y por qué” (*Ep* 384,59-60). Fue mucho más allá que Valla en el tipo de anotación, no solo filológica, sino también exegética, homilética y moral. Erasmo avanza hacia la *philosophia Christi*, el mejor modo de acercarse a Cristo. Valla era objetivo; Nebrija y Erasmo estaban comprometidos con un cristianismo renovado por las fuentes originales de las Sagradas Escrituras. Aunque partieran de la filología, las consecuencias fueron teológicas (de ahí que precisen una defensa o *Apología* –en el caso de Valla ante Poggio o de Nebrija⁴⁶– o la carta-prefacio a Christopher Fisher introduciendo la edición

43 Cf. J. H. Bentley, *Humanists and the Holy Writ*, o.c., 70-111.

44 Cf. N. Fernández Marcos, *Filología Bíblica y Humanismo*, Madrid: CSIC, 2012, 334.

45 Cf. I. Delgado Jara, “El texto griego y la traducción latina del Nuevo Testamento de Erasmo (1516)”, en M. A. Pena González - I. Delgado Jara (coords.), *Revolución en el humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, Salamanca 2016, 51-52; D. Coles, *Humanism and the Bible in Renaissance Spain and Italy. Antonio de Nebrija (1441-1522)*, o.c., 1313-1314.

46 Cf. Á. Sáenz Badillos, *La Filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá*, Verbo Divino, Estella 1990, 37ss.

de las *Annotationes* de Valla —en el caso de Erasmo⁴⁷—).

Extraemos de esta última dos breves textos:

[7] En primer lugar, si hemos encontrado algún texto corrompido por la incuria o ignorancia de los copistas, o por el paso del tiempo, lo hemos devuelto a su lectura original no a la ligera sino después de haber indagado [*subodorati*] todo lo que hemos sido capaces. [8] Si algo aparece dicho de manera demasiado oscura, lo hemos aclarado; si algo aparece dicho demasiado ambiguo y complejo, lo hemos explicado. [9] Siempre que la diversidad de manuscritos o una interpretación diferente o la propia ambigüedad de la lengua genera sentidos diferentes, los hemos explicado de manera que aparezcan con claridad cuáles son nuestras preferencias [textuales], dejando lo demás a juicio del lector. [10] Y aunque estemos en desacuerdo, muy a pesar nuestro, con un traductor, sea quien sea, debido a que su versión ha sido la adoptada desde antiguo; sin embargo, si en algún momento los propios hechos dejan claro que él se ha dormido o ha tenido alucinaciones, no tenemos miedo de indicar al lector también esto, de manera que preservando la verdad no seamos ofensivos con nadie. [11] Cuando un giro propio de la lengua griega o una expresión *enfática* contribuya a crear un halo de misterio, no nos ha molestado comentarlo y aclararlo⁴⁸.

III. Elogio de las minucias

[1] Ciertamente yo sabía que estas minucias son como espinas, y que producen más sudores que gloria. [2] Además, su autor no suele llevarse por este tipo de trabajo mucho agradecimiento; en cambio, para el lector es más útil que placentero. Pero si nosotros hemos soportado tantas fatigas en vista de la utilidad de todos, es lógico, sin duda, que también el lector, por su propio interés, se tome alguna molestia, y que el interés que yo he puesto por ayudar a los demás, él mismo lo ponga para su propio beneficio. [3] Estos puntos que vamos a tratar son insignificantes —lo reconozco—, pero de tal naturaleza que van a permitir tratar casi sin esfuerzo alguno esos grandes asuntos que los teólogos profesionales acostumbran representar como un actor de tragedia con gran arqueo de cejas y con la boca resonando arrogancia. [4] Más aún, de tal importancia que gracias a estas minucias se han podido explicar hasta problemas muy grandes. Son puntos muy pequeños, es verdad, pero por su causa vemos incluso a los más grandes teólogos algunas veces equivocarse vergonzosamente y desvariar. [5] Así que las vamos [las minucias] a señalar en algunos lugares no para injuriar a nadie —esta enfermedad debe estar lo más lejos posible de una obra cristiana e incluso totalmente de toda la vida cristiana— sino para dar pruebas al lector de nuestra fidelidad, aportando unos

47 Cf. nuestra edición y traducción, junto a V. Pastor, pp. 283-310.

48 *Ibid.*, 283-240.

pocos ejemplos sin ofender a nadie, y para que ninguno las condene como si fueran bagatelas, puesto que, según el dicho de Flaco [Horacio, *Ars poetica* v. 451] “estas bagatelas conducen a cosas serias”⁴⁹.

Tanto Nebrija como Erasmo llegan a un punto en que necesitan intensificar el estudio de las Sagradas Escrituras hasta el resto de sus vidas⁵⁰. Nebrija, en 1495, en la dedicatoria de la 3ª edición de sus *Introductiones Latinae* a la reina Isabel, anuncia que este será su último trabajo en el arte gramatical⁵¹. Erasmo, en 1498, se encuentra algo enfermo y le comenta a su amigo Arnold Bostius: “No deseo otra cosa que dedicar mi tiempo libre ... a estudiar las Sagradas Escrituras, a escribir o leer algo”⁵². Posteriormente, en una carta a su amigo John Colet (1504), le dice que estaba ansioso de abordar el estudio de las letras sagradas con las velas desplegadas y a todo galope, y de pasar el resto de su vida en esta empresa (*Ep.* 181, 24-25).

Es en este mismo año, cuando Erasmo, mientras pasa el verano en Lovaina, descubre el Manuscrito de Valla [*Laurentii Vallensis ... In latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione grecorum exemplarium adnotationes apprime utiles*] en la abadía de Parc, a las afueras de Lovaina, y lo edita al año siguiente, 1505. Valla (1407-1457) colaciona el texto griego con el texto latino [*interpretationem*] de la Vulgata con la intención de corregirla. Esta obra la elaboró Valla entre 1453-1457⁵³. Se trataría de la 2.ª edición de su *Collatio Novi Testamenti* (1443)⁵⁴. Tuvo sus enemigos por esta labor, como fue Poggio Braccolini. Contra él escribió cinco *Antidota* (1452). Aquí nos interesa el primero, por lo que tiene en común con

49 *Ibid.*, 241-242.

50 Sobre el trabajo de Nebrija en la Biblia, cf. el capítulo F. G. Olmedo, “Nebrija, comentador eclesiástico”, en *Nebrija (1441-1522), delbedador de la barbarie, comentador eclesiástico, pedagogo-poeta*, Madrid: Editora Nacional, 1942, 127-166; M. Bataillon, *Erasmo y España*, o.c., 27; A. Sáenz-Badillos, *La filología bíblica de los primeros helenistas de Alcalá*, Estella 1980, 114-115.

51 *Extremum laborem quia nobis in animo est posteaquam antiquitates hispaniensis absolverimus, omne reliquum vitae nostrae tempus in sacris litteris consumere (Introductiones Latinae, Salamanca, s.i. 1495, f. a5)*. Cf. L. Pérez Puente - E. González González (coords.), *Permanencia y cambio II. Universidades hispánicas 1551-2001*, o.c., 124; L. Gómez Canseco, “Bibliismo, humanismo y hebraísmo: lindes y encrucijadas”, en *Biblia y humanismo*, Madrid: FUE, 1997, 133-149, especialmente p. 137.

En torno a la teología del humanismo y sus métodos propios, J. H. Bentley, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1983; Salvatore I. Camporeale, “Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology”, en J. W. O'Malley *et al.* (eds.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, E. J. Leiden: Brill, 1993, 101-124.

52 Cf. *Ep.* 75 (París, abril de 1498), en Allen I, 202, lín. 6-8. Cf. I. Delgado Jara - V. Pastor Julián, *Erasmo de Róterdam. Escritos de introducción al Nuevo Testamento*, Madrid: BAC, 2019, 8.

53 Cf. V. Pastor Julián, “Las *Annotaciones* de Erasmo al Nuevo Testamento. Entre filología y teología”, en M. A. Pena González - I. Delgado Jara (coords.), *Revolución en el humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2016, 74-78.

54 Cf. A. Perosa (ed.), *Lorenzo Valla, Collatio Novi Testamenti*, Sansoni, Florencia 1970, con un *praefatio* de 1453 al papa Nicolás V y un *praefationis forma antiquior*, de 1443.

Nebrija y Erasmo⁵⁵:

Si volviera a vivir, pienso que corregiría de nuevo los lugares [del Nuevo Testamento] en los que está corrompido o con muchos errores, como demuestro en mi obra Collatio Novi Testamenti. Por consiguiente, para no extenderme demasiado, cuando corrijo algo, no corrijo la Sagrada Escritura, sino su traducción, y no hago nada injurioso contra ella, sino más bien algo piadoso, limitándome a traducir mejor que el anterior traductor. Si mi traducción es verdadera, se le podrá dar el nombre de Sagrada Escritura a ella, y no a la del primer traductor. Pero propiamente la Sagrada Escritura es la que escribieron los santos autores en hebreo o en griego, y ningún texto latino tiene tal categoría⁵⁶.

Desgraciadamente Valla no nos dejó esa traducción latina al NT de la que nos habla en el texto anterior. Ahora bien, las *Anotaciones* de Valla tuvieron una amplia influencia gracias a la edición de Erasmo. Estas fueron conocidas por los filólogos de la *Biblia Políglota Complutense*⁵⁷. Un ejemplar de la edición de Erasmo (1505) aparece encuadrada en el ms. 41(3) de la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense⁵⁸, juntamente con dos trabajos manuscritos preparatorios de la *Políglota*: el ms. 41(1) contiene una traducción latina del NT inédita, y el ms. 41(2), fol. 185r-257v, una *Collatio* de la Vulgata con el texto griego, o sea, unas *annotationes*. No entramos a valorar su influencia en la Políglota, que la tuvo, porque en ella no aparece una nueva traducción latina del NT sino solamente la Vulgata⁵⁹. ¿Quién o quiénes son los autores de los dos mss. (41[1] y 41[2])? Desde el descubrimiento de este ms. en 1917 por el P. Revilla: Diego López de Zúñiga para Revilla, Hernán Núñez el Pinciano para A. Domingo⁶⁰, y también A. de Nebrija, que V. Pastor defendió recientemente⁶¹.

55 Cf. A. Wessling (ed.), *Lorenzo Valla, Antidotum primum: la prima apologia contro Poggio Bracciolini*, Assen, Ámsterdam 1978, 112.

56 La traducción es nuestra.

57 Sobre la relación de Nebrija, Valla, Jiménez de Cisneros y Erasmo, cf. el Epílogo de la Tesis Doctoral, titulado de esa misma manera, de David Coles, *Humanism and the Bible in Renaissance Spain and Italy. Antonio de Nebrija (1441-1522), o.c.*, 1240-1333.

58 Cf. A. Domingo Malvadi, “El Pinciano y su contribución a la edición de la Biblia Políglota de Alcalá (1514-1517)”, *Pecia Complutense* 19 (2013) 49-81.

59 Cf. el amplio y documentado artículo de S. Aguadé Nieto, “La Biblia Políglota, los intelectuales y el poder”, en A. Alvar Ezquerra (coord.), *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2016, 116-152.

60 Cf. S. Aguadé Nieto, a.c., 150.

61 Cf. V. Pastor Julián, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo”, o.c., 81-98.

4. MODELOS O TIPOS DE EXÉGESIS

En los *Segmenta* (1516), Nebrija fue más allá de sus propios objetivos estrictamente establecidos, probablemente porque estaba escribiendo para un clero que necesitaba algunos antecedentes no gramaticales sobre los pasajes leídos en la Iglesia. Juan Rodríguez de Fonseca (1451-1524)⁶², quien le encargó la obra, había pedido a Nebrija que limpiara la ortografía, la puntuación y todos los pasajes donde se mezclara el orden de las palabras. Pero también le había dado un margen de maniobra a Nebrija al decirle que podía añadir otra información que pudiera ser de utilidad para el clero. [Aunque no pudo llevar a cabo un trabajo como el de Erasmo en sus anotaciones, porque en este caso él había traducido la Vulgata y en el caso de Nebrija eran anotaciones de lo que ya estaba, esto es, la Vulgata]. Dice Nebrija en *Segmenta* A1b:

Addidit (lo hizo el impresor Brocar, que le dijo a Nebrija sobre qué escribir) *praeterea ut hic labor meus rationem Dignationi tuae... redderem: quando ad censuram tuam pertinet: et quas disciplinas esse in tam numeroso clero: et quales quemque addiscere: et quousque oportet: decernere.*

El humanista aprovechó la apertura. Como confesó al final de la Introducción: “Hice más de lo que tú... me pediste... también añadí ciertos escolios y glosas, y audazmente parafraseé algunos de los pasajes más oscuros”⁶³. Esta observación sugiere que Nebrija, aunque muy consciente de los límites de su actividad gramatical en las Escrituras, a veces se aventuró más allá de este ámbito con el fin de proporcionar información útil para el lector⁶⁴. No era posible separar las ciencias de la gramática bíblica y la teología bíblica tan nítidamente como trató de hacerlo Nebrija en la *Apología*.

En los *Segmenta*, y principalmente en la *Tertia Quinquagena*, Nebrija hizo un uso provechoso de los talentos especiales que afirmaba poseer en la *Apología* para investigar las palabras y las cosas bíblicas. La *Tertia Quinquagena* combina un impresionante abanico de enfoques, métodos y fuentes para la resolución de los cincuenta problemas. La obra está verdaderamente enriquecida por un dominio

62 Cf. E. Aznar Vallejo, Real Academia de la Historia, *s.v. Juan Rodríguez de Fonseca*, [<https://dbe.rah.es/biografias/5952/juan-rodriguez-de-fonseca>]

63 Cf. Nebrija, *Segmenta* A2a: *Sed plura feci quam quae amicus ille meus idemque tuus familiaris exigebat. Neque enim tantum caesa colo comateque distinxi: singulis dictionibus orthographiam suam accommodavi: sed et quaedam scholia glossulasque adiunxi: atque locos quosdam obscuriores audacius paraphrasi verti.*

64 Cf. D. Coles, *Humanism and the Bible in Renaissance Spain and Italy. Antonio de Nebrija (1441-1522)*, o.c., 1210-1213.

de los escritos de la Antigüedad, un uso juicioso de los códices bíblicos, conocimientos del hebreo y del griego, filología para descubrir el significado de palabras imprecisas y confianza en la observación personal. En cierto modo, la *Tertia Quinquagena* fue un intento de compensar la mala interpretación medieval de las palabras y las cosas de las Escrituras; a menudo Nebrija contrastaba sus conclusiones con las opiniones incorrectas de los medievales sobre la identidad de algo en la Biblia. Él mismo, orgulloso de su trabajo y labor crítica dice: *non ex vulgi opinione, sed nova quadam ratione et a me primum excogitata* (MsBN, fol. 6r.).

Un ejemplo notable se da en Nebrija, *Tertia Quinquagena*, D3a, sobre el significado de *stibium*, que hoy se piensa que es una pintura negra para ojos hecha de sulfuro de plomo. Nebrija se burló de las opiniones de Lyra, Mamotrectus y Catholicon, que decían que *stibium* era *cerussa*, un compuesto de carbonato de plomo, la opinión de Cantor Parisiensis, que definía la palabra como pinzas para la extracción de los pelos de las cejas, y la opinión de Hugo de San Caro, que pensaba que *stibium* era un ungüento usado con colorete. Pero la obra fue más que una polémica: Nebrija investigó temas que le interesaban, no sólo lo que los comentaristas bíblicos de la Edad Media habían realizado.

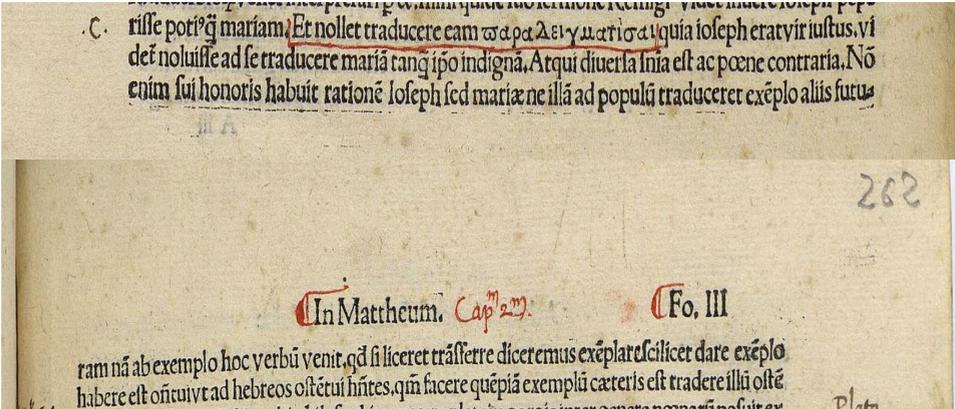
Fundamentalmente, el griego de Nebrija le permitió consultar el texto original del Nuevo Testamento, y también la Septuaginta, al abordar cada dificultad de la Vulgata. Muchos comentaristas bíblicos anteriores no habían tenido tal privilegio. En este sentido Nebrija estaba aplicando el principio, que en la *Apología* atribuye a Jerónimo, de ir al idioma precedente en caso de dificultades de interpretación. Nebrija abrazó este principio no solo porque esperaba que los códices griegos fueran más puros (claros), sino también porque, en su opinión, el idioma griego era casi siempre menos ambiguo que el latín⁶⁵.

Por ejemplo, al comienzo del evangelio de Mateo, cuando José se entera de que María está embarazada a pesar de que él no la conoce, quiere discretamente anular el matrimonio para no *desprestigiarla*. Los estudiosos de las Escrituras latinas habían inventado varias explicaciones mutuamente contradictorias para esta vaga palabra latina, pero al observar la palabra griega subyacente (*παραδειγματίζειν*), que tenía un significado más específico, quedó claro que José quería cancelar la boda para no hacer un ejemplo público, un escarmiento

65 A. Nebrija, *Tertia Quinquagena*, D4c: El gramático instó a los lectores del Nuevo Testamento a consultar el griego en los puntos difíciles *cum praesertim nulla talis equivocatio* (como en latín) *in graecis reperitur nisi admodum raro*.

de María⁶⁶.

Valla había discutido Mt 1,19 extensamente en las *Anotaciones*, comparando *traducere* y la palabra griega subyacente: παραδειγματίζειν (cf. infra *Annotatio- nes ad Novum Testamentum* (Basilea 1505, Ms 41.3, ff. II y III))



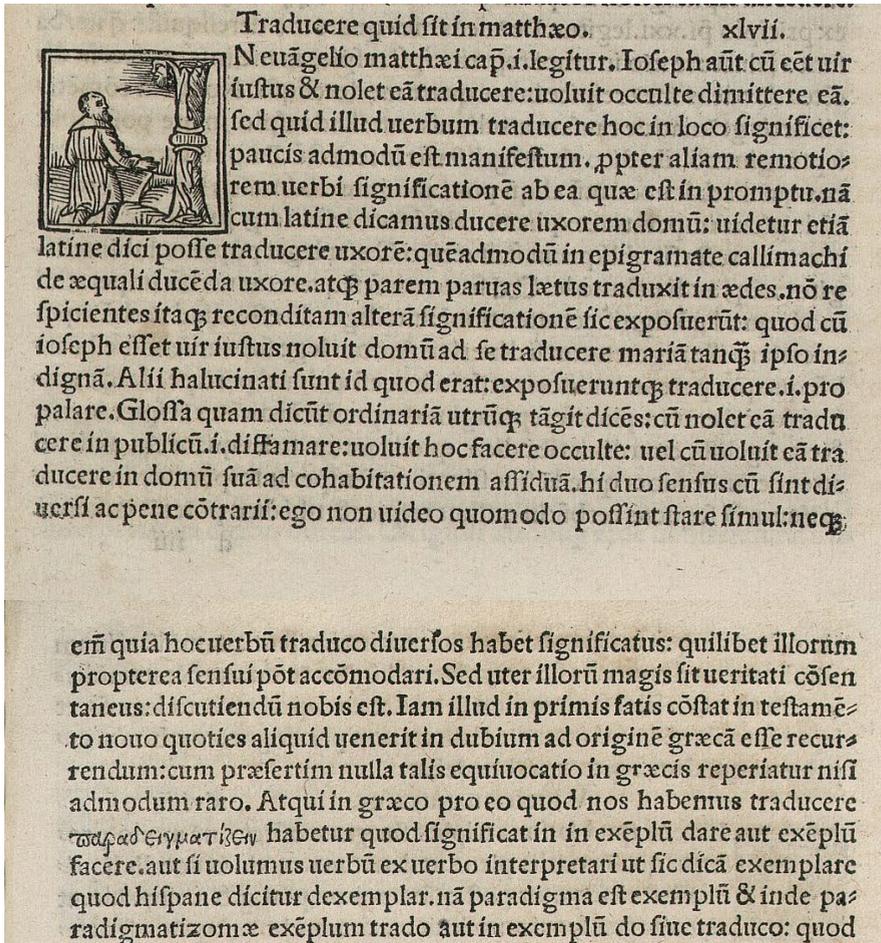
Et nollet traducere eam Παραδειγματίζειν, quia Ioseph erat vir iustus. Videtur noluisse ad se traducere Mariam, tanquam ipso indignam. Atqui diuersa sententia est, ac poene contraria. Non enim sui honoris habuit rationem Ioseph, sed Mariae, ne illam ad populum traduceret exemplo alijs futuram. Nam ab exemplo hoc verbum uenit, quod si liceret trāsferre, diceremus exemplare scilicet dare exemplo habere est ostētuū ad hebreos ostētuū hñtes. qm̄ facere quēpiā exemplū ceteris est tradere illū ostētuū habentes. (La cita es Hb 1,1-12)

Nebrija también comparó en el lema XLVII *traducere* y παραδειγματίζειν⁶⁷, no mencionando expresamente a Valla, pero usando exactamente la misma redacción que el italiano usó en varias definiciones.

Tertia Quinquagena, D4b-c: Comentario xlvii: *Traducere quid sit in Matthaeo?* (Alcalá 1516)

⁶⁶ A. Nebrija, *Tertia Quinquagena*, D4b-c: Comentario xlvii: *Traducere quid sit in Matthaeo?* El pasaje es Mt 1,19.

⁶⁷ Cf. Martín Baños, o.c., 78-79.



In euangelio matthæi cap. i. legitur. Ioseph autem cum esset uir iustus et nolet eam traducere: uoluit occulte dimittere eam. [...] in graeco pro eo quod non habemus traducere παραδειγματίζειν habetur quod significat in exemplum dare aut exemplum facere, aut si uolumus uerbum ex uerbo interpretari ut sic dicam exemplare quod hispane dicitur dexemplar. Nam paradigma est exemplum et inde paradigmaticomæ exemplum trado aut in exemplum do siue traduco.

Si bien este testimonio no prueba de manera concluyente que Nebrija dedujo sus comentarios de Valla, dado que Nebrija también aludió a “otros” (*alii*) que habían “alucinado” en su interpretación de este pasaje, parece probable que Nebrija tuviera las *Anotaciones* delante de él cuando escribió este comentario (cf. en la misma página, D4b): *Alii halucinati sunt*, al interpretar *traducere* como *propa-*

lare: Cum non volebat [Ioseph] eam traducere in publicum (diffamare) voluit hoc facere occulte, vel cum voluit traducere in domum suam ad cohabitationem assiduam.

También Erasmo tiene una anotación a Mt 1,19 (ASD VI-5, 78-86, lín. 324-483):

*Nollet eam traducere. Παραδειγματίσαι. Illud demiror hoc loco, qui factum sit, vt interpreti Latino, sermonis politiem alias negligere solito, tam elegans verbum in mentem venerit. Nam ad verbum vertendum erat ‘exemplificare’ siue per periphrasim ‘**exemplum facere**’. Siquidem elegantior vsus huius verbi fuit in causa, vt celebres aliquot theologi lapsi sint hoc loco.*

Las discusiones de Valla, Nebrija y Erasmo sobre Mateo 1,19 ilustran las similitudes y diferencias de los tres eruditos bíblicos humanistas. Las similitudes son grandes. Los tres volvieron al griego original para entender el significado de *traducere* en este pasaje. Los tres citaron una multitud de autores clásicos —Aristóteles, Cicerón, Suetonio, Terencio, Tito Livio, Séneca, Petronio—, Padres de la Iglesia —Crisóstomo, Jerónimo, Ambrosio, Teofilacto— y autores medievales y modernos —san Isidoro, Pedro Lombardo, Nicolás de Lira, Hugo de San Caro— para precisar el significado de las palabras en cuestión. Pero Nebrija mostró una mayor reverencia por el texto de la Vulgata. Dado que el significado etimológico básico de *traducere* es “pasar, hacer pasar, llevar al otro lado”, la versión latina parece retratar a José como reacio a llevar a María a su casa como esposa porque se había vuelto indigna de él. Y, sin embargo, el griego *paradeigmatízein* significa “hacer un ejemplo público de”, “poner en la picota como escarmiento”, por lo que a José no le preocupaba deshonorarse a sí mismo sino deshonorar a María⁶⁸.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

De la misma manera que la *Tertia*, subrayar que los *Segmenta*, como una ayuda para el estudio de la Biblia por parte del clero, también fueron escritos para hacer la Biblia más accesible y comprensible para todos. Así, la erudición bíblica de Nebrija tuvo un lugar en el contexto del movimiento humanista cristiano reformista que se extendió por toda España y fuera de ella a principios del siglo XVI. El propio Erasmo escribió siempre con mucho respeto de Nebrija, “varón erudítí-

68 Cf. David Coles, *Humanism and the Bible in Renaissance Spain and Italy. Antonio de Nebrija (1441-1522)*, o.c., 1243-1249.

simo... de cuya merecida gloria sinceramente nos alegramos” y “cuyo famoso nombre percibimos todos con agrado”⁶⁹. Los métodos más sólidos que proponía el humanista español para limpiar los manuscritos y para despejar las dificultades de la Biblia —debió esperar Nebrija— renovarían en última instancia a la Iglesia y a la sociedad al poner a disposición un texto de las Escrituras corregido y mejor entendido.

Como en mucho de lo que hizo Nebrija, su talento residía en diagnosticar los males de la erudición sagrada de su tiempo y en señalar el camino hacia un método mejor, más que en componer comentarios bíblicos de valor duradero, como los hiciera antes Nicolás de Lira, o después, el abulense Alfonso de Madrigal, el Tostado.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Aguadé Nieto, S., “La Biblia Políglota, los intelectuales y el poder”, en A. Alvar Ezquerria (coord.), *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, Alcalá de Henares 2016, 116-152.
- Allen, P. S. (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. II: 1514-1517*, Oxford 1910.
- Alvar Ezquerria, M., “Nebrija, autor de diccionarios”, *Cuadernos de historia moderna*, 13 (1992) 199-210 (reed. en *De antiguos y nuevos diccionarios del español*, Madrid: Arco-Libros, 2002, 120-131).
- Aznar Vallejo, E., Real Academia de la Historia, *s.v. Juan Rodríguez de Fonseca* [<https://dbe.rah.es/biografias/5952/juan-rodriguez-de-fonseca>]
- Bataillon, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires 1986.
- Beltrán de Heredia, V., “Nebrija y los teólogos de San Esteban de principios del siglo XVI”, *Ciencia Tomista* 61 (1941) 37-65.
- Beltrán de Heredia, V., *Cartulario de la universidad de Salamanca (1218-1600)*, vol. III, Salamanca 2001.
- Bentley, J. H., “New Light on the Editing of the Complutensian New Testament”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 42 (1980) 145-156.
- Bentley, J. H., *Humanists and Holy Writ. New Testament scholarship in the Renaissance*, Princeton, New Jersey 1983.

⁶⁹ *Cuius gloriae merito atque ex animo favemus ... et [cuius] nomen apud omnes nos et gratiosum est et celebre*. Cf. *Apologia respondens ad ea quae Iacobus Lopis Stunica taxaverat in prima duntaxat Novi Testamenti aeditione*, Lovanii 1521, H. J. Jonge (ed.), en *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami IX-2*, Amsterdam-Oxford 1983, 70 y 178.

O en *El Ciceroniano*, F. Romo Feito (ed.), Cátedra Letras Universales, Madrid 2011, 192: “Ya Hispania, que no hace tanto empezó a reflorar a la luz de la primitiva gloria de sus ingenios, tiene muchísimos varones doctos y elocuentes, aunque los que se han hecho conocer por los escritos no son tantos; entre estos Antonio de Nebrija, varón de varia erudición, pero cuya mención no soportaría en el catálogo de los tulianos”.

- Bonmatí Sánchez, V., “La Filología Bíblica del humanista Elio Antonio de Nebrija (1444-1522)”, *Studia Philologica Valentina* 10, n. 7 (2007) 47-63.
- Camporeale, S. I., “Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology”, en John W. O’Malley *et al.* (eds.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Leiden 1993, 101-124.
- Chabás, R., “Epístola del maestro de Lebrixa al Cardenal quando se avisó que en la interpretación de las dicciones de la Biblia no mandase seguir al Remigio sin que primero viessen su obra”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 8 (1903) 493-496.
- Coles, D., *Humanism and the Bible in the Renaissance Spain and Italy: Antonio de Nebrija (1441-1522)*, Tesis Doctoral, Yale University 1983 (Ann Arbor, Michigan: UMI, Dissertation Services, 2002).
- Coroleu, A. “Humanismo en España: de Nebrija al erasmismo”, *Ínsula* 691-692 (2004) 2-3.
- De Jonge, H. J., “Erasmus and the Comma Johanneum”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 56/4 (1980) 381-389. [<https://core.ac.uk/download/pdf/15589157.pdf>].
- De la Pinta Llorente, M., *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid- Barcelona 1946.
- Del Valle Rodríguez, C., “Antonio Nebrija’s Biblical Scholarship”, en E. Rummel (ed.), *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus* (vol. 9), Leiden-Boston 2008, 55-72.
- Del Valle Rodríguez, C., “Nebrija, en su faceta de hebraísta”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 18 (2000) 323-334.
- Delgado Jara, I. - Pastor Julián, V., *Erasmus de Róterdam. Escritos de introducción al Nuevo Testamento*, Madrid 2019.
- Delgado Jara, I., “El texto griego y la traducción latina del Nuevo Testamento de Erasmo (1516)”, en M. A. Pena González - I. Delgado Jara (coords.), *Revolución en el humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, Salamanca 2016.
- Delgado Jara, I., “La filología bíblica de Erasmo de Róterdam”, en *Τί ἡμῖν καὶ σοί; Lo que hay entre tú y nosotros. Estudios en honor de María Victoria Spottorno*, Córdoba 2016, 95-106.
- Domingo Malvadi, A., “El Pinciano y su contribución a la edición de la Biblia Políglota de Alcalá (1514-1517)”, *Pecia Complutense* 19 (2013) 49-81.
- Errandonea, I., “¿Erasmo o Nebrija?”, *Miscelánea Nebrija* (= *Revista de Filología Española* 29 (1945) 65-96.
- Fernández Marcos, N., *Filología Bíblica y Humanismo*, Madrid 2012.
- Fontán, A., “Antonio de Nebrija, príncipe de humanistas”, en *Antonio de Nebrija y su época. Conferencias del ciclo celebrado en la Casa de los Pinelos en marzo de 1992*, Sevilla 1993, 35-55.
- Fontán, A., “De Nebrija al Brocense. Prehistoria e historia de la *Minerva* de Francisco Sánchez, para conocerla mejor”, *Alcántara* 6 (1985) 145-157.
- Fontán, A., “El humanismo español de Antonio de Nebrija”, en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, vol. II, Madrid 1986, 209-228.
- Fontán, A., “El primer humanista español: Antonio de Nebrija y sus relaciones con Extre-

- madura”, en J. M. Álvarez Martínez *et al.* (eds.), *Homenaje a Enrique Segura Covarsí, Bernardo Muñoz Sánchez y Ricardo Puente Broncano*, Badajoz 1986, 43-59.
- Fontán, A., *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Madrid 2008.
- Galindo, P. - Ortíz, A. (eds.), *Nebrissensis Biblica*, Madrid 1959.
- Garrido Gallardo, M. Á., “Nebrija y los estudios humanísticos”, *Torre de los Lujanes. Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País* 55 (2005) 57-68.
- Gil, J., “Nebrija en el Colegio de los Españoles en Bolonia”, *Emerita* 33 (1965) 347-350.
- Gil, J., *Antonio de Lebríja. El sabio y el hombre*, Sevilla 2021.
- Gilly, C., “Otra vez Nebrija, Erasmo, Reuchlin y Cisneros”, *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 74 (1998) 257-340.
- Gómez Canseco, L., “Bibliismo, Humanismo y hebraísmo: lindes y encrucijadas”, en A. Egidio - J. E. Laplana (eds.), *Saberes humanísticos y formas de vida: usos y abusos. Actas del coloquio hispano-alemán (Zaragoza, 15-17 de diciembre, 2010)*, Zaragoza 2012, 133-149.
- González Vega, F., “Paginae Nebrissenses”, en A. de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, Madrid 2011.
- Holborn, H. (ed.), *Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke: Enchiridion militis christiani. In Novum Testamentum praefationes (Paraclesis, Methodus, Apologia). Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, Múnich 1933.
- Martín Baños, P., *Apología. Antonio de Nebrija*, Huelva 2014.
- Metzger, B., *A Textual Commentary on the New Testament*, London-New York 1975.
- Muñoz, J. B., “Elogio de Nebrija”, *Memorias de la Real Academia de la Historia* 3 (1796) 35 (Reed.: Salamanca 1993).
- Norton, F. J., *A Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal 1501-1520*, Cambridge 1978.
- Olmedo, F. G., “Nebrija, comentador eclesiástico”, en *Nebrija (1441-1522), delador de la barbarie, comentador eclesiástico, pedagogo-poeta*, Madrid 1942, 127-166.
- Pastor Julián, V., “La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo”, en M. A. Pena González - I. Delgado Jara (coords.), *A quinientos años de la Políglota: el proyecto humanístico de Cisneros*, Salamanca 2015, 437-456.
- Pastor Julián, V., “Las *Annotationes* de Erasmo al Nuevo Testamento. Entre filología y teología”, en M. A. Pena González - I. Delgado Jara (coords.), *Revolución en el humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, Salamanca 2016, 74-78.
- Pérez Puente, L. - González González, E. (coords.), *Permanencia y cambio II. Universidades hispánicas 1551-2001*, México 2006, 118-119.
- Perosa, A. (ed.), *Lorenzo Valla, Collatio Novi Testamenti*, Sansoni, Firenze 1970.
- Revilla Rico, M., *La Políglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico*, Madrid 1917.
- Rico, F., *Nebrija frente los bárbaros. El canon de gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*, Salamanca 1978.
- Rodríguez del Pozo, J., *Antonio de Nebrija: el hombre y su obra*, Lebríja 1989.
- Romo Feito, F. (ed.), *Desiderio Erasmo de Rotterdam. El Ciceroniano*, Madrid 2011.

Sáenz-Badillos, Á., “Antonio de Nebrija ante la lengua hebrea y la Biblia”, en C. Codoñer - J. A. González Iglesias, *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca 1994, 111-119.

Sáenz-Badillos, Á., *La filología bíblica de los primeros helenistas de Alcalá*, Estella 1980.

Wessling, A., (ed.), *Lorenzo Valla, Antidotum primum: la prima apologia contro Poggio Bracciolini*, Ámsterdam 1978.

Valoración teológica de los cristianos separados según la teología anterior al Concilio Vaticano II

Theological Assessment of Separated Christians According to the Pre-Vatican II Council Theology

JUAN CARLOS FERNÁNDEZ MENES

Instituto de Estudios Teológicos de Astorga y León (ISTAL)

jcfmenes@istal.es

<https://orcid.org/0002-7915-5667>

Recepción: 26 de abril de 2023

Aceptación: 18 de julio 2023

RESUMEN

El artículo pretende trazar las grandes líneas del pensamiento teológico católico que surgen del llamado Movimiento Ecuménico, cómo se va madurando la reflexión acerca de la pertenencia a la Iglesia y la valoración de los cristianos separados y de las Iglesias y Comunidades que no están en comunión con la Iglesia católica y cómo el concepto “*vestigia Ecclesiae*” es utilizado en primer lugar por el Consejo Mundial de las Iglesias y posteriormente por los teólogos católicos para designar esos elementos nucleares de la Iglesia de Cristo comunes a todas las confesiones cristianas. Se podría considerar la realidad entera, invisible y visible, que constituye la Iglesia verdadera, y llamar “elemento de Iglesia” a todo lo que es esencial o propio de la Iglesia. Habría, en este caso, “elementos de Iglesia” de naturaleza invisible, como la presencia del Espíritu Santo, y “elementos de Iglesia” de naturaleza visible, como la sucesión apostólica. También se presenta de forma sumaria el pensamiento de algunos de estos teólogos o se citan las obras más significativas de otros. Un pensamiento que, de forma más madura, entra y cristaliza en el Aula conciliar.

Palabras clave: Iglesia, ecclesiología, cristianos, ecumenismo, diálogo, disidentes, *vestigia Ecclesiae*, Congar, Thils.

ABSTRACT

The article aims to trace the broad lines of Catholic theological thought emerging from the so-called Ecumenical Movement, how the reflection on belonging to the Church and the evaluation of separated Christians and of Churches and Communities not in communion with the Catholic Church is maturing, and how the concept *vestigia Ecclesiae* is first used by the World Council of Churches and later by Catholic theologians to designate those nuclear elements of the Church of Christ common to all Christian confessions. One could consider the whole reality, invisible and visible, which constitutes the true Church, and call “Church element” all that is essential or proper to the Church. There would be, in this case, “elements of the Church” of an invisible nature, such as the presence of the Holy Spirit, and “elements of the Church” of a visible nature, such as the apostolic succession. The thought of some of these theologians is also presented in summary form, or the most significant works of others are quoted. A thought which, in a more mature form, enters and crystallises in the Conciliar Aula.

Keywords: Church, Ecclesiology, Christians, Ecumenism, Dialogue, Dissidents, *vestigia Ecclesiae*, Congar, Thils.

1. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA

Afirmaba el P. Thils en 1966, que hace treinta años, cuando el P. Y. Congar publicó su *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, el mismo término “ecuménico” era, si no sospechoso, al menos poco habitual en los medios católicos. Hoy en día, corre el peligro de llegar a ponerse de moda: lo que quizá sea peor, pero al menos significativo. Se ha operado en el espíritu de los fieles, y también en el de sus pastores, un cambio radical. Y puesto que el sentido de la “disciplina” permanece vivo en el catolicismo, aun en 1966, podremos asistir, sin duda, en los próximos años, a un gran avance del ecumenismo. Esta es la razón por la que es indispensable que los católicos, laicos y clérigos, sepan de manera precisa en qué punto se encuentran, cuáles son los principios que, hoy día, rigen la búsqueda de la unidad entre todos los cristianos, cuáles son los campos en los que es de desear especialmente la iniciativa de todos, cuál es el espíritu con el que deben ser llevados a cabo estos esfuerzos. En el momento en que todos los bautizados son llamados a tomar parte, concreta y eficazmente, en el movimiento ecuménico, es necesario, al menos, que sepan dónde se encuentra la Iglesia en la hora del Concilio, en otras palabras, qué es lo que los Padres conciliares han juzgado como bueno declarar en el Decreto sobre el ecumenismo¹. Esa será la clave que emplearemos, un acercamiento a los grandes pensadores católicos de la época exponiendo de forma sincrónica y diacrónica su pensamiento.

1.1. El contexto eclesiológico

Hay que recordar que la Eclesiología, como disciplina teológica, nace con un cierto retraso respecto a otras materias. Durante muchos siglos la Iglesia no es “*texto*” u “*objeto*” a estudiar, sino “*contexto*” en el que se vive; lo cual indica que poseían una conciencia viva, clara y precisa de lo que es la Iglesia, es pues, una eclesiología vivida, experimentada y celebrada². Con el paso del tiempo y la irrupción de nuevas circunstancias eclesiales y sociales, la Iglesia va pasando, poco a poco y por muchos motivos, de ser el medio en el que se vive y se celebra la fe en Jesucristo, a ser una realidad pensada y sistematizada por la correspondiente teología. Y comenzará a hacerlo en un contexto no exento de polémica³. Hay que

1 Cf. G. Thils, *El Decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II*, Bilbao 1968, 2.

2 Cf. L. Bouyer, *La Iglesia de Dios*, Madrid 1973, 19-20.

3 Como obra fundamental de referencia para ver la historia de la Iglesia desde la historia de las ideas eclesiológicas, proponemos la obra de A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas*

tener en cuenta que todo teólogo, al pensar, está ligado a una iglesia concreta, con sus acentos dogmáticos y confesionales, con su estructura y sus formas litúrgicas, su estilo de vida y de piedad, la fe que hace posible la actividad teológica es ya ella misma el resultado del anuncio eclesial y de un arraigo complejo en la vida de la Iglesia, y de una iglesia concreta, situada en unos contextos geográficos e históricos bien determinados. La teología y, por tanto, la eclesiología, no comienza en el punto cero de la neutralidad respecto a cualquier concepción del mundo y de la Iglesia. La teología, en sentido normativo, presupone la potencialidad del dato que la comunidad de fe reconoce como su propio fundamento: el mensaje de salvación de Jesucristo vivido y anunciado por la Iglesia. La fe en el misterio de la Iglesia no es sino el resultado de la fe en el misterio Cristo, presente en la comunidad eclesial y, por su medio, en cuanto que la Iglesia es *Mater congregans*, en cada uno de los creyentes y también, por caminos que sólo Dios conoce, fuera del ámbito eclesial. Para los bautizados la Iglesia es el ámbito de la confesión explícita de la fe trinitaria. Es en la Iglesia donde resuena y se reconoce como tal la Palabra de Dios y, en su estructura sacramental, se celebra, se vive y se anuncia⁴. No es, por tanto, la Iglesia el objetivo primero de la afirmación de fe católica, sino aquello a lo que la Iglesia sirve: la Palabra de Dios y la comunicación de la gracia sacramental, con la comunión que se origina como resultado.

Por ello es de extrañar que ni en el Nuevo Testamento, ni en los Padres de la Iglesia, se encuentran tratados sistemáticos de eclesiología. Sin embargo, el misterio de la Iglesia está presente en ellos⁵, tanto en la manifestación de su fe como en su actividad pastoral. En sus diversos escritos pueden encontrarse las ideas clave que configurarán los tratados de eclesiología posteriores, si bien no todo lo que pensaban sobre la Iglesia lo dejaron por escrito, sino sólo aquello que consideraban necesario para alimentar la fe de sus comunidades e instruir a los

eclesiológicas, Madrid 1986. Esta obra en dos volúmenes, con más de 2.000 páginas, recoge el desarrollo de la eclesiología a lo largo de la historia, tal y como explica su autor en el prólogo; es una obra de obligada referencia para estudiar el devenir de los diversos temas y cuestiones que se han ido suscitando y planteando a lo largo de la vida de la iglesia. Cf. Y. M. Congar, *La Iglesia, acercamiento u obstáculo?*, en K. H. Neufeld, *Problemas y perspectivas de Teología Dogmática*, Salamanca 1987, 230ss.

⁴ Cf. *Mensaje Final al Pueblo de Dios*, XII Asamblea General del Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios (2007).

⁵ “Así pues, la tradición cristiana ha puesto a menudo en paralelo la Palabra divina que se hace carne con la misma Palabra que se hace libro. Es lo que ya aparece en el Credo cuando se profesa que el Hijo de Dios “por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen”, pero también se confiesa la fe en el mismo “Espíritu Santo que habló por los profetas”. El Concilio Vaticano II recoge esta antigua tradición según la cual “el cuerpo del Hijo es la Escritura que nos fue transmitida” —como afirma san Ambrosio (*In Lucam* VI, 33)— y declara límpidamente: “Las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres” (DV 13)” (Sínodo de los Obispos, *Mensaje Final*, 5). Cf. A. González Montes, *Imagen de Iglesia*, Madrid 2008, XVII.

fieles, especialmente en aquellas verdades que eran negadas o puestas en duda por algunos. La eclesiología de los Padres es fundamentalmente bíblica. La idea de la Iglesia como misterio ocupa el lugar central. Este misterio tiene su origen en la sabiduría y bondad divinas, se manifiesta en la historia de la salvación, y alcanza su realización en la muerte y resurrección de Cristo. La Iglesia se entiende como la comunidad de Jesús, convocada por su palabra. Es comunidad de fe enriquecida con los dones del Espíritu, en la que sus miembros son santificados por el bautismo, celebran la eucaristía, reciben el perdón de los pecados. Los creyentes en Cristo forman una comunión o *koinonía*. Porque la Iglesia es un misterio de comunión debe reinar entre sus miembros la unidad y la paz. La inserción de la Iglesia en Cristo y de Cristo en la Iglesia tiene lugar por la palabra, el sacramento, los dones del Espíritu y, sobre todo, por la Eucaristía. Esta imagen les sirve para exponer el papel de los ministerios para la edificación de la Iglesia en la unidad, en la verdad, en la fe y en el amor.

Igualmente se vive la tensión escatológica entre el presente de las realidades salvíficas ya dadas en Cristo y el futuro de la consumación definitiva de estos dones, se vive, en expresión ya clásica, entre el ya y el todavía no de la historia de la salvación⁶. La Iglesia vive, en cuanto portadora en medio del mundo, del mensaje revelado, sujeta a las fuerzas de la tensión entre el presente y el futuro, entre el conocimiento por la fe y la visión cara a cara, entre la cruz y la gloria.

1.2. La Iglesia: organismo vivo

La Iglesia es experimentada y concebida como un organismo vivo del que se participa existencialmente, entrando en la dinámica de la historia de la salvación cumplida en Jesucristo, es el Nuevo Israel al que el creyente se adhiere por la fe en Jesucristo, la recepción del bautismo y la adopción del estilo de vida cristiano⁷.

El reconocimiento de la Iglesia en el Imperio romano crea una nueva situación e introduce factores que repercutirán de forma importante en la eclesiología. Es más importante, es el hecho de identificar progresivamente el Pueblo de Dios con los miembros de la sociedad cristiana reconocida de forma oficial por la autoridad imperial. Con el edicto de Galerio, en el año 311, terminaba oficialmente la persecución que había desencadenado Diocleciano en el 303. Pero el hecho de verdadera trascendencia fue el cambio dado por Constantino, en el 312 y la

6 Cf. A. Antón, *El Misterio de la Iglesia*, vol. I, 46.

7 Merece la pena recordar la descripción que de este estilo de vida hace el autor de la *Carta a Diogneto*.

consiguiente publicación del llamado *Edicto de Milán* en el 313. Estos dos acontecimientos fueron decisivos para el cambio en la historia del cristianismo y del Imperio romano. Pero la instauración del cristianismo va a tener lugar a través del emperador Teodosio. En el año 380 Teodosio promulga un edicto en el cual se declaraba, por vez primera, que el catolicismo de los obispos de Roma y de Alejandría era la única religión del Imperio⁸.

La figura que la Iglesia irá adoptando, a lo largo de la Edad Media, perfila un doble frente inevitable para toda reflexión: por un lado el binomio clérigos y laicos (la jerarquía y el resto del pueblo de Dios) y, por otra, la vinculación entre el Papa y los obispos (la relación entre la iglesia universal y las iglesias locales). Pero también, desde el punto de vista de su presencia social, está siempre presente la relación con los poderes mundanos en una *societas christiana*.

Con la aparición de los fenómenos espiritualistas y anti-jerárquicos de la Edad Media, a los que se añade el problema posterior del Conciliarismo, se produce una inevitable consecuencia: en la reflexión teológica posterior va perdiendo fuerza el uso de la Escritura; en cambio se recurre a la dialéctica y a la razón teológica tratando de probar que las proposiciones doctrinales responden a las leyes de la lógica, justificándose así los enunciados de la fe. Sin embargo, todavía en la “primera escolástica” la influencia de san Agustín es manifiesta, tanto en los temas tratados como en la inspiración neoplatónica. Recurren los temas de la unidad en la fe, de la Iglesia como lugar de esa unidad y de Cristo, cabeza de la misma. Toda la comunidad de los fieles unidos con Cristo y entre sí por la profesión de la fe única y verdadera forman el cuerpo total, el de Cristo, la Iglesia. Los sacramentos se entienden como medios de gracia, pero *sólo en la Iglesia*.

Será durante los siglos XIII y XIV cuando comienzan a aparecer los primeros Tratados *De Ecclesia*. De ellos dirá Y. Congar que se elaboraron *espada en mano*, son tratados que nacen a la luz entre el pontificado de Bonifacio VIII y el destierro de Avignon⁹. Se caracterizan por la defensa de la hierocracia en la Iglesia y de la *plenitudo potestatis* en el Papa¹⁰. El primer autor será Egidio

8 “Todos nuestros pueblos (...) deben adherirse a la fe transmitida a los romanos por el apóstol Pedro, la que profesan el pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría (...), o sea, reconocer, de acuerdo con la enseñanza apostólica y la doctrina evangélica, la Divinidad una y la Santa Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Únicamente los que observan esta ley tienen derecho al título de cristianos católicos. En cuanto a los otros, estos insensatos extravagantes, son heréticos y fulminados por la infamia, sus lugares de reunión no tienen derecho a llevar el nombre de iglesias, serán sometidos a la venganza de Dios y después a la nuestra”.

9 Cf. A. Antón, *El Misterio de la Iglesia*, vol. I. Aunque el P. Antón no indique el lugar de donde toma la frase.

10 Este encuadramiento de los Tratados hay que verlos y comprenderlos desde el hecho histórico del conflicto entre el papa Bonifacio VIII y el rey de Francia, Felipe el Hermoso, conflicto que termina ganando el Rey,

Romano, con su obra *De ecclesiastica sive Summi Pontificis potestate*, que trata de consolidar los planteamientos hechos en la *Unam Sanctam*. Pero será su discípulo, Jacobo Capocci di Viterbo¹¹ quien elabora lo que podríamos llamar la primera eclesiología, con su obra *De regimine christiano* (1301-1302), situada en una perspectiva más teológica que la de su maestro. Aunque no deja de ser una eclesiología de tipo jurídico centrada en los aspectos visibles de la Iglesia, puesto ya en una cierta sospecha, y, de forma más concreta los poderes de la Iglesia, con particular énfasis en el del Papa, con lo cual la eclesiología va perdiendo, poco a poco, sus referencias anteriores, a saber la cristología, y los tratados de Gracia y de sacramentos. Podemos decir que la eclesiología arrastra consigo una curiosa paradoja: no existía como disciplina teológica cuando la Iglesia era algo obvio y la conciencia eclesial era viva y se hizo inevitable cuando esa evidencia y esa conciencia fueron cuestionadas o se hicieron más agudas las tensiones antes mencionadas. La Reforma protestante hará que esa ruptura, junto con el marcado carácter apologético que adquiere la misma eclesiología, sea aún mayor.

1.3. La reforma católica

Ese contexto social y eclesial en el que nacieron estos primeros Tratados, explica que tengan un carácter de controversia, apologético, de defensa de la autoridad, sobre todo la del Papa, o de preámbulo de la fe, es decir, legitimación racional de la “existencia y la misión divina de la Iglesia como criterio auténtico e infalible del depósito de la fe”. No falta en ellos un capítulo sobre las Notas, dirigido a probar que algunos distintivos que quiso Cristo para su Iglesia, sólo se dan en la Iglesia católica. Por eso, estos tratados *de Ecclesia*, por lo general, dejan en un segundo plano los elementos teológicos que configuran el misterio de la Iglesia, reduciendo a ésta, en la práctica, a sus componentes institucionales. La crisis que crea el exilio de Avignon (1305-1378), con un Papado en un estado servil respecto

con todo lo que ha supuesto para la historia de la Iglesia y para los planteamientos eclesiológicos. Desde ahí que leer e interpretar un texto tan significativo como la Bula *Unam Sanctam*, con su famoso símbolo de las dos espadas, según la cual, el papa era, por designio divino, poseedor de los dos poderes, el temporal y el espiritual, cada uno representado por una espada. El temporal, sin embargo, era concedido, como gracia, al emperador mediante el rito simbólico de la Coronación... en cuanto al mal a reprimir por el emperador, la Naturaleza del mismo sólo podía definirla el pontífice, puesto que era el único con competencias e legislación doctrinal. Las leyes eclesiásticas, y aún más siendo el emperador parte del clero, tenían preeminencia sobre las seculares dado que la función de la ley era hacer justicia Dios era justicia, y el papa (hacedor de las leyes eclesiásticas) era su Vicario., cada con el que trata de subordinar el poder temporal al espiritual. Cf. J. M. Mato Ortega, “Las dos espadas”, *Ubi Sunt* 12. 6 (2003) 20-24.

11 Por muchos es llamado sin más Jaime de Viterbo.

a la monarquía francesa, pero también fuertemente centralista, donde la corrupción de los bienes eclesiásticos iba en aumento, provoca la conciencia de una reforma *in capite et in membris* que sane también la herida de la ruptura con el Oriente cristiano. Estos primeros tratados de *Ecclesia* nacen también como respuesta al pensamiento de Juan Wyclef y Juan Huss¹², para quienes la Iglesia, por efecto de rebote, es una sociedad puramente espiritual, en la que no tienen cabida la jerarquía ni ninguna otra institución, ya que Cristo es su única cabeza.

La herencia de los movimientos comunitarios y espiritualistas fue recogida por la reforma protestante. El estado general de la Iglesia parecía pedir una reforma. Lutero no pensó al principio en romper con la Iglesia. Se rebeló contra la situación en que ésta se encontraba, pidiendo como otros muchos la renovación y la reforma de la misma, tanto en la cabeza como en sus miembros. Se pedía que la Iglesia se manifestase y respondiese mejor a su ser de comunidad de fe y del Espíritu y se purificase en lo que tiene de visible en instituciones, ritos y signos externos. Sin embargo, su postura fue radicalizándose de manera paulatina hasta desembocar en la ruptura. El punto de partida de la teología de Lutero era el de la justificación y la salvación por “la sola fe”, y no el problema del Papa y de la Iglesia. Pero, ya en ese punto de partida entraban cuestiones eclesiológicas como el poder de “atar y desatar” propia del Papa, que aunque en sí misma no se negaba, se cuestionaba su ejercicio, por ejemplo en el caso de las indulgencias. También afectaba al tema del magisterio, que tampoco se negaba, pero se asentaba el principio de la superioridad de la Escritura (*sola Scriptura*) como *norma normans*, debiendo todos dejarse interpelar y enjuiciar por ella, respetando como instancia última el juicio de la conciencia. Además se abordaba el problema de las relaciones entre el Papa y el concilio, decantándose Lutero por un concilio libre en el que el Papa sería uno más entre los participantes; asimismo defiende la tesis de que tanto el Papa como el concilio pueden equivocarse. Su doctrina sobre la absoluta soberanía de Dios y sobre la suficiencia de la oblación de Cristo, le conduce a negar la misa como sacrificio: Dios nos dejó una mesa, no un altar. Asimismo, interpreta de tal modo la unicidad del sacerdocio de Cristo que no deja lugar para el sacerdocio ministerial. No hay en la Iglesia sacerdotes que reciban sus poderes mediante el sacramento del orden, sino que todos en la Iglesia son igualmente sacerdotes en virtud del sacramento del bautismo. De entre ellos la comunidad llama y elige a algunos para que realicen determinadas funciones.

12 Analizar el pensamiento de estos dos autores excede el objetivo y el espacio del presente trabajo, entre los muchos análisis, señalamos uno: G. Occhipinti, *Storia della Teologia 2, Da Pietro Aberlardo a Roberto Bellarmino*, Bologna 1996, 297ss.

Llegará a afirmar con rotundidad que el que surgió del bautismo puede gloriarse ya de haber sido consagrado como sacerdote, obispo y papa; quien enseña el evangelio es ya papa y sucesor de Pedro; quien no lo enseña es Judas, traidor a Cristo.

Tampoco le satisface a Lutero el término Iglesia para designar a la comunidad de los creyentes en Cristo, pues generalmente se entiende por ella el edificio material. Propone que se designe como “una comunidad o asamblea cristiana, o mejor y más claramente, una santa cristiandad”. Pero esa congregación no debe entenderse como el resultado de la libre agrupación humana, sino como “criatura de la palabra”. Se reconoce a la Iglesia por el evangelio, la eucaristía y el bautismo, siendo el evangelio predicado lo más importante. Lutero afirma también que además de la Iglesia visible, existe una Iglesia invisible, oculta, una “iglesia espiritual”, sólo conocida por Dios, iglesia de los santos extendida por todo el mundo.

Además, hace una distinción clara entre el poder espiritual y el temporal, entre el “*imperium*” y la “*ecclesia*”, propugnando la separación entre ambos. Pero, curiosamente y casi como una de sus muchas contradicciones, sobre el gobierno de la Iglesia propuso Lutero –como algo provisional– que la autoridad secular cristiana que confiese la fe de la Reforma asume también el gobierno exterior de la Iglesia, y que los señores territoriales, como miembros eminentes de la Iglesia, tienen que asumir como “obispos de emergencia” el “cuidado de la religión”. Esta doctrina recibió en la conclusión de la paz religiosa de Augsburgo su articulación más discutible: “*cuius regio, eius religio*”. Estos planteamientos serán compartidos y aplicados por dos de sus seguidores, Zwinglio y Calvino.

Como reacción a la doctrina eclesial de los reformadores protestantes, nace la eclesiología de la Reforma Católica, que tiene su centro en el Concilio de Trento. Ésta tiene un marcado tinte polémico y apologético. Se estructura en torno a aquellos puntos negados o puestos en duda por los reformadores. La expresión más clara de esta tendencia eclesiológica son las *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* de Roberto Belarmino (1542-1621). Conocido habitualmente como *De controversiis*, tiene numerosísimas ediciones hasta el siglo XIX. Define la Iglesia como “una comunidad de hombres que están unidos por la fe y por la participación en los mismos sacramentos bajo la dirección de los pastores legítimos y, sobre todo, del único vicario de Cristo en la tierra, el pontífice romano”. Una definición que se fija de forma especial en los elementos visibles, que son los que ponen en cuestión los protagonistas de la Reforma. Le preocupa especialmente la visibilidad y el aspecto societario de la Iglesia. Por eso aclara así la definición anterior:

“Para que uno pueda ser parte de la verdadera Iglesia de la que hablan las Escrituras, no creemos que se requiera ninguna virtud interior. Basta la profesión externa de la fe y la comunión perceptible de los sacramentos. Porque la Iglesia es una comunidad de hombres tan visible y perceptible como la comunidad del pueblo romano, o el reino de Francia, o la república de Venecia”¹³.

Las notas de la Iglesia (Belarmino llega a señalar dieciocho) se estudian en orden a aportar argumentos y pruebas para saber cuál de las iglesias que se reclaman de Cristo es la verdadera. Esta *demonstratio catholica* ha de realizarse mediante un silogismo concluyente. Los fundamentos trinitarios, cristológicos y pneumatológicos de la Iglesia no son tratados, lo cual no quiere decir que no estén presentes en su reflexión, pero no eran el punto de discusión. Tampoco se enmarca la eclesiología en la historia de la salvación; la Iglesia es algo dado no algo que acontece. En esta eclesiología no tienen cabida las imágenes bíblicas que sustentaron la eclesiología de los Padres. Prima en ella lo societario, lo jerárquico y jurídico. De lo cual se derivó en la praxis una Iglesia de corte clerical, una comunidad de desiguales, en la que no había espacio para la misión activa de los laicos, una comunidad de poder en lugar de una comunidad de fe y de amor al servicio de los hombres. Esta eclesiología en la que prevalecen las categorías jurídicas, como reacción lógica a los planteamientos de los Reformadores, fue el denominador común de la eclesiología en los siglos siguientes. La eclesiología de la Reforma Católica deja claras cuáles son las condiciones para pertenecer a la Iglesia de Jesucristo y quién está dentro y quién está fuera, pensamiento y reacción que surgen como respuesta a quienes, desde otros planteamientos, también definían qué era la Iglesia y quiénes eran sus miembros. Es la lucha entre el primado de la objetividad o el de la subjetividad, cuestión que llegará hasta las mismas puertas del Vaticano II.

Conviene recordar que en la eclesiología belarminiana, el puesto de Pedro y de sus sucesores es un artículo *stantis aut cadentis Ecclesiae*. Como a Pedro, al Pontífice Romano, le competen el ministerio y el carisma específico que, posteriormente, ha definido de forma solemne el Concilio Vaticano I y que ha reafirmado el Vaticano II, si bien en el contexto renovado de la eclesiología de comunión y de la colegialidad episcopal. Igualmente Roberto Belarmino no ignora que la autoridad del Papa tiene tres grandes condicionamientos: uno de naturaleza cristológica, en la Iglesia toda la autoridad está en Cristo¹⁴; otro hermenéutico, la importancia de la Revelación en su doble fuente, la Escritura y la Tradición, de

13 J. Fébre, *Opera R. Bellarmini*, Paris 1870-1874, vol. II, 316-318.

14 Cf. *De Romano Pontifice* I, 305.

la cual Iglesia y Papa son intérpretes y servidores; finalmente, el criterio de la apostolicidad viene también del *sensus fidei* y del *sensus fidelium*, los cuales tampoco se pueden olvidar, puesto que el Papa no puede definir algo que esté fuera de la fe de la Iglesia atestiguada también por la sucesión apostólica¹⁵.

A su vez la posición belarminiana planteaba una serie de problemas, entre ellos, la posibilidad de un alma más extensa que el cuerpo que anima, lo cual llevó a los teólogos a buscar otras soluciones. Para algunos, la Iglesia sería el Cuerpo de Cristo en sentido eminente, pero quien vive en gracia ya es miembro del Cuerpo de Cristo en sentido simple, sin serlo de la Iglesia. Otros dirán que es necesario distinguir entre miembros de Cristo y miembros del Cuerpo de Cristo. Otras posturas ampliaban el concepto de Cuerpo místico más allá de la Iglesia visible, para abarcar, entre otros, a los herejes de buena fe. Otros incluían también a toda la humanidad. Las múltiples opiniones tuvieron distinta fortuna, pero todas coincidían en una separación entre el Cuerpo místico de Cristo y el organismo visible de la Iglesia¹⁶.

1.4. La pertenencia a la Iglesia

Desde esos planteamientos se trata la cuestión de la pertenencia a la Iglesia. Aunque conviene tener presente unos presupuestos sobre la unidad y la unicidad de la Iglesia. Entendemos por ello una eclesiología que define a la Iglesia como un todo orgánico hecho de lazos espirituales (fe, esperanza, caridad) y de lazos de estructura visible (profesión de fe, economía sacramental, ministerio pastoral), y que culmina en el misterio eucarístico, fuente y expresión de la unidad de la Iglesia, mejor, de la Iglesia una. Esta eclesiología pone en evidencia lo esencial de los elementos constitutivos de la Iglesia —el Espíritu Santo, la vida teologal, la estructura ministerial, el Papado—, pero cada uno de estos “elementos” es considerado sólo en tanto que condicione, favorezca, realice o cumpla la “comunidad” que es la Iglesia. Es una perspectiva, la misma de la patrística antigua, tanto latina como oriental, que coincide muy directamente con las posiciones de las Iglesias

15 Cf. G. Occhipinti, *o.c.*, 529-530. A modo de complemento, indicamos también, D. Vitali, “*Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa*”, *Gregorianum* 82 (2001) 689-717, también del mismo autor, “*Universitas fidelium in credendo falli nequit (LG12) sensus fidelium al concilio Vaticano II*”, *Gregorianum* 86 (2005) 607-628, igualmente su tesis doctoral, *Sensum fidelium. Una funzione di intelligenza della fede*, Brescia, 1993.

16 Cf. B.-D. de la Soujeole, *Le sacrement de la communion*, Fribourg 1998, 13ss. Documentación sobre el tema: Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 281; Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, Paris 1941, vol. I, 43-47; V. Morel, “Le Corps mystique du Christ et l'Église Catholique Romaine”, *Nouvelle Revue Théologique* 70 (1948) 703-726.

ortodoxas. Las Iglesias y Comunidades eclesiales inspiradas en la Reforma habrían encontrado un mayor grado de parentesco con una eclesiología elaborada en torno al principio: *Ubi Spiritus, ibi Ecclesia* —el Espíritu es la “sustancia” misma de la unidad—, lo que permitiría presentar los mismos “elementos constitutivos” de la Iglesia, pero bajo el aspecto de sus relaciones con el Espíritu, es decir, como condición de su presencia, como fruto de su actividad, como expresión multiforme de sus dones y de sus carismas. La Iglesia es propuesta como comunión, en una historia, la historia de la salvación, que tiene su origen en la caridad del Padre y culmina en el sacramento de la unidad, la Eucaristía. Al mismo tiempo se expresa mejor la vida, el dinamismo y el crecimiento de esta “asamblea” de los cristianos. Desde el punto de vista ecuménico, la perspectiva escogida nos acerca incontestablemente a las Iglesias de Oriente. Pero sería engañoso olvidar la doctrina eucarística de las Iglesias y Comunidades eclesiales de Occidente. El misterio Eucarístico, en su conjunto, desborda ampliamente el hecho concreto que nosotros llamamos “transubstanciación”. La Cena es también para anglicanos, luteranos y reformados un misterio espiritual de unidad eclesiástica.

Cada Iglesia es invitada a apreciar el valor eclesial de las demás. La base teológica de esta estima sincera está constituida por lo que se denomina *vestigia Ecclesiae* o mejor “elementos de la Iglesia”, de los que hablaremos en su momento. Así fue presentado al Consejo ecuménico de las Iglesias, como puede constatarse por el *Documento de Toronto* (1950)¹⁷. Lo mismo hay que decir para los católicos; y expresión de ello es el *Decreto sobre el ecumenismo*. No significa esto que tal sea la manera más perfecta de sostener el ecumenismo; lo diremos un poco más adelante. Pero este sesgo es el que lleva a la reflexión de los católicos a captar más fácilmente el contenido y la justificación. La “comunión” cristiana está constituida por el conjunto de lazos, por el conjunto de bienes o elementos de la Iglesia. Al decir conjunto, de ninguna manera queremos decir que la Iglesia sea un conglomerado de elementos dispares; es una totalidad viviente, unificada y original. Pero podemos analizar esta totalidad y fijar en ella los “elementos” constitutivos y muy especialmente los elementos que la realizan en su unidad. La Iglesia de Cristo es una comunión. Cuando se consideran los diferentes elementos constitutivos de esta Comunión o Iglesia de Cristo —por ejemplo, Espíritu Santo, vida de gracia divina, carismas, ministerios, Bautismo, Eucaristía— debe reconocerse que pueden existir realmente, con su fuerza salvadora, en las Comuniones cristianas que ciertamente no son la Comunión católica. Así las Iglesias orientales se-

17 Texto en G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecumenique*, Lovaina 1963 (trad. esp., *Historia doctrinal del Movimiento ecuménico*, Madrid 1965, 159-166).

paradas poseen, entre otros, la realidad del Bautismo, la realidad de los sacramentos del Bautismo, Eucaristía y Orden; y nadie pretenderá decir que estas realidades no son, cada una a su manera, constitutivos de la Iglesia de Cristo, considerada a nivel de su estructura sacramental. De este modo podemos concluir que la Iglesia de Cristo, en su nivel de estructura sacramental o de institución de salvación, se extiende más lejos que los límites visibles de Comunión católica, de Iglesia católica.

En esta una y única Iglesia de Dios, ya desde los primeros tiempos, se efectuaron algunas escisiones (cf. 1 Cor 11,18-19; Gal 1,6-9; 1 Jn 2,18-19), que el Apóstol condena con severidad (cf. 1 Cor 1,11ss. y 11,22), pero en tiempos sucesivos surgieron discrepancias mayores, separándose de la plena comunión de la Iglesia católica no pocas comunidades, a veces no sin responsabilidad de ambas partes. Pero los que ahora nacen y se nutren de la fe de Jesucristo, dentro de esas comunidades, no pueden ser tenidos como responsables del pecado de la secesión, y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor; puesto que quienes creen en Cristo y recibieron el Bautismo debidamente quedan constituidos en alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia; efectivamente, por causa de las varias discrepancias existentes entre ellos y la Iglesia católica, ya en cuanto a la doctrina, y a veces también en cuanto a la disciplina, ya en lo relativo a la estructura de la Iglesia, se interponen a la plena comunión eclesialística no pocos obstáculos, a veces muy graves, que el movimiento ecuménico trata de superar.

2. LA CUESTIÓN DE LA PERTENENCIA A LA IGLESIA¹⁸

Como hemos apuntado el gran teólogo de la Reforma Católica, Roberto Belarmino había abordado este tema y proporciona una solución sirviéndose de la distinción establecida por San Agustín entre el cuerpo y el alma de la Iglesia, así algunos pertenecen al cuerpo y al alma de la Iglesia porque están unidos a Cristo, cabeza de la Iglesia, de forma interna (por la vida de gracia) y externamente (por la profesión de la verdadera fe y la participación en los mismos sacramentos), son

¹⁸ Conviene recordar desde el primer momento, que esta cuestión afecta e implica a todas las Confesiones cristianas y que todas la abordan, puesto que está en juego su misma eclesialidad. En este trabajo nos detenemos, por razones de espacio y objetivo, sólo en la posición católica y a modo de *status Quaestionis* previo al Concilio Vaticano II.

los que pertenecen *perfectissime* a la Iglesia¹⁹. Otros pertenecen sólo al cuerpo, o bien sólo al alma de la Iglesia. Pertenecen únicamente al cuerpo quienes no viven, por la razón que sea, en gracia, es decir, los pecadores; aunque cumplen todavía con el mínimo necesario para la pertenencia a la Iglesia. Sólo pertenecen al alma de la Iglesia los catecúmenos y los excomulgados, con una condición que mantengan la fe y la caridad²⁰. A este último grupo pertenecerían también los herejes y cismáticos si viven de la gracia²¹.

La posición belarminiana hunde sus raíces en la teología de san Agustín, que también afirmaba que la pertenencia de los pecadores a la Iglesia era sólo externa, llegando a afirmar que “en la Iglesia visible está la Iglesia verdadera y santa, en la que únicamente se salva el hombre, oculta como un germen invisible”²². Sobre esa misma influencia reflexionará también santo Tomás de Aquino, Cristo es la Cabeza del Cuerpo Místico en la medida que le otorga su gracia y, en función de

19 Cf. R. Belarmino, *De Conciliis III* (= *De Ecclesia militante*), cap. 2; A. Antón, *La Iglesia de Cristo*, I, 708 ss.

20 Recientemente el Papa Benedicto XVI ha dicho que la expresión de Lutero “Dios nos justifica por la fe en Cristo”, si se entiende bien, es verdadera. El Papa dice, la fórmula de Lutero “sola fide” es cierta si no se opone la fe a la caridad. No hay en ello ninguna contradicción. No se puede negar que San Pablo dice y repite muchas veces que la fe en Cristo nos justifica de nuestros pecados y nos trae la salvación. Pero esto no quiere decir que Lutero tenga razón. Por una razón muy sencilla. En tiempos de Lutero, los teólogos, el propio Lutero y los Padres de Trento, entendían la fe como una virtud teologal, distinta de la esperanza y de la caridad. La fe, así entendida, sin caridad, sin arrepentimiento, sin conversión del corazón, no justifica, no nos salva. Por eso los Padres de Trento dicen, en su lenguaje y entendiendo la fe a la manera de los teólogos del tiempo, que para alcanzar la justificación, hace falta la fe, por supuesto, pero no basta la fe sola, sino que tiene que ser una fe con esperanza y con caridad. Y eso es precisamente lo mismo que dice San Pablo, porque cuando él dice que la fe sí nos salva, no está hablando de una fe solamente intelectual —“creer lo que no se ve”— sino de una fe que es una adhesión personal y amorosa a la persona de Cristo reconociéndole como Hijo de Dios Salvador, es decir una fe en Cristo que incluye la esperanza y la caridad, una fe que es amor y nos hace actuar santamente por amor. “*Me amó y se entregó por mí*”.

21 Este tema, que no es objeto directo de este estudio, se puede encontrar de forma mucho más completa en J. Beumer, “Die Kirchliche Gliederschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin”, *Theologie und Glaube* 37-38 (1947) 243-257.

22 “*Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi*. Ideo vivus, quia de coelo descendi. De coelo descendit et manna: sed manna umbra erat, iste veritas est. *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum: et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita* (Io 6, 51). Hoc quando caperet caro, quod dixit panem, carnem? Vocatur caro, quod non capit caro: et ideo magis non capit caro, quia vocatur caro. Hoc enim exhorruerunt, hoc ad se multum esse dixerunt, hoc non posse fieri putaverunt. *Caro mea est*, inquit, *pro mundi vita*. Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non neglegant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi. De spiritu Christi non vivit, nisi corpus Christi. Intellegite, fratres mei, quid dixerim. Homo es, et spiritum habes, et corpus habes. Spiritum dico quae anima vocatur, qua constat quod homo es: constas enim ex anima et corpore. Habes itaque spiritum invisibilem, corpus visibile. Dic mihi quid ex quo vivat: spiritus tuus vivit ex corpore tuo, an corpus tuum ex spiritu tuo? Respondet omnis qui vivit: qui autem hoc non potest respondere, nescio si vivit: quid respondet omnis qui vivit? Corpus utique meum vivit de spiritu meo. Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi. Numquid enim corpus meum vivit de spiritu tuo? Meum vivit de spiritu meo, et tuum de tuo. Non potest vivere corpus Christi, nisi de Spiritu Christi. Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem: *Unus panis*, inquit, *unum corpus multi sumus* (1 Cor 10,17). O Sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur. Non abhoret a compage membrorum, non sit putre membrum quod ressecari mereatur, non sit distortum de quo erubescatur: sit pulchrum, sit aptum, sit sanum; haereat corpori, vivat Deo de Deo: nunc laboret in terra, ut postea regnet in coelo” (en *Tract. In Io.* 26, 13, en PL 35, 1612). También se refiere a la misma cuestión en 27,6 y en 32,8 (PL 35,1618; 1645).

esa capitalidad, distinguirá a quienes están unidos a Cristo actualmente, en acto, de quienes sólo lo están potencialmente. Los primeros son los pertenecientes a la Iglesia del cielo y los que viven sin pecado; los pecadores están unidos potencialmente en razón de su fe y también los infieles pertenecen a este grupo, ya que la salvación de Cristo abarca a toda la humanidad²³. En definitiva, Roberto Belarmino afirma que son miembros de la Iglesia los bautizados y sólo los bautizados, porque el bautismo es la puerta por la que se entra a formar parte de la Iglesia²⁴.

Sin embargo que, tanto herejes como cismáticos, a pesar del bautismo recibido, no son miembros de la Iglesia era una opinión común entre los teólogos. No siempre se hizo la distinción entre la herejía, que siempre cualifica una doctrina, con los herejes, que podrían defenderla, incluso de buena fe. Con lo cual hay que afirmar que los bautizados dentro de una herejía o un cisma, de por sí se convierten en miembros de la Iglesia al recibir el bautismo; pero en ellos, al mismo tiempo, está roto el vínculo con la Iglesia Católica como efecto de su actitud personal, o por el desarrollo de su fe en una comunidad separada. La opinión general de los teólogos de la Contrarreforma es que las Iglesias y Comunidades separadas de la Iglesia Católica y, por tanto, sus miembros, por medio de una excomunión formal, dejaban de ser miembros de la Iglesia²⁵. Y ello por una razón fundamental, la pertenencia a la Iglesia incluye la aceptación de su estructura, no es posible la integración en la comunidad eclesial sin la aceptación de su organicidad. La Iglesia es una estructura social visible, en la diferencia de funciones responde a su misma naturaleza; es decir, el gobierno pastoral, recibido por el sacramento del Orden y transmitido por la Sucesión Apostólica, pertenece por entero a su misma esencia.

2.1. Criterios de pertenencia

Durante los siglos XVII y XVIII esta cuestión de la pertenencia a la Iglesia se discutirá en profundidad e irá en conexión íntima con el tema de la definición de

23 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III, q.8, a.3, c ad 1 y ad 2. Aunque tampoco sea objeto de este estudio, es interesante recordar la distinción que hace ahí santo Tomás entre ser miembro de Cristo y miembro de la Iglesia. Aquel que, después del bautismo, vive en gracia es miembro de Cristo y de la Iglesia. Los infieles no pertenecen *in actu* a la Iglesia (*etsi actu non sin de Ecclesia*) y los pecadores no son miembros de Cristo *actualiter*.

24 Este mismo planteamiento está recogido en los Concilios Lateranense IV y su profesión de fe *Caput firmiter* (DH 802); el de Florencia en su *Decretum pro Armenis* (DH 1314-1316) y por el de Trento en sus cánones sobre el bautismo de la VII Sesión (DH 1601-1627). Esto tres Concilios desarrollan un itinerario doctrinal cuyo interés prevalente es subrayar la íntima conexión entre el bautismo y la vida cristiana.

25 Cf. M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos*, Barcelona 1991, 158.

la misma Iglesia²⁶. Es obvio que, al determinar los elementos formales de pertenencia a la Iglesia, se describe simultáneamente su mismo ser y éste será un tema que afrontan, de manera muy diversa, todas las confesiones cristianas y que, en definitiva, será el origen de sus controversias. La imagen de Iglesia condiciona los componentes de la misma.

El protestantismo y, teniendo como cuna la Iglesia Católica, el jansenismo²⁷ adoptan, muchas veces en fórmulas vagas y ambivalentes, una actitud espiritualista en su concepción de la Iglesia, que se concretan en la posesión personal de la gracia y de la justificación, sin argumentar ningún criterio objetivo de su presencia o ausencia. La respuesta de los teólogos de la Reforma Católica, siguiendo a Belarmino, no podía ser otra que contrarrestar la subjetividad con un desplazamiento hacia la realidad visible de la Iglesia y proponiendo como signos de pertenencia efectiva a la misma una serie de signos y realidades externas fácilmente evaluables y contrastables, criterios que se concretarán fundamentalmente en tres: la profesión de una misma fe, la aceptación de los mismos sacramentos (el bautismo como medio de incorporación la Iglesia) y el reconocimiento de los legí-

26 La obra de H. Schilling, *Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis*, Paderborn 1969, tocará el tema de la pertenencia a la Iglesia desde los que ofrecen los distintos Catecismos Romanos que se van publicando desde el siglo XVI al XIX. Este autor afirma que los Catecismos van pasando de una noción de Iglesia de índole claramente mística y sacramental con poco espacio a la consideración de sus aspectos jurídicos e institucionales, para ir proponiendo una noción apologética de la Iglesia visible e institucional centrada en el tema de la autoridad.

27 A modo de recordatorio, la teología propuesta por Jansen está basada en una interpretación literal de los textos de Agustín de Hipona. Sin embargo, se vio influenciada por el desarrollo histórico y las peripecias de sus defensores. Así, en Jansenio encontramos la teología de la gracia, en Arnauld la teología sacramental, en Saint Cyran la disciplina y en Quesnell su unificación con el galicanismo. En cuanto al tema de la gracia, Jansen afirma que el estado original es el estado natural del hombre. Un estado de gracia y amistad con Dios, inmortalidad e integridad (verdadera libertad). Adán, en ese estado, era verdaderamente libre y poseía la gracia (el auxilio de Dios) suficiente para evitar el pecado. Sin embargo, la gracia eficaz no sólo es el auxilio para evitar el pecado, sino el auxilio de Dios para hacer el bien. Adán en el paraíso tenía la gracia suficiente, pero no tenía la gracia eficaz, porque para Jansen la gracia eficaz es siempre vencedora. El que posee la gracia eficaz no puede pecar. Después del pecado el hombre ha perdido la libertad. En el hombre hay una *delectatio terrestris* (gusto por las cosas de la tierra) invencible. Jansen afirma además que para salir de esa situación después del pecado no basta la gracia suficiente sino que es necesaria la gracia eficaz, es decir, el auxilio sin el cual el hombre no puede no pecar: con la gracia eficaz el hombre se dirige invenciblemente hacia el bien. No basta un auxilio que le dé la posibilidad de no pecar, sino que necesita un auxilio eficaz para no hacerlo. La fe eficaz es absoluta: cambia la *delectatio terrestris* por una *delectatio coelestis*: se goza en el bien. La gracia provoca un gusto tan grande por las cosas de Dios que el hombre invenciblemente las hace. Ahora bien, la libertad se mantiene porque la gracia despierta en el hombre la voluntad de hacer el bien. Quien no actúa movido por la gracia eficaz peca infaliblemente. Así pues, la predestinación es la razón por la que algunos hombres poseen la gracia eficaz y otros no. Dios ha predestinado a unos a la salvación y a otros a la condenación. Según esta doctrina, las obras son buenas o malas. No puede existir la moral probabilista, porque lleva al laxismo. En relación con los sacramentos es la ascética propia del movimiento la que los aleja progresivamente de su práctica, en especial de la Eucaristía. Esto se fijó con el escrito *De la fréquente communion* de uno de sus seguidores, Arnauld que argumentando desde la praxis penitencial de la Iglesia Antigua invocaba esa práctica para usarla en una serie de condiciones que era necesario cumplir para poder recibir la Reconciliación o la comunión. De ahí también que su rigorismo en materia moral fuera cada vez más extremo.

timos pastores o del ministerio ordenado²⁸, refutando, al mismo tiempo, la doctrina de la predestinación y la pertenencia a una “iglesia de la caridad” por sólo Dios conocida, como criterios de pertenencia.

Conviene recordar, aunque sólo sea de paso, que tampoco en la teología católica hay unanimidad en dichos criterios, por citar dos clásicos, baste recordar las posturas de Belarmino y Suárez²⁹. A modo de síntesis señalar cómo para éste la razón formal del ser de la Iglesia es la fe y, consiguientemente, el factor decisivo de la pertenencia a la Iglesia; mientras que para el primero, es el bautismo el que determina, junto con la comunión sacramental y jerárquica dicha pertenencia³⁰. No conviene olvidar que ambos se mueven dentro de una eclesiología muy apolo-gética motivada por la toma de postura protestante, en algún caso muy radical, acerca de esta cuestión y los reduccionismos que se hacían basados en la distinción entre “cuerpo” y “alma” de la Iglesia, tomando como base a san Agustín y la relación entre pecado y pertenencia a la Iglesia, en el que irá también la cuestión de la predestinación³¹ y la doctrina de los diversos grados de pertenencia a la Iglesia. Como punto de convergencia está la doctrina de la Iglesia como un *corpus permixtum* en el que hay santos y pecadores, justos y malvados, es el sentido que llegará a darle la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII³². Aunque el mismo Papa

28 A día de hoy, estos tres criterios de eclesialidad siguen siendo los clásicos para concretar la pertenencia a la Iglesia y así los recogerá el Vaticano II en LG 13-17. “Estos tres vínculos son conocidos como “el vínculo simbólico o de la profesión de fe” (*vinculum symbolicum-professionis fidei*); “el vínculo litúrgico o sacramental” (*vinculum liturgicum-sacramentale*) y “el vínculo social, jerárquico o de comunión” (*vinculum sociale-hierarchicum communionis*). Ahora bien, los tres tienen una función diferenciada en la fundamentación de la Iglesia. Así, son los dos vínculos primeros los que *constituyen, fundan y causan* la Iglesia y por tanto disciernen ¿dónde está la Iglesia? tal como el mismo Tomás de Aquino recuerda al afirmar que “la Iglesia se constituye, se fabrica, se funda, se instituye y se consagra por la fe y por los sacramentos” (ST III, q.64, a.2 ad3...). En cambio, el tercer vínculo que es “el ministerio pastoral de comunión” tiene otra función ya que no es causa o fundamento sino que es *testimonio, condición, servicio y diakonía*” (LG 24). De ahí que la tradición teológica formulara que la Iglesia es “servidora del objeto de la fe” (*ministra obiecti*) y por tanto ‘condición’ y no causa del asentimiento de fe. Teniendo en cuenta su diferenciación como *causa* los dos primeros y como *condición* el tercero”. Cf. S. Pié-Ninot, ¿Dónde está la Iglesia?, *Gregorianum* 86.3 (2005) 593-606.

29 Cf. Entre los muchos estudios que hay sobre ambas figuras, remitimos a G. Occhipinti, *Storia della Teología. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Roma 1996, 508-516, 523-563. Contiene una abundante bibliografía, especialmente sobre Bellarmino

30 Cf. A. Antón; *El misterio de la Iglesia* II, 40ss.

31 Sobre todo este tema, que no es objeto directo de este estudio, se puede ver, A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 43ss.

32 Cf. Pío XII, “Mystici Corporis”, AAS 35 (1943) 193-248. “Ni puede pensarse que el Cuerpo de la Iglesia, por el hecho de honrarse con el nombre de Cristo, aun en el tiempo de esta peregrinación terrenal, conste únicamente de miembros eminentes en santidad, o se forme solamente por la agrupación de los que han sido predestinados a la felicidad eterna. Porque la infinita misericordia de nuestro Redentor no niega ahora un lugar en su Cuerpo místico a quienes en otro tiempo no negó la participación en el convite. Puesto que no todos los pecados, aunque graves, separan por su misma naturaleza al hombre del Cuerpo de la Iglesia, como lo hacen el cisma, la herejía o la apostasía. Ni la vida se aleja completamente de aquellos que, aun cuando hayan perdido la caridad y la gracia divina pecando, y, por lo tanto, se hayan hecho incapaces de mérito sobrenatural, retienen, sin embargo, la fe

dejará claro que esa pertenencia supone esos vínculos anteriormente señalados y sin ellos no se puede hablar de ella³³. La Iglesia Católica es la “asamblea de los que se reúnen por la profesión de la misma fe cristiana y por la comunión de los mismos sacramentos, bajo el gobierno de sus pastores legítimos, especialmente el Romano Pontífice”³⁴. Otro aspecto a tener en cuenta de la definición de la Iglesia Romana como la única y verdadera Iglesia de Cristo es su unicidad. Un aspecto que subrayaba J. H. Newman, al afirmar que “no hay otra comunión o Iglesia propiamente dicha en la que se incluyan las promesas, los sacramentos y otros medios de salvación”³⁵ y que mantendrá de forma parecida el teólogo español J. Salaverri³⁶.

2.2. Nuevos planteamiento eclesiológicos

El Magisterio de la Iglesia seguirá estos planteamientos, el papa Pío IX en la alocución *Singulari Quadam* (Sobre el racionalismo e indiferentismo, 9 de diciembre de 1854), afirmará que

“otro error y no menos pernicioso hemos sabido, y no sin tristeza, que ha invadido algunas partes del orbe católico y que se ha asentado en los ánimos de muchos católicos que piensan ha de tenerse buena esperanza de la salvación de todos aquellos que no se hallan de modo alguno en la verdadera Iglesia de Cristo. Por eso suelen con frecuencia preguntar cuál haya de ser la suerte y condición futura, después de la muerte, de aquellos que de ninguna manera están unidos a la fe católica y, aduciendo razones de todo punto vanas, esperan la respuesta que favorece a esta perversa sentencia. Lejos de nosotros, Venerables Hermanos, atrevemos a poner límites a la misericordia divina, que es infinita; lejos de nosotros

y esperanza cristianas, e iluminados por una luz celestial son movidos por las internas inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo a concebir en sí un saludable temor, y excitados por Dios a orar y a arrepentirse de su caída” (n. 10).

33 “Pero entre los miembros de la Iglesia sólo se han de contar de hecho los que recibieron las aguas regeneradoras del Bautismo, y, profesando la verdadera fe, no se hayan separado, miserablemente, ellos mismos, de la textura del Cuerpo, ni hayan sido apartados de él por la legítima autoridad a causa de gravísimas culpas. Porque todos nosotros —dice el Apóstol— somos bautizados en un mismo Espíritu para formar un solo Cuerpo, ya seamos judíos, ya gentiles, ya esclavos, ya libres. Así que, como en la verdadera congregación de los fieles existe un solo Cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor y un solo Bautismo, así no puede haber sino una sola fe; y, por lo tanto, quien rehusare oír a la Iglesia, según el mandato del Señor, ha de ser tenido por gentil y publicano. Por lo cual, los que están separados entre sí por la fe o por la autoridad, no pueden vivir en este único Cuerpo, ni tampoco, por lo tanto, de este su único Espíritu” (*Mystici Corporis*, 10).

34 Es la definición clásica que se encuentra en R. Bellarmino, *Disputationes. De controversiis Christianae Fidei*, París 1608, *De Ecclesia Militante*, 2. Definición que usará la teología manualística durante siglos, hasta las mismas puertas del Vaticano II.

35 Cf. J. H. Newman, “A Letter Adressed to His Grace the Duke of Norfolk”, en *Newman and Gladstone: The Vatican Decrees*, Introducción de Alvan S. Ryan, Notre Dame, IN, 1962, 194.

36 M. Nicolau - J. Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1955, t. I, 499. 569.

querer escudriñar los ocultos consejos y juicios de Dios que son abismo grande (Sal 35,7) y no pueden ser penetrados por humano pensamiento. Pero, por lo que a nuestro apostólico cargo toca, queremos excitar vuestra solicitud y vigilancia pastoral, para que, con cuanto esfuerzo podáis, arrojéis de la mente de los hombres aquella a par impía y funesta opinión de que en cualquier religión es posible hallar el camino de la eterna salvación. Demostrad, con aquella diligencia y doctrina en que os aventajáis, a los pueblos encomendados a vuestro cuidado cómo los dogmas de la fe católica no se oponen en modo alguno a la misericordia y justicia divinas. En efecto, por la fe debe sostenerse que fuera de la Iglesia Apostólica Romana nadie puede salvarse; que ésta es la única arca de salvación; que quien en ella no hubiere entrado, perecerá en el diluvio. Sin embargo, también hay que tener por cierto que quienes sufren ignorancia de la verdadera religión, si aquélla es invencible, no son ante los ojos del Señor reos por ello de culpa alguna. Ahora bien, ¿quién será tan arrogante que sea capaz de señalar los límites de esta ignorancia, conforme a la razón y variedad de pueblos, regiones, caracteres y de tantas otras y tan numerosas circunstancias? A la verdad, cuando libres de estos lazos corpóreos, veamos a Dios tal como es (1 Jn 3,2), entenderemos ciertamente con cuán estrecho y bello nexo están unidas la misericordia y la justicia divinas; mas en tanto nos hallamos en la tierra agravados por este peso mortal, que embota el alma, mantengamos firmísimamente según la doctrina católica que hay un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo (Ef 4,5): Pasar más allá en nuestra inquisición, es ilícito. Por lo demás, conforme lo pide la razón de la caridad, hagamos asiduas súplicas para que todas las naciones de la tierra se conviertan a Cristo; trabajemos, según nuestras fuerzas, por la común salvación de los hombres, pues no se ha acertado la mano del Señor (Is 59,1) y en modo alguno han de faltar los dones de la gracia celeste a aquellos que con ánimo sincero quieran y pidan ser recreados por esta luz. Estas verdades hay que fijarlas profundamente en las mentes de los fieles, a fin de que no puedan ser corrompidos por doctrinas que tienden a fomentar la indiferencia de la religión, que para ruina de las almas vemos se infiltra y robustece con demasiada amplitud”³⁷. Doctrina que recordará en las 80 proposiciones del Syllabus³⁸.

De forma similar, León XIII hablaba de la unicidad de la Iglesia Católica en su Encíclica *Satis Cognitum*³⁹, al afirmar que “La Iglesia está constituida en la unidad por su misma naturaleza; es una, aunque las herejías traten de desgarrarla en muchas sectas. Decimos, pues, que la antigua y católica Iglesia es una, porque tiene la unidad; de la naturaleza, de sentimiento, de principio, de excelencia...

37 Pío IX, “Singulari Quadam”, ASS 3 (1867) 626.

38 Cf. ASS 3 (1867), 701, 717. DH 2901-2980.

39 León XIII, “Satis Cognitum”, ASS 28 (1895/96) 709-757.

Además, la cima de perfección de la Iglesia, como el fundamento de su construcción, consiste en la unidad; por eso sobrepaja a todo el mundo, pues nada hay igual ni semejante a ella” (Clemente Alejandrino, *Stromata* VII c.17). Por eso, cuando Jesucristo habla de este edificio místico, no menciona más que una Iglesia, que llama suya: ‘Yo edificaré mi Iglesia’. Cualquiera otra que se quiera imaginar fuera de ella no puede ser la verdadera Iglesia de Jesucristo”⁴⁰.

Es la idea que recogerá, como ya se ha apuntado antes el papa Pío XII en su Encíclica *Mystici Corporis*, afirmando de forma rotunda:

“Cristo Jesús, pendiente de la cruz, no sólo resarciró a la justicia violada del Eterno Padre, sino que nos mereció, además, como a consanguíneos suyos, una abundancia inefable de gracias. Y bien pudiera, en verdad, haberla repartido directamente por sí mismo al género humano, pero quiso hacerlo por medio de una Iglesia visible en que se reunieran los hombres, para que todos cooperasen, con Él y por medio de aquélla, a comunicarse mutuamente los divinos frutos de la Redención. Porque así como el Verbo de Dios, para redimir a los hombres con sus dolores y tormentos, quiso valerse de nuestra naturaleza, de modo parecido en el decurso de los siglos se vale de su Iglesia para perpetuar la obra comenzada. Ahora bien: para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo —que es la Iglesia Santa, Católica, Apostólica, Romana nada hay más noble, nada más excelente, nada más divino que aquella frase con que se la llama el Cuerpo místico de Cristo; expresión que brota y aun germina de todo lo que en las Sagradas Escrituras y en los escritos de los Santos Padres frecuentemente se enseña”⁴¹.

La misma idea se repetirá en su encíclica *Humani Generis*: “expusimos Nos hace pocos años en una Encíclica—, según la cual el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica romana son una sola y misma cosa”⁴².

Afirmar todo esto lleva, casi necesariamente, a plantear el tema de la capacidad que tienen las otras confesiones cristianas de ser también de algún modo, vehículo de salvación, lugares donde se puede encontrar, aunque de forma imperfecta y limitada la gracia de Cristo. No se destruye en modo alguno la necesidad de la Iglesia, ni la de pertenecer efectivamente a esa Iglesia; las páginas precedentes, que tratan de explicar un hecho y suponen la afirmación previa de la necesidad de pertenecer a la Iglesia católica para salvarse. Esta necesidad la expre-

40 *Satis Cognitum*, 6.

41 *Mystici Corporis*, 6. El Papa utilizará las palabras del Prólogo de la Constitución *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I (Cf. DH 3050)

42 Pío XII, “*Humani Generis*, 22”, AAS 42 (1950), 571. Como se ve el Papa no hace sino recordar lo ya expuesto en la *Mystici Corporis*.

san los Padres y los documentos del magisterio de un modo asombrosamente vigoroso⁴³; los teólogos precisan que se trata no de una sociedad de precepto, que se basaría simplemente en una disposición positiva, sino de una necesidad de medio, que tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas, y que es fácil de comprender. Sin embargo, precisamente porque no es posible la salvación sin pertenecer efectivamente a la Iglesia, ni es posible recibir el Espíritu Santo fuera de ella, hay que afirmar que todo hombre que se encuentre en el error, de buena fe, pertenece realmente a la Iglesia: esto es lo que hemos tratado de explicar en este capítulo. Pero se trata, evidentemente, de una verdad secundaria y que solamente es verdadera dentro de la primera, y supone la afirmación: *Extra Ecclesiam Catholicam, nulla salus*.

“Esto no autoriza, en modo alguno, la indiferencia religiosa o la pereza en averiguar cuál es la verdadera Iglesia: porque la ley, para todos, es la adhesión *explícita* a la verdadera Iglesia. Que Dios, en su misericordia, ex tienda la eficacia vivificante del ministerio de la Iglesia más allá de los límites visibles del cuerpo eclesiástico, eso no nos dispensa del deber primordial y riguroso de adherirnos a la verdad y de entrar en el pueblo de los redimidos, que El ha querido reunir y constituir visiblemente en forma de Iglesia. Todo pecado contra la luz sería la muerte de la buena fe, condición indispensable para que sea cierto cuanto acabamos de decir: “Y así dice la Escritura: *No se tienden injustamente las redes a los volátiles (Pro 1, 17)*. Lo cual quiere decir que con razón se perderá el hombre que, teniendo conocimiento del camino de la justicia, se precipita a sí mismo por el camino de las tinieblas”⁴⁴.

2.3. Los miembros de la Iglesia: nueva perspectiva

Del mismo modo, esto tampoco reduce a la Iglesia a ser la asamblea de los justos, según la concepción luterana de la Iglesia invisible. Porque nosotros no afirmamos en modo alguno que la Iglesia, en su unidad, sea la simple comunidad de los hombres a quienes, por su rectitud y su obediencia, Dios ha justificado. Afirmamos que la unidad de la Iglesia es una plenitud orgánica de todos los principios mediante los cuales Dios nos une a Él, para formar todos un solo pueblo; que algunos de esos principios pueden encontrarse y pueden obrar fuera de la institución visible que es la verdadera Iglesia; pero afirmamos igualmente que los principios últimos de la unidad de esa Iglesia, el sello de nuestra comunión con

43 Cf. DH 423, 468 (Bula *Unam sanctam*, 1302), 1646-47, 1716 y 1717 (*Syllabus*), y finalmente la firme declaración del *Decret. pro Jacobitis*, n. 714.

44 *Ep. de Bernabé*, V, 4. Cf. Y. Congar, *Chrétiens désunis*, 348.

Dios, se encuentran inalienablemente en la única Esposa de Cristo, y que los disidentes, aun los más santos, se verán siempre privados de ellos. Esos principios son: el fervor de la caridad sacramental, sobre todo de la caridad eucarística (*res huius sacramenti est unitas Corporis mystici*), y la recta regulación interior de la adhesión de fe y de la acción cristiana por la jerarquía apostólica. Hemos afirmado que aquellos que han recibido la gracia interior de la justificación pertenecen de alguna manera a la Iglesia. Además de los elementos o bienes que en su conjunto constituyen y vivifican a la Iglesia, algunos o, mejor, muchísimos y muy importantes, pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad y algunos dones interiores de Espíritu Santo y elementos visibles; todo esto, que proviene de Cristo y a El conduce, pertenece por derecho a la única Iglesia de Cristo. Para quien admite la existencia de una verdadera, de una única Iglesia de Jesucristo que sea verdaderamente su Cuerpo místico —y la Escritura no autoriza ninguna otra afirmación—, sólo existe teológicamente un medio de reconocerle a un hombre su condición de miembro de Cristo: consiste en reconocerle de alguna manera y en algún grado la condición de miembro de la Iglesia y admitir que, puesto que posee elementos de su alma, pertenece espiritualmente a su cuerpo. La distinción entre cuerpo y alma de la Iglesia permite una solución más generosa sólo en apariencia: en realidad, esa distinción otorga a los disidentes no más que un estatuto de segunda fila, cierto lugar en una Iglesia amplificada y no muy bien definida, algo así como una situación de prosélito de la Puerta. Por eso, creemos que la tradición teológica que inspira los principios aquí explicados apoya realmente la aplicación que de los mismos hemos hecho. En cuanto a justificar la diferencia que existe entre la manera como san Cipriano y san Agustín vinculaban a la Iglesia católica institucional y visible la acción del Espíritu Santo.

No se trata, a nuestro entender, en modo alguno de que el cristiano disidente renuncie a un sistema para someterse a otro, sino de que realice plenamente en sí una vida que está hecha para esa realización plena: porque su bautismo, por ser incorporación a Cristo, le ordena de suyo a la plenitud de la vida en Cristo y, por ser incardinación en el pueblo de Dios, le ordena a la plenitud de la vida eclesial; la fe, cuyo germen recibió en el bautismo, aspira a la plenitud en el conocimiento y la confesión de sus verdaderos objetos: someterse al dogma católico equivale realmente, para él, a abandonar el desierto y encontrar la abundancia de la vida familiar en el verdadero conocimiento de las cosas del Padre; y del mismo modo, la caridad infusa en el alma del bautizado aspira de por sí a la plenitud en la reconciliación y en la comunión con todas las cosas en Dios: someterse al culto

y a la disciplina católicos equivale realmente, para esa alma, a encontrar en la casa del Padre la abundancia de los seres fraternales, de todas las cosas mediante las cuales se entra en comunión unos con otros y en la intimidad del mismo Padre. La “conversión” de nuestros hermanos separados, que nosotros deseamos, no significa en modo alguno una disminución o una destrucción de lo que ya poseen; sólo hay que negar las negaciones y hacer que alcancen su plenitud todos los valores positivos⁴⁵. No solamente del bautismo, sino de todos los demás “sacramentos” o “misterios” en los cuales se desarrolla la vida bautismal, decimos con san Agustín: “Cum ad nos venit schismaticus vel haereticus, ut catholicus fiat, schisma ejus et haeresim dissuadendo et destruyendo rescindimus: sacramenta vero christiana si eadem in illo invenimus, et quidquid aliud veri tenet, absit ut violemus, absit ut, si semel data novimus, iteremus: ne dum vitia humana curamus, divina medicamenta damnemus; aut quaerendo sanare quod vulneratum non est, hominem saucium et ubi sanus est, vulneremus...”⁴⁶.

El problema puede plantearse de este modo: las consideraciones precedentes ¿son aplicables no sólo a los cristianos disidentes individualmente considerados, sino también a las cristiandades disidentes, a los cuerpos eclesiásticos separados, y precisamente en cuanto cuerpos eclesiásticos? ¿Se puede llamar a éstos “*Iglesias*” separadas? Y, en la hipótesis de una respuesta negativa, ¿cuál es exactamente su estatuto, a los ojos de una Iglesia que afirma ser ella la única verdadera Iglesia?

“En realidad, no se puede establecer un paralelismo con los cristianos separados, de los que hemos dicho que, a condición de que estén en una real buena fe, son en

45 De la misma manera, no podemos en modo alguno alegrarnos cuando vemos a nuestros hermanos protestantes u ortodoxos debilitados en su fe, víctimas de la indiferencia religiosa o de la disgregación doctrinal. Desear tal cosa y alegrarse de ella es colocarse únicamente en el punto de vista del sistema y olvidar el punto de vista, tan real por lo menos, de la vida. No deseamos en modo alguno que el protestantismo dure por siempre y, en cuanto sistema falso, deseamos su fin; deseamos también, positivamente, que nuestros hermanos protestantes se reúnan con nosotros y, por lo tanto, que se “conviertan”; pero no podemos desear *directamente* que la fe, que lo que queda de fe se debilita en ellos, porque ese debilitamiento, cualesquiera que pudieran ser, por otra parte, sus felices consecuencias, es en sí mismo un mal, un grandísimo mal; y, puesto que lo que el protestantismo tiene de cristiano es, del modo explicado en este capítulo, propiedad de la Iglesia católica, estimamos que la Iglesia pierde, en su potencial viviente, todo lo que pierden de vida (no de error) los cristianos que viven en el seno de las comunidades disidentes. Cf. G. Thils, *Faut-il désirer que les dissidents tombent dans l'indifférence religieuse?*, en la *Vie spirit.*, oct. 1936, Suppl., 172-178; cf. también las bellas palabras del cardenal Mercier en la Carta a su clero, de enero de 1924 (vol. cit., en *Irenikon-Coll.*, 12-13) y la página en que K. Thieme habla de la actitud de los católicos alemanes a propósito de la elección de von Bodelschwingh como Reichsbischof, en 1933: actitud que ilustra muy bien lo que aquí decimos (cf. K. Thieme, *Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche*, Schlieren-Zurich 1934, 26ss).

46 *De unico baptismo contra Petil.*, c. 3, n. 4 (PL 43, 597); cf. *De bapt. contra Donat.*, Lib. III, c. 19, n. 28 (PL 43, 154): “Patres nostri... tenuerunt, ut quidquid divinum atque legitimum in aliqua haeresi vel schismate integrum reperirent, approbarent potius quam negarent: quidquid autem alienum, et erroris illius vel dissensionis proprium, veraciter arguerent et sanarent...”.

cierto modo miembros de la Iglesia católica. Al decir eso, en efecto, esa condición de miembros se entiende en relación a un todo que *existe realmente*, y que es la Iglesia; mientras que, si se quisiese trasladar una afirmación semejante a las “Iglesias” como tales, no habría un todo del cual pudiera decirse que esas Iglesias son miembros o partes. Y así vemos que, cuando esas “Iglesias” se reúnen, no forman un *Concilio*, es decir, una asamblea que emana de la comunión eclesiástica y que la expresa al mismo tiempo, sino una Conferencia, como sucede entre Estados soberanos e independientes”⁴⁷.

3. VALORACIÓN TEOLÓGICA DE LOS NO CATÓLICOS Y SUS AGRUPACIONES

Los términos *hermanos separados, cristianos no católicos o iglesias y comunidades eclesiales*, no se encuentran en las expresiones magisteriales anteriores al Vaticano II⁴⁸. Los términos usuales para definirlos eran varios, que van desde el nombre de la confesión a la que pertenecen: ortodoxos, protestantes (luteranos y calvinistas principalmente) y anglicanos, hasta una denominación que los englobaba a todos como herejes, cismáticos y excomulgados. Al negar los teólogos de la Reforma Católica a los no católicos su pertenencia a la Iglesia, adoptan una posición que considera a éstos como herejes y cismáticos y, por tanto, no pertenecientes al cuerpo de la Iglesia, separados por un error contumaz⁴⁹.

Conviene señalar un elemento común a todas esas aproximaciones al problema, y es considerar sólo la relación individual del cristiano separado con la Iglesia Católica a partir de las disposiciones subjetivas que suplieran las deficiencias de su condición objetiva, esto es, la de ser miembros de una comunidad separada, que era el origen negativo de su situación⁵⁰. Las discusiones apenas pon-

47 Y. Congar, *Chrétiens désunis*, 355.

48 Cf. P. Granfield, “*Iglesias y comunidades eclesiales*”: *historia analítica de una fórmula*, en J. R. Villar, *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Pamplona 2004, 83-97.

49 Esta cuestión es estudiada después de Trento, tanto por un lado como por otro. A modo de ejemplo recordamos que la publicación de la obra del calvinista P. Jurieu, *Le vray système de l’Eglise et la véritable analyse de la foy*, Dordrecht 1686, vino a reavivar la controversia, al afirmar este autor que el hereje pertenece a la Iglesia mientras no niegue las verdades fundamentales de la fe, curiosamente este autor también funda la pertenencia a la Iglesia en el bautismo, aunque con un enfoque muy diverso al que hace la teología católica. Aquí se suscitara la valoración de la cuestión de la diferencia entre herejía manifiesta y privada. Se puede ver todo este tema en A. Antón, *El Misterio de la Iglesia*, 45 ss.

50 Los términos habituales de uso eran: pertenencia *reapse, in re o in voto*; o bien *in re o in sacramento*; ignorancia invencible, buena fe, hereje-cismático “material”, deseo implícito, *votum baptismi/ecclesiae*. Cf. P. Rodríguez, “Ordenación e incorporación a la Iglesia. Síntesis doctrinal”, *Teología Espiritual* 17 (1972) 353-366. “Les théologiens admettaient la possibilité du salut hors de l’Église catholique, mais uniquement en raison d’une ignorance non coupable, manifestement exclue en la personne des fauteurs de schisme et d’hérésie et donc à prouver

deraban la función de las comunidades mismas en la mediación de gracia: si esos cristianos la recibían *al margen* de sus comunidades, o *por medio* de ellas. El Concilio Vaticano II supondrá el gran cambio al considerar las comunidades en su valor objetivo de eclesialidad. No se podía ignorar la perspectiva comunitaria: la relación individual de un cristiano con la Iglesia sucede mediante el bautismo y la fe recibidos en una comunidad *en cuanto* permanece cristiana y parcialmente *católica*, aun separada (a modo de sacramento realizado analógicamente e imperfectamente). La cuestión ofrecerá no pocas dificultades a algunos Padres conciliares, debido en parte a la novedad del tema ecuménico, puesto que no era habitual, en gran parte de la teología de la Reforma Católica⁵¹, el enfoque *positivo* de las comunidades separadas. Pero sobre todo debido a la prudencia que exigía el asunto en sí mismo, para no oscurecer la unicidad de la Iglesia de Cristo.

3.1. Una realidad más allá de lo visible

Ya desde principios de siglo iba tomando forma la convicción de que El cristianismo supera la realidad visible de la Iglesia. Aunque sea innegable el hecho de que la Iglesia, la única Iglesia, es la Iglesia católica, al mismo tiempo se reconoce que existen fuera de ella almas que pertenecen a Jesucristo: hay bautizados, hay incluso almas verdaderamente espirituales y santas en los otros grupos cristianos; hay almas salvadas, y por lo tanto miembros del Cuerpo místico, entre los “infieles”: queremos decir entre el islamismo o los pueblos paganos, porque desde el momento en que un hombre es justificado, aunque no profese exteriormente la fe, ya no es un “infiel”, sino un miembro incorporado a Jesucristo, un alma que vive interiormente de la fe y de la caridad. Si reivindicamos para nuestra Iglesia la condición de verdadera y de única, ¿qué hacemos de las otras “Iglesias”, qué hacemos de los otros bautizados, qué hacemos de su oración, de su culto? ¿Dónde

dans chaque cas. Les chrétiens non catholiques de bonne foi étaient ainsi censés recevoir la grâce sanctifiante, directement de la miséricorde de Dieu, c'est-à-dire en dehors de l'économie générale du salut et donc sans la médiation de leur Église ou communauté, mais plutôt en dehors de celle-ci et en quelque sorte malgré elle”, A. de Halleux, “Les principes catholiques de l'œcuménisme”, *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 319.

51 A modo de ejemplo, y referido a las Iglesias ortodoxas, escribía en 1926 un gran experto, por lo demás, en materia oriental, M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris 1926, vol. I, 39: “Quaelibet Ecclesiae dissidentes, praecise qua organismi religiosi, sunt omnino ad salutem consequendam inutiles; immo magna salutis obstacula mortisque instrumentum dicendae sunt, quatenus a vera salutis arca homines longe retinent. Si vero suis fidelibus bona fide errantibus ac bene dispositis quandoque prosint, iisque vitam divinam transfundere valeant, hoc fit per accidens, in quantum scilicet ex divinae providentiae dispositione, vel etiam ex positiva verae Ecclesiae voluntate in certis casibus assumuntur tanquam merum instrumentum vel canalís ad dona spiritualia conferenda. Ex se namque nullam gratiam spiritualem habent, quam animabus tradant; quiddam autem ex Redemptionis thesauris retinent, ex vera Ecclesia manat, et ad eam tanquam proprium pertinent”. La argumentación aparecerá posteriormente en intervenciones de varios Padres conciliares.

está el valor cristiano de todo eso? Y, por otra parte, un protestante sincero, creyente, verdaderamente consagrado a Dios y que vive santamente para Cristo, ¿no es más de la Iglesia que un católico solamente de bautismo, tibio o pecador, o que tal vez incluso ha perdido la fe? Bajo cierto aspecto y en cierto sentido, evidentemente que sí; pero, entonces, ¿qué valor único tiene esa Iglesia a la cual se puede pertenecer sin ser de ella, y cómo concebir todo esto? Parece que hay un solo camino lógico posible. Si creemos que la Iglesia católica es la Iglesia de Jesucristo, su única Iglesia, y que esta Iglesia es verdaderamente su Cuerpo místico, solamente habrá una manera de que podamos, teológicamente⁵² reconocer a nuestros hermanos separados valor cristiano y a los “buenos paganos” condición de “salvados”, o sea, reconocerles, a pesar de todo, valor de verdaderos “hermanos” y la condición de miembros de la Iglesia católica. No hay otra salida⁵³.

Por otro lado, la fórmula de “Cristianos disidentes”, de la que se sirven muchos teólogos para expresar la situación de los cristianos y de buena fe y de los hombres no bautizados, pero justificados, con relación a la única Iglesia. Pertenecen al alma de la Iglesia, es decir, a su realidad interior e invisible, pero no a su cuerpo, es decir, a su realidad exterior e institucional. Esta concepción, aparentemente muy cómoda, no es inexacta; pero, en cuanto a su fórmula no es ni muy feliz, ni muy antigua. Como ya hemos indicado, Belarmino, aunque no parece ser quien la inventó, es el primero, que sepamos, en haberla usado⁵⁴. Su empleo es, más bien, una excepción en los documentos oficiales⁵⁵. Pero la distinción, imaginativa y verbalmente fácil, entre “cuerpo” y “alma” de la Iglesia, es la que sobre todo nos parece teológicamente poco feliz. Induciría a imaginarse la Iglesia como un núcleo central sólido y a su alrededor una especie de halo más amplio, como un alma un poco vaporosa. En realidad, ¿cómo podría pertenecerse al alma de la Iglesia, sin estar, por lo mismo, en el cuerpo que esa alma vivifica? El cuerpo de la Iglesia ¿no está allí donde está su alma, y precisamente porque ella está allí? El cuerpo de la Iglesia ¿no sería coextensivo a su alma?⁵⁶. Y, si se tratara de aplicar estas categorías de una manera un poco precisa, ¿qué diríamos del disidente bautizado, pero pecador, que es del cuerpo o del alma de la Iglesia?

52 En ningún momento, los teólogos hacen un quicio acerca del estado concreto de un alma o de la situación espiritual. concreta de nadie. Afirman que de esto no sabemos nada. Se mantienen en el plano de los principios y de la explicación teológica.

53 Cf. Y. Congar, *Chrétiens désunis*, París 1937, 277ss.

54 *De Ecclesia et Conciliis*, lib. III, c. 2, fin (*Controv.*, ed. Napoli, 1857, t. II, 75). Belarmino propone esta distinción como un equivalente de los enunciados de san Agustín; pero esa equivalencia nos parece muy discutible.

55 *El único caso que se conoce se encuentra en la Encíclica Satis cognitum de León XIII, 29 de junio de 1896.*

56 La afirmativa es constante en la tradición. Textos innumerables.

Tomemos las cosas bajo otros aspectos: si, respecto a los disidentes individualmente considerados, podíamos decir que pueden ser miembros de la Iglesia católica, era al amparo de su buena fe, es decir, de una realidad de orden moral. Pero no se puede hablar de buena fe ni de acto moral, al menos en el rigor de los términos, respecto a un grupo, a una institución, a un cuerpo sociológico considerados como tales, puesto que no son personas. Estamos aquí en un orden de *derecho*, en un orden de relaciones de derecho en el cual no se verifica, por lo menos con el rigor y en el sentido que haría falta, la realidad moral de la buena fe. Por eso, mientras que, en ciertas condiciones, podemos tener relaciones personales de cristiano a cristiano con nuestros hermanos separados, las “Iglesias” como tales no pueden tenerlas, y los mismos individuos no pueden tener relaciones oficiales y públicas con las cristiandades que, en el orden oficial y público, carecen de relación con la *Una Ecclesia*; en la medida o en el orden de cosas en que nos revestimos de la persona oficial y pública de la Iglesia, o en la medida en que la reunión a la cual se nos invita reviste un carácter oficial y público, debemos abstenernos o apartarnos. Porque, en cuanto personas privadas, podemos estar efectiva y espiritualmente unidos en Cristo; pero no existe *comunión eclesiástica* entre nosotros y ellos.

3.2. Elementos “de Ecclesia”

Si, por los motivos apuntados, no se puede decir de las cristiandades disidentes que sean miembros de la *Una Ecclesia*, creemos, sin embargo, que se puede afirmar respecto a ellas que son, en diversos grados, *elementos de Iglesia*. Son elementos de Iglesia en la medida en que han conservado más o menos, en lo que constituye su realidad sociológica como cuerpos religiosos, elementos o principios realizadores de la Iglesia una. Esos principios son las realidades mediante las cuales Dios invita en la humanidad, e incorpora a su Cristo, un pueblo al cual destina a recibir su herencia. Tales son, por el orden de una formación cada vez más explícita y completa de la unidad:

- Las realidades sacramentales, principios de una *vita in Christo* mediante la gracia de los sacramentos: como base, el bautismo, que graba en el alma el sello de Cristo; como cumbre, la eucaristía, que implica, para su celebración, el sacramento del orden.
- La comunión en la verdadera fe (en la profesión común de la verdadera fe), y por lo tanto en la verdadera y plena caridad: comunión que

implica, como respuesta a la acción interior del Espíritu Santo en el plano propiamente eclesial, una sumisión colectiva a la regla de la jerarquía apostólica de magisterio y de gobierno pastoral; la cual jerarquía apostólica, a su vez, tiene su regla interior en un primado que lo es en el orden de la misma apostolicidad y que, proporcionándole un criterio, da su sello a la comunión eclesial.

Entre las cristiandades disidentes, ninguna tiene la realidad última mediante la cual la Iglesia se constituye perfectamente en la unidad; ninguna puede hacer, de la parte de humanidad que reúne en un cuerpo religioso, pura y simplemente, la Iglesia de Jesucristo. Siempre le faltará algo. Pero puede faltarle, más o menos, según haya conservado los principios mediante los cuales Dios quiere realizar la humanidad en Iglesia.

Desde este punto de vista, existe gran diferencia entre las comunidades protestantes y las cristiandades orientales. Las primeras, en efecto, han conservado muy poco de los principios realizadores de la Iglesia. Poseen, aunque no siempre, la realidad fundamental, que es el sacramento del bautismo, y, a través de éste, el del matrimonio⁵⁷: esto es considerable, ciertamente, y todo lo que hemos dicho en las páginas precedentes lo demuestra; pero no tienen ninguna otra realidad sacramental, ni sacerdocio, ni magisterio propiamente dicho, aunque el magisterio de la Iglesia surta todavía en ellas algún efecto⁵⁸; finalmente, tienen una dogmática herida y desviada en numerosos puntos y una tradición de vida mística empobrecida.

Es un problema que la tradición teológica no había dejado de hacerlo; pero, en vez de establecer la distinción en la *realidad* de la Iglesia, disociando en ella el cuerpo y el alma, la situaba en el modo de pertenecer a esa realidad: se distinguía entre *esse numero tantum* y *esse numero et merito*, de *Ecclesia*⁵⁹, o también pertenecer a la Iglesia voto o *re*⁶⁰, o finalmente, como equivalente de esta distin-

57 Si su bautismo es válido, la unión de dos protestantes es para la Iglesia católica, el verdadero sacramento del matrimonio, que representa la unión de Cristo y de la Iglesia... Cf. *Codex Iuris Canon.*, c. 1099, § 2.

58 No solamente a causa del bautismo, que no puede prescindir de cierta relación con el testimonio apostólico, y por lo tanto con el magisterio; sino sobre todo a causa de la presencia de la Biblia: presencia imperfecta, pero extremadamente activa y que, en muchas almas, produce verdaderos frutos de santificación. Ahora bien, teológica e históricamente, el protestantismo ha recibido la Biblia de la Iglesia, fuera de la cual ningún libro es cognoscible como palabra de Dios. Así, el protestantismo posee, recibida de la Iglesia, una incompleta pero real posesión de la Palabra de Dios. Sobre este punto, cf. *p.ej.*, O. Bauhofes, *Einheit im Glauben, Einsiedeln*, Benziger 1935, 83-105: *Corpus Christi and Wort Gottes*, especialmente la p. 97.

59 Esto concierne al caso del bueno y del mal católico. Cf., p. ej., S. Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 1, a. IX, ad 3; III, q. 69, a. V, ad 1; Com. in Ps. 14, n. 1 (*Op. omn.*, ed. Parma, XIV, p. 136).

60 Cf. A. Landgraf, "Das Sakramentum in voto in der scholastik", *en Mélanges Mandonnet*, t. II (Bibl. Thom., XIV), Paris 1930, 97-143.

ción, en materia sacramental, *mentaliter* (o *invisibiliter*) y *corporaliter*⁶¹. En cualquier caso, se distinguía no en la Iglesia, que no es, en modo alguno, un cuerpo sin alma o un alma sin cuerpo, sino en la manera *de* pertenecer a ella, es decir, la pertenencia a su cuerpo perteneciendo igualmente a su alma: manera que puede ser efectiva, plena y visible (*re, numero et merito, corporaliter*), o imperfecta, tendencial, invisible y moral (*voto, mentaliter*). Conviene recordar que los teólogos de esa época vuelven deliberadamente al modo antiguo de abordar esta cuestión⁶².

Hay dos cuestiones que no conviene perder de vista: 1. Desde el momento en que un alma ha llegado de algún modo a Cristo, pertenece por lo mismo a la Iglesia, o, si se prefiere, la Iglesia se ha realizado por lo mismo en esa alma: porque la Iglesia no es otra cosa que la humanidad reconciliada con Dios en Cristo. 2. La Iglesia no es una cosa simple de la cual pueda decirse, como puede decirse de una substancia individual simple, que está enteramente presente o del todo ausente.

3.3. La Iglesia: humanidad reconciliada con Dios en Cristo

Esto implica reconocer que la Iglesia es la humanidad reconciliada con Dios en Cristo: por lo cual no hay que entender solamente una declaración o una promesa de perdón que la encarnación manifestaría; sino una reconciliación efectiva que, mediante una renovación de la vida de la humanidad, convierte a ésta de enemiga en una nueva criatura, asociada en vida a la Santísima Trinidad. La Iglesia es, pues, esa renovación total de la vida humana en Cristo, eso que san Pablo llama su “recapitulación”; la humanidad dispersa queda congregada en Cristo, y todo lo que viene del primer Adán recibe del Segundo una nueva vivificación “por el agua y el Espíritu”. El hombre entero debe ser de este modo renovado y recreado, convertirse en un ser reconciliado y santo: tanto en su cuerpo como en su alma⁶³, en su inteligencia como en su voluntad y en su sensibilidad, en su ser

61 Cf. S. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 69, a. v, ad 1.

62 Citemos: Franzelin, *Theses de Ecclesia*, th. XXII a XXIV; L. Billot, *De Ecclesia*, 2.a ed., 281-335; J. Urban, S.I., “De iis, quae theologi catholici praestari possint ac debeant erga Ecclesiam russicam”, en *Acta I Conv. Velehrad...*, Praga, 1908, 13-35; cf. pp. 23ss; Ch. Quénet, *L'Unité de l'Église*, Paris 1924, 19ss; Id., “La doctrine du Corps mystique et la position des chrétiens séparés”, en *Lumen* (1929) 384-393; A. Malvy, S. J., “Les dissidents de bonne foi sont-ils membres du Corps de l'Église?”, *RSR* 17 (1927) 29-35; S. Hurtevent, *L'Unité de l'Église du Christ*, Paris: B. Presse, 1930, 111 y 121, n. 1; R. Turgeon, O.P., “L'âme de l'Église”, *Revue dominicaine* (Montreal 1931) 258; Ch. Journet, “Qui est membre de l'Église?”, *Nova et Vetera* 8 (Friburgo 1933) 90-103; Id., “L'Église, issue de la hiérarchie”, *Vie Spirituelle* 28 (1934) Suppl., 65-80; G. Philips, *De heilige Kerk*, Malinas, 1935, cap. XIII: Buiten de Kerk geen zaligheid; etc...

63 Con la precisión indicada más arriba, pp. 169ss, acerca del carácter *virtual* de la transformación del cuerpo.

colectivo y en sus actividades de relación, como en su ser personal y en sus actividades puramente interiores: “Instaurare *omnia* in Christo” es la fórmula que se acuñará a principios del siglo XX.

Para esto, Dios ha hecho de su Iglesia y, antes, de su Cristo, *una plenitud*, según el admirable orden del que procede el don de su amor: la plenitud de la divinidad habita corporalmente en Cristo; Cristo se comunica a su Cuerpo, el cual hace de este modo su plenitud; en El adquirimos todos la plenitud, convirtiéndonos en miembros de su Cuerpo, que es la Iglesia. De este modo, la Iglesia, siendo una, tiene en sí, recibida de Cristo, la plenitud de los principios capaces de reconciliar con Dios a todo hombre y a toda la humanidad. Tiene en sí, recibidos de Cristo, los principios capaces de dar a todo el hombre y a todos los hombres una vivificación nueva, la del segundo Adán, y de reunirlo todo en un pueblo nuevo de reconciliados, que sea el Cuerpo de Cristo. Estos principios de una vida nueva, que son como el alma inmanente de la Iglesia, porque son los principios de la unidad eclesial. Todos ellos, juntamente, constituyen una sola alma de la única Iglesia, porque no son una suma de elementos diversos, sino, más bien, una plenitud ordenada, orgánica y viva. Pero son múltiples, porque es compleja la humanidad a la cual deben llegar, penetrar y animar para convertirla en un pueblo de reconciliados y en una Iglesia. Aun cuando guardan un orden entre sí, se precisan y completan uno a otro, pueden realizarse, en cierta medida, uno sin otro: no ciertamente en la Iglesia como tal, que contiene inalienablemente su plenitud, sino *en nosotros*, en los miembros de Iglesia, que pueden estar desigualmente vivificados por su alma y estar animados solamente por una parte de sus energías vivificantes. Se pertenecerá perfectamente a la Iglesia —y, por lo tanto, a Cristo—, cuando se vive según todos los principios de vida nueva y de reconciliación con Dios que Cristo ha depositado con plenitud en su Iglesia; se pertenecerá imperfectamente a la Iglesia —y, por lo tanto, a Cristo—, cuando se vive según uno u otro solamente de los principios de vida nueva mediante los cuales Cristo se constituye un pueblo de reconciliados. Por ser múltiples los bienes de la Nueva Alianza, se puede ser más o menos de la Iglesia y pertenecer a ella bajo diversos títulos.

Utilizando palabras de Congar, podemos recoger una doble enseñanza, que procede de una misma verdad: En el problema de la reunión, se trata de una consumación. Para nuestros hermanos separados se trata de alcanzar la plenitud de los bienes de la nueva alianza, que son la dote de la Iglesia, la plenitud de la reconciliación y de la comunión, la forma perfecta de la Iglesia y de la vida en

ella. Para nosotros, se trata de ayudar a que esto se realice: y en primer lugar de hacerlo *posible*, no solamente mostrándonos nosotros mismos como hijos de la plenitud, sino tratando efectivamente a nuestros hermanos separados como a cristianos que tienen ya en sí una parte más o menos grande de lo que deseamos lleguen a poseer plenamente, y que aspiran secretamente a consumarla.

Conocemos el célebre adagio: *Diligite homines, interficite errores*⁶⁴; pero no siempre lo ponemos bien en práctica. No siempre distinguimos bien la herejía, que es un sistema falso, de las personas, que son seres vivientes y que, desde el punto de vista real, sea cual fuere el del derecho, rara vez son verdaderos herejes. Han nacido en una forma errónea de cristianismo, en la que nosotros no hubiéramos sido tan buenos como ellos, de haber nacido en ella, y su adhesión a ella rara vez representa una adhesión a la herejía como tal, sino primordialmente una adhesión al cristianismo y a Cristo. Desde este punto de vista, la expresión de “hermanos separados” no es ya una piadosa exageración, un título protocolario, una fórmula sin contenido real, sino la designación de una realidad profunda y verdadera, que implica toda una manera de ver las cosas. Y entonces, y aunque ambas cosas sean necesarias, cada una en su lugar, en vez de empujar a los otros a que se hagan realmente nuestros hermanos a fuerza de mostrarles el carácter injustificado y absurdo del estar separados, si los ayudásemos más a *perfeccionar* lo que realmente tienen ya de hermanos, ¿no les haríamos más fácil la superación de lo que tienen todavía, para detrimento nuestro y dolor de todos, de separados?

4. LOS VESTIGIA ECCLESIAE

Aunque nunca se han dejado de reconocer⁶⁵, en toda la historia de la Iglesia, los elementos positivos eclesiales que hay fuera de la Iglesia Católica, ha sido la *Declaración de Toronto* del Consejo Ecuménico de las Iglesias⁶⁶ la que consagró el término, que ha servido de puente para una reflexión más pausada y más positiva de la situación eclesiológica de una única Iglesia dividida en varias confesiones cristianas. Desde el origen del Consejo ecuménico de las Iglesias, la expresión “*vestigia Ecclesiae*” fue empleada en documentos oficiales. La pertenencia al

64 La frase es de S. Agustín, *Contra lit. Petil.*, lib. I, c. 29 (PL 43, 259).

65 A modo de ejemplo san Agustín reconocía auténticos valores cristianos en no pocos de los herejes y cismáticos de su tiempo y no dejaba de reconocer la validez de los sacramentos administrados por los donatistas.

66 Históricamente parece ser que fue Calvino el “inventor” de dicha expresión, aunque en un tono profundamente negativo hacia la Iglesia Católica Romana, para quien no tenía ya ningún rastro de la Iglesia que Cristo había fundado (Cf. *Institution de la religion chrétienne*; IV, 2, 11-12, Genève 1957, 51-52).

Consejo ecuménico, implica, desde un primer momento, que cada Iglesia reconoce en las Iglesias o Confesiones al menos los *vestigia Ecclesiae*, es decir, los vestigios en ellas de la existencia de la Iglesia de Jesucristo. Se entiende por vestigio la parte de unidad acordada en este Consejo, es decir, la confesión del Nombre de Cristo, incluso si esta confesión es incompleta o adolece de errores. Cristo se manifiesta en las otras Iglesias. El *Documento de Toronto* quiso aportar algunas aclaraciones sobre el tema; pero no podía pedírsele una teoría de los elementos de Iglesia dada la novedad de la materia. Se enseña generalmente en las diversas Iglesias, dice el *Documento*, que las otras poseen ciertos elementos de la Iglesia verdadera, llamados en ciertas confesiones *vestigia Ecclesiae*. Estos elementos son: la predicación de la Palabra, la enseñanza de las Sagradas Escrituras y la administración de los Sacramentos. Estos elementos constituyen algo más que una pálida sombra de la vida de la Iglesia verdadera. Contienen una promesa real y ofrecen la posibilidad de trabajar juntas en conversaciones francas y fraternales con objeto de la realización de una unidad más completa. Estos elementos, con el paso del tiempo y de la reflexión teológica, se convertirán en un llamamiento hacia la plenitud: si las Iglesias del Consejo entablan un diálogo es en la esperanza de que estos elementos de verdad las conducirán a un reconocimiento de la verdad en su plenitud y a una unidad fundada en toda la verdad. Estas “huellas” dice el Documento, son signos de esperanza, que marcan el camino hacia una unidad verdadera; no son vestigios muertos del pasado, sino poderosos medios que Dios utiliza para su obra. Hay, pues, en estos elementos, una especie de dinamismo que lleva a las Iglesias hacia la unidad verdadera y total.

La doctrina de los *vestigia*, como ya se ha dicho, no es una novedad en la eclesiológia no-romana. Lutero no usa las palabras *vestigia Ecclesiae* sino ciertas expresiones semejantes, como *reliquias servat* o, al menos, ideas paralelas. Según su pensamiento, quedan en la Iglesia romana hombres que están en la Iglesia. Pero estos hombres ¿constituyen una Iglesia? A veces lo niega. A veces lo admite. El “papismo”, por usar sus palabras, conserva en efecto muchos valores cristianos: el bautismo, la palabra, el sacramento de la Eucaristía, el Símbolo, el Evangelio, los ministerios. ¿Constituyen vestigios de “Iglesia”?⁶⁷. Los valores cristianos que hemos señalado constituyen para él más bien “signos” de la presencia de Dios en tal sitio en medio de los fieles; ahora bien, prosigue Lutero, unos “signos no pueden mentir, aún si son malos los que los emplean y los estropean por sus mentiras”, como es el caso en el “Papismo”. ¿Constituyen estos

67 Hay que recordar que Lutero prefiere al término “Iglesia” el de cristiandad o comunidad de los cristianos.

“signos” aún valores cristianos verdaderos? Es algo que los textos de Lutero no dejan claro.

En Calvino, las expresiones y la terminología son más sorprendentes. He aquí el pasaje clásico en la materia.

“Sin embargo, como había aún entonces algunas prerrogativas pertenecientes a la Iglesia, que quedaban, sin embargo, entre los judíos, no negamos que hoy los Papistas no tengan algunas huellas (*superesse ex dissipazione vestigia ecclesiae*), que les han quedado por la gracia de Dios, de la disipación de la Iglesia... Sin embargo, aunque por su deslealtad merecieran que Dios retirase su alianza de ellos, El no obstante... continuaba en todo momento manteniendo su promesa entre ellos... A fin de que su alianza permaneciera inviolable, quiso que el bautismo quedara para testimonio de aquella alianza; el cual, puesto que es ordenado y consagrado por su boca, conserva su virtud a pesar de la impiedad de los hombres. Igualmente ha hecho por su providencia que quedaran otras reliquias —*aliae reliquiae*— a fin de que la Iglesia no perezca de ningún modo. Y como a veces los edificios se destruyen de forma que quedan los cimientos y algunas apariencias de la ruina, así Nuestro Señor no ha permitido en modo alguno que su Iglesia fuera de tal forma arrasada o destruida por el Anticristo, que no quedase nada del edificio... Quiso que quedara alguna porción de *resto*, para monumento y enseñanza de que el *todo* no estaba abolido. Sin embargo, cuando rehusamos conceder simplemente a los Papistas el título de Iglesia —*non ideo ecclesias apud eos esse infitiamur*—... nos referimos solamente al verdadero estado de la Iglesia, que supone comunión en doctrina y en cuanto pertenece a la profesión de nuestra cristiandad. No negamos que las Iglesias en las cuales domina por su tiranía, no permanezcan Iglesia; pero decimos... que Jesucristo se encuentra en ellas medio enterrado. En conclusión, digo que son Iglesias: en primer lugar, porque Dios conserva en ellas milagrosamente las reliquias de su pueblo —*populi sui reliquias*— aunque sean pobremente dispersas. En segundo lugar, porque quedan en ellas algunas marcas de la Iglesia —*aliquot Ecclesiae Symbola*— principalmente aquellas de las cuales la virtud no ha sido abolida, ni por la astucia del diablo, ni por la malicia de los hombres. Pero, como por otra parte, las marcas que tenemos que considerar principalmente en esta disputa, se han borrado, digo que no hay real apariencia de Iglesia —*legitima Ecclesiae forma*— ni en ningún miembro, ni en todo el cuerpo”⁶⁸.

A modo de síntesis, se puede decir que, para Calvino, Dios ha conservado en su pueblo ciertos signos de la alianza que El ha contraído de una vez para siempre con él, y esto aun allí donde la malicia de los hombres los había mancillado. Estos

⁶⁸ J. Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, Libro IV, cap. 2, n. 11 y 12: *Corpus Reformat.*, t. 30, cc. 775-776 y t. 32, cc. 612-614.

signos no son puramente externos, pero se parecen a ruinas, lo que prueba que todo no ha sido abolido. Así, los grupos constituidos por estos hombres pueden llamarse Iglesias, en primer término porque se encuentran en ellos “restos” dispersos, y seguidamente porque se discierne en ellos ciertas “marcas”. Estas Iglesias, a pesar de todo, no son la verdadera Iglesia, en su configuración legítima.

4.1. Progreso en la visión

A pesar de estas dos grandes afirmaciones de los Reformados, hay que decir que el estudio de los *vestigia Ecclesiae* y de su significación eclesiológica, es propio del siglo XX y es uno de los frutos del diálogo ecuménico y de la sensibilidad que despierta. No es suficiente decir, como veremos, que hay una teoría de las “notas negativas” para resolver la cuestión de los “elementos de Iglesia”. Hay notas y hay elementos constitutivos; hay elementos de “Iglesia” y elementos de “cristianismo”. La teoría de los elementos de Iglesia es compleja, porque se halla íntimamente unida a la definición misma de la Iglesia. Se puede considerar como un capítulo de la eclesiología católica, importante en sí y susceptible de aportar cierta claridad en las reuniones ecuménicas. Pero los elementos de Iglesia plantean en primer término un problema de orden histórico. ¿Qué se encuentra a este propósito en la teología católica? ¿Qué fundamento de la doctrina de los elementos de Iglesia se encuentra en las Escrituras, en los Padres de la Iglesia, en los documentos del Magisterio, en el derecho eclesial, y en la tradición teológica? La teología católica no posee una obra de conjunto sobre esta cuestión. De todos modos, existen algunos elementos que proporciona el estudio de la apologética católica moderna, al que ya hemos hecho referencia al inicio de este capítulo.

El tratado apologético *De Ecclesia*, que adquirió, como ya vimos, consistencia en la época de la Reforma, hubiera podido llegar a la cuestión de los *vestigia Ecclesiae*. La historia de la apologética moderna muestra en efecto que, en el empleo que hacen de las notas o marcas de la Iglesia verdadera, los polemistas conocen tres modos de aplicación. Uno, positivo y absoluto: sólo la Iglesia católica romana posee las cuatro notas de la Iglesia. Otro, negativo y absoluto: las comuniones no-romanas no poseen dichas notas de la Iglesia. Por último, otro, comparativo y, en este sentido, relativo: La Iglesia católica romana realiza mejor que las otras las notas de la verdadera Iglesia. Este último modo hubiera podido tener como consecuencia lógica un capítulo consagrado al estudio de los valores cristianos, si no “eclesiásticos”, poseídos por comuniones no-romanas y que permiten

distinguirlos de las otras religiones reveladas. Pero este procedimiento comparativo ha ido muy poco empleado. Lo que los procedimientos generales no muestran en absoluto, lo manifiesta perfectamente el estudio de la evolución de que fueron objeto las nociones de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad durante la época moderna. Cuando los apologistas hicieron el balance de la polémica y establecieron una prueba por las notas que permitiera discernir la Iglesia católica de todas las comuniones no-romanas, comprendidas las Iglesias ortodoxas, debieron revisar el contenido de las notas; eliminaron elementos cristianos auténticos pero que no podían servir a su propósito, porque constituían el bien común de ciertas Iglesias o comuniones cristianas. El procedimiento es particularmente tangible cuando los tratados se dirigen a las Iglesias ortodoxas, en las que los apologistas católicos del siglo XVI no pensaban apenas. El estudio de la evolución de cada nota podría confirmar esta comprobación. La historia moderna de las notas de la Iglesia muestra, pues, por vía indirecta, que los apologistas católicos reconocieron siempre la existencia de ciertos valores cristianos e incluso eclesiásticos reales en las comuniones no-romanas.

De todos modos, también en ámbitos católicos hay antes el Concilio Vaticano II teólogos que comienzan a reflexionar sobre esta cuestión. El pionero y clásico es, sin duda, como hemos podido intuir, Y. M. Congar⁶⁹. En estos años que preceden y suceden a la II Guerra Mundial toda esta cuestión se deja de ver de un modo meramente apologético para lograr caminos y cauces que verifiquen un dato objetivo, la comunión entre las diversas confesiones cristianas nunca se ha roto del todo, es decir, ha habido siempre una comunión imperfecta. Aunque sea dicho de forma somera, el mejor índice de este reconocimiento indirecto se halla tal vez contenido en lo que los apologistas llaman la “nota negativa”. La nota positiva es una propiedad de la verdadera Iglesia, propiedad visible y exclusiva, es decir que no puede encontrarse en las sectas falsas; su sola presencia es suficiente para discernir la verdadera Iglesia de Cristo. Se llama negativa, la propiedad visible que, aunque necesaria a la verdadera Iglesia, no le es exclusiva, *quae proinde in falsa secta christiana reperiri potest*⁷⁰. Se podría, pues examinar todo el contenido de las notas negativas, tal como están determinadas por los apologistas, y obtener de ellas un importante material de elementos cristianos, o incluso eclesiásticos. Porque según el planteamiento de la época,

69 Es clásica la obra de Y. Congar, *Chrétiens desunis*, Paris 1937.

70 T. Zapelena, *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*, Roma 1950, 472.

“la verdadera Iglesia reúne necesariamente todas estas notas, pero puede ocurrir que una Iglesia falsa reúna algunas. Por no haber hecho esta observación, algunos doctores católicos han confundido mucho la materia. Han contemplado todas las notas de la Iglesia perteneciéndole en forma tan privativa que no pueden pertenecer a ninguna otra sociedad; y se han empeñado en probar, en cada nota en particular, no sólo que la Iglesia Católica se halla adornada con ella, sino que todas las Iglesias protestantes están desprovistas de la misma; lo que les ha llevado a muchas dificultades y a razonamientos poco consistentes”⁷¹.

Sin duda, los “signos de la Iglesia” conciernen a la apologética y no pueden asimilarse, como tales, a los “elementos de Iglesia”. Sin embargo, concretando las cosas, se llega a la siguiente comprobación. La nota de santidad, por ejemplo, tal como se la presentaba en el siglo XVI, cuando se analiza en detalle, contenía muchos “elementos de Iglesia”, por ejemplo: la verdadera doctrina, la celebración correcta de los sacramentos, la santidad exterior de los fieles, los carismas y hechos milagrosos. En el siglo XX, el signo positivo de la Iglesia verdadera comprende sólo la santidad heroica y un conjunto importante de milagros, pudiendo encontrarse los otros elementos, según los apologistas, en tal o cual confesión o Iglesia cristiana. Por eso hay autores que no dudan en señalar que no faltan “sectas cismáticas” que reivindiquen y posean ciertas formas de santidad —como la consagración bautismal, la profesión de fe, la doctrina y las obras—, concluyendo que era preciso llamar nota “la santidad excelente de los miembros o su confirmación por milagros”.

Todo ello nos lleva a reconocer que el problema histórico de los elementos de Iglesia merecería un estudio sistemático y el problema dogmático igualmente. Para saber así, con la mayor exactitud posible, lo que son estos “elementos”, y cuándo son “Iglesia”. Nos situamos aquí únicamente en el punto de vista de la teología católica y en el pensamiento de esa época de la primera mitad de siglo XX.

Estos “elementos” son ciertos valores cristianos auténticos que pertenecen propiamente a la Iglesia y existen en las Iglesias o Comuniones no-romanas, en virtud misma de la estructura de estas comunidades. El hecho es en particular patente para las Iglesias ortodoxas de Oriente donde la validez de la sucesión apostólica no fue jamás discutida por la Iglesia romana y que, por consiguiente, poseen un episcopado y un sacerdocio auténticos, así como la realidad de los sacramentos que de ello depende. Los documentos oficiales de la Iglesia católica

71 G. Thils, *Historia doctrinal*, 242.

los han llamado, repetidas veces, “Iglesias”⁷². Partiendo del hecho de que la Ortodoxia posee ciertos elementos esenciales que gozan incontestablemente de un auténtico carácter “eclesiástico”, el teólogo se ve llevado a plantearse la cuestión de los elementos de Iglesia en general. ¿No puede haber, en todas las comuniones cristianas surgidas de la Reforma, realidades religiosas y cristianas de naturaleza “eclesiástica”? ¿Qué son? ¿Cuál es su significación teológica? ¿Cuáles son?

Deben ser, ante todo, elementos de “Iglesia”. Los elementos de Iglesia no son cualesquiera bienes de la religión cristiana: son bienes de naturaleza “eclesiástica”. Ahora bien ¿dónde comienza y dónde termina la línea de demarcación entre

72 Es orientador el capítulo que Y. Congar dedica en *Chrétiens désunis*, 455ss, acerca de los términos empleados en los documentos católicos para designar a los disidentes: Sin intentar hacer aquí una investigación exhaustiva, puede resultar interesante observar las expresiones con que se designa en los documentos católicos oficiales a los cristianos disidentes y a las cristiandades disidentes. Los *cristianos disidentes*. 1. “Nostrí traviati fratelli i Greci scismatici” (Oración pidiendo el retorno del Oriente a la Iglesia, aprobada e indulgenciada por Pío IX, Breves de 2 de sept. de 1862 y 11 de junio de 1869; cf. M. Jugie, *La prière pour l'unité chrétienne*. Paris, B. Presse, 1919, 241). 2. “Intercede pro fratribus dissidentibus (Intercede for our separated brethren)” (Oración por la conversión de Inglaterra, añadida por León XIII a su Carta *Arantissimae*, volutatis, del 14 de abril de 1895. *Lettres de Léon XIII*, ed. B. Presse, t. V, 200). 3. “De reconciliatione dissidentium fratrum” (León XIII, Carta *Provida* matris, del 5 de mayo de 1895, *ibid.*, p. 208). 4. “... reconciliationem dissidentium ... in una fide reconciliationis earum gentium quae a romana Ecclesia... secesserunt ...” (León XIII, Carta *Optatissimae*, del 19 de marzo de 1895, sobrescrito y texto). 5. “Complures e dissidentibus fratribus...” (Pío XI, Alloc. consist del 18 de dic. de 1924; *AAS* 16 (1924) 491). *Las cristiandades disidentes*. 1. En la invitación dirigida a los disidentes para que acudiesen al Concilio Vaticano, se tuvo buen cuidado de redactar dos textos diferentes, uno para los obispos orientales y otro para los protestantes, con dos fechas distintas y en términos muy diferentes: cf. los textos en Mansi, *Ampliss. coll. concil.*, t. XLIX, y Fr. de Wyels, “Le concite du Vatican et l’union”, *Irénikon* (1929) 366-396; se decía, en efecto, que los grupos protestantes no eran más que conjuntos de laicos (de Wyels, p. 382), mientras que, respecto a los orientales, en su carta apostólica *Arcano* divinae *Providentiae*, del 8 de sept. de 1868, Pío IX habla de “aquellas Iglesias que...” (*ibid.*, 389). 2. En un Breve del 30 de abril de 1872, concediendo una indulgencia a quienes asistan a la misa celebrada por el retorno de la Iglesia greco-rusa a la unidad, Pío IX emplea la expresión: “societati Graecorum schismaticorum...” (En Jugie, *op. cit.*, 264). 3. León XIII, en su Carta apostólica *Praeclara gratulationis*, del 20 de junio de 1894, habla, refiriéndose a los ortodoxos, de: “Ecclesiae orientales” (*ed. cit.*, V, 86); por el contrario, respecto a los protestantes, dice solamente: “congregationes suas” (*ibid.*, 92). 4. En su Carta a los ingleses *Amantissimae* volutatis, del 14 de abril de 1894, León XIII dice: “Vos igitur omnes cujusvis communitatis vel instituti...” (*ed. cit.*, V, 194). 5. En otro lugar (*Carta Optatissimae*, del 19 de marzo de 1895, *ed. cit.*, V, 266), habla de “Gentes”. 6. En el Breve de erección de la *Association des Croisés* en la Iglesia de Notre-Dame de France en Jerusalén (18 de abril de 1896), habla de ofrecer sufragios “por las almas de los fieles difuntos de las Iglesias de Oriente (se trata de los ortodoxos) y de Occidente...” (en Jugie, *op. cit.*, 309). 7. En su Carta apostólica *Cum Divini Pastoris*, del 25 de marzo de 1898, por la que instituye la *Archicofradía de Nuestra Señora de la Asunción*, León XIII habla de los ortodoxos en estos términos: “Dissidentes Orientalium christianorum greges...”, “Christianos ipsos dissidentes”, “omnes Orientis dissidentes” (*ed. B. Presse*, VI, pp. 256, 258; Jugie, *op. cit.*, 274, 278 y 279). 8. Finalmente, en un rescripto del 12 de junio de 1907, la S. Congregación de Indulgencias se expresa así: “Ad impetrandam optatam inter Ecclesiam catholicam et Ecclesias ab hac dissidentes unionem...” (Jugie, *op. cit.*, 249). —Pío XI, en la alocución consistorial del 18 de dic. de 1924, hablando manifiestamente de las Iglesias ortodoxas, dice: “De Orientis Ecclesiarum doctrinis institutisque...” (*AAS* 16 (1924) 491). 10. En cuanto a la liturgia romana, sabido es que pide a Dios “adunare” su Iglesia (Canon, *Te igitur*), “pacificare et coadunare” (oraciones antes de la comunión); y entre las misas votivas hay una “Pro unione Ecclesiae tempore schismatis”, en la cual se pide a Dios: “Super populum christianum tuae unionis gratiam dementer infunde” (*Colecta*; cf. la *Secreta*: “pro unione populi christiani”), y la *Poscomunión*: “in tua Ecclesia unitatis operetur effectum”). Como se ve, el vocabulario de que se sirven los documentos oficiales no es uniforme. El resultado más notable de esta breve investigación tal vez consista en mostrar que dichos documentos no rehúsan emplear la palabra *Iglesia* para designar a las cristiandades de Oriente no unidas a Roma. Por el contrario, nunca hemos encontrado la expresión: *ortodoxa*.

los bienes “cristianos” y los bienes “eclesiásticos”? Ello supone, en esos momentos, plantear de nuevo la cuestión de la Iglesia en su conjunto.

A priori, y con independencia de las circunstancias en las cuales hoy día se plantea el problema de los elementos de Iglesia, podría contestarse de diferentes maneras. Se podría considerar la realidad entera, invisible y visible, que constituye la Iglesia verdadera, y llamar “elemento de Iglesia” a todo lo que es esencial o propio de la Iglesia. Habría, en este caso, “elementos de Iglesia” de naturaleza invisible, como la presencia del Espíritu Santo, y “elementos de Iglesia” de naturaleza visible, como la sucesión apostólica. Nada excluye, a priori, esta manera de pensar y hablar. Si no aclara completamente cuanto se refiere al discernimiento de la verdadera Iglesia, puede ser útil para formar un juicio de conjunto sobre el carácter “eclesiástico” de las diferentes comuniones cristianas no-romanas. Podría también considerarse en la Iglesia la realidad constitutiva esencial de su aspecto visible e institucional, y llamar en consecuencia “elementos de Iglesia” únicamente a los elementos que son “esenciales” o pertenecen “propiamente” a la Iglesia visible. Es este el punto de vista que se adopta entre los teólogos de la época habitualmente.

“El elemento de Iglesia” posee con la Iglesia verdadera una relación muy íntima. A veces se le llama “esencial”. ¿Qué quiere decir esto? Le ocurre necesariamente a la Iglesia lo que le suele ocurrir a las demás cosas en este mundo. Es preciso distinguir bien a su respecto lo que los teólogos llaman una perfección esencial y una perfección accidental. La primera le asegura la posesión de todos los elementos que componen su indefectible naturaleza. No puede, en modo alguno, faltarle y puede decirse que no es susceptible en más o en menos. La otra, por el contrario concierne a la forma en que cada uno de estos elementos se encuentra realizado efectivamente. Hay lugar aquí para una infinita diversidad de grados y de modos, donde se inscribe la impronta de las vicisitudes de la historia. Hay materia de desarrollo y de progreso, como también de decadencia y de retroceso. Así sucede con este elemento esencial de la Iglesia que es su unidad. Un “elemento de Iglesia” contendrá, pues algo de esencial a la verdadera Iglesia de Cristo. Toda la cuestión consistirá en determinar, en detalle, lo que constituye este esencial. Y en la medida en que esta determinación se interprete en concreto de forma amplia o estricta, en esta misma medida deberemos reconocer a las comuniones cristianas no-romanas más o menos “elementos de Iglesia” en el sentido estricto. Como la *Declaración de Toronto* dice asimismo que “ciertos aspectos de la Iglesia dependen de su estructura y de su esencia propias y no pueden modifi-

carse” (IV, 8), tal vez habrá medio de entablar un diálogo sobre este punto, en sí mismo lleno de interés.

Estos elementos constituyen más que una pálida sombra vida de la verdadera Iglesia. Ellos constituyen una promesa real y ofrecen la posibilidad de un franco y fraterno diálogo en vista de la realización de una completa unidad. Son los contenidos que también aborda la *Declaración de Toronto* de 1950, afrontando la cuestión de la colaboración y la valoración de los demás como respuesta concreta a la voluntad de Cristo, aún reconociendo las diferencias existentes⁷³.

Sin entrar en muchos detalles, no es el objeto de este trabajo, al tiempo que desde la creación del Consejo Ecuménico de las Iglesias va avanzando en este tono positivo, dejando atrás polémicas y acusaciones históricas, no es menos verdad que esa misma sensibilidad está también desarrollándose con la misma fuerza y hondura en el ámbito católico, ya desde principios de siglo⁷⁴. Todo este esfuerzo de renovación de la teología hay que buscarlo en una serie de fuerzas y factores que arrancan de finales del siglo XIX y que señalamos de forma somera: el despertar del sentido comunitario⁷⁵, una espiritualidad cristocéntrica, el despertar

73 “Therefore, no relationship between the churches can have any substance or promise unless it starts with the common submission of the churches to the headship of Jesus Christ in his Church. From different points of view churches ask: ‘How can men with opposite convictions belong to one and the same federation of the faithful?’. A clear answer to that question was given by the Orthodox delegates in Edinburgh 1937 when they said: ‘in spite of all our differences, our common Master and Lord is *one* —Jesus Christ who will lead us to a more and more close collaboration for the edifying of the Body of Christ’. The fact of Christ’s headship over his people compels all those who acknowledge him to enter into real and close relationships with each other— even though they differ in many important points [...] The ecumenical movement is based upon the conviction that these “traces” are to be followed. The churches should not despise them as mere elements of truth but rejoice in them as hopeful signs pointing towards real unity. For what are these elements? Not dead remnants of the past but powerful means by which God works. Questions may and must be raised about the validity and purity of teaching and sacramental life, but there can be no question that such dynamic elements of church life justify the hope that the churches which maintain them will be led into full truth. It is through the ecumenical conversation that this recognition of truth is facilitated”.

74 Es pionera en la presentación global del cristianismo la obra de K. Adam, *La esencia del catolicismo*, Düsseldorf 1924. Pero hay también una serie de obras importantes, entre las cuales cabe reseñar: P. Lippert, *Die Kirche Jesu Christi*, Friburgo 1924; A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gessellschaft*, Augsburg 1931, J. Pinski, *Die Kirche als Kirche Völker*, Paderborn 1935; E. Peterson, *Die Kirche*, Leipzig 1929, R. Grosche, *Pilgernde Kirche*, Friburgo 1938; C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934; O. Casel, *Misterio de la Ekklesia*, Madrid 1964; E. Brunner, *Vom Missverständnis der Kirche*, Zurich 1951.

75 No es necesario insistir en el hecho de que la imagen doctrinal de la Iglesia en su proceso de afirmación de sus componentes visibles e institucionales, frente a la cuestión protestante, va clericalizando y vaciando a la Iglesia de su sentido comunitario. Si se subrayan excesivamente los aspectos institucionales de la Iglesia, es fácil romper el equilibrio entre las estructuras jerárquicas y comunitarias, entre la ley de la autoridad y de la vida, entre la institución y el carisma en la Iglesia. El peligro de que la institución ahogara el Espíritu y que el creyente se aislase en su individualismo no siempre pudo ser superado en los varios aspectos de la vida eclesial (Cf. A. Antón, *El Misterio de la Iglesia II*, 510 ss.). También se puede ver Y. Congar, “L’Ecclesiologie de la Révolution au Concile Vatican sous le signe de l’affirmation de l’autorité”, *Revue des Sciences Religieuses* 34 (1960) 74-114. Desde esta clave hay que entender las aportaciones de J. A. Möhler, M. Scheeben, C. Passaglia, que recurren a la noción de “cuerpo místico” para expresar la necesidad de esta nueva conciencia comunitaria, mostrando cómo siendo miembro de este Cuerpo, el cristiano puede desarrollarse y realizarse íntegramente. “El redescubrimiento de la índole

del laicado en la Iglesia, la renovación litúrgica, la renovación de los estudios bíblicos y el movimiento ecuménico.

4.2. La renovación católica

Podemos decir que la eclesiología católica en sus esfuerzos de renovación, siguiendo las líneas anteriormente indicadas, debe al movimiento ecuménico uno de sus resortes fundamentales, que le permiten redescubrir muchos aspectos dejados de lado en siglos anteriores, especialmente todo lo referido a la realidad misteriosa y sacramental de la Iglesia. A medida que, desde instancias católicas se han ido abriendo puertas a las necesidades y preocupaciones de otras Iglesias y comunidades cristianas, la eclesiología no ha dejado de beneficiarse, no es por ello de extrañar que R. Guardini dijera que el siglo XX “es el siglo de la Iglesia, el despertar de la Iglesia en las almas”. Las discusiones entre las diversas Iglesias en torno a la naturaleza de la única Iglesia de Cristo y su unidad⁷⁶ aumentan el interés y la preocupación por la búsqueda de medios que aceleren la siempre anhelada unidad cristiana, que responde al mandato evangélico. Igualmente, los problemas teológicos que implican tal reunificación, hace a los teólogos católicos más conscientes de la necesidad de diálogo y de apertura a las demás confesiones en la búsqueda de acuerdo en torno a las cuestiones más debatidas desde el punto de vista eclesiológico⁷⁷.

Esa apertura de la eclesiología católica al diálogo ecuménico hizo necesaria la tarea de elaborar una teología de los aspectos internos y constitutivos del ser mismo de la Iglesia y de su misión en el mundo. Por ello no es de extrañar que se afirme que “además de una información sobre las cuestiones apologeticas y de orden metafísico, los métodos y los principios nuevos que estamos describiendo exigen igualmente una orientación psicológica y antropológica, un alma abierta a

comunitaria del cristianismo y la intuición de la comunidad como realidad interior, que se manifiesta exteriormente en una estructura social hizo posible el sentir la Iglesia como el corazón del misterio cristiano, en el que la “esencia del catolicismo” (no es pura casualidad que éste fuera el título del famoso libro de K. Adam) se experimenta como una realidad concreta y vital” (A. Acerbi, *Due Ecclesiologie. Eclesiologia jurídica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen Gentium”*, Bologna 1973, 35).

⁷⁶ Recordemos que todo el tema de las Notas de la Iglesia es uno de los principales temas eclesiológicos y de los argumentos apologeticos más importantes de la teología post-tridentina.

⁷⁷ Sin triunfalismo de ningún género podemos afirmar que, a día de hoy, la Iglesia Católica, incorporada según algunos autores, con un poco de retraso al diálogo ecuménico, es la confesión cristiana que más pasos ha dado, tanto doctrinales como testimoniales, en ese acercamiento entre las diversas confesiones cristianas. Personalmente estoy convencido de que los pontificados de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II han de pasar a la historia como cantos existenciales a favor de la unidad de la Iglesia. Y no conviene olvidar que el papa Benedicto XVI ha hecho de este tema uno de los objetivos fundamentales de su ministerio petrino.

los valores vitales, sentido histórico y retorno a las fuentes cristianas y, sobre todo, objetividad contra la estrechez subjetiva”⁷⁸. Esta sensibilidad ecuménica hace que los teólogos católicos estén más atentos a cuestiones y aspectos eclesiológicos dejados en un segundo plano durante muchos decenios, en concreto,

“la tensión entre la Iglesia y el Reino y, en general, entre el misterio de la Iglesia y su estructura social, que nunca coincide perfectamente con su realidad sobrenatural (tensión que una visión *exclusivamente* institucional de la Iglesia no era capaz de captar); la acción de la gracia de Dios que está presente y activa en la Iglesia a través de su historia; la variedad de ministerios y el papel de la Palabra de Dios en la Iglesia (sobre todo, en los eclesiólogos protestantes); la dimensión cósmica de la redención y de la Iglesia, el sentido eclesiológico de la Eucaristía; la *communio ecclesiarum*, la pneumatología y la doctrina de los carismas; el sentido de la unidad y de la diversidad (en los eclesiólogos ortodoxos). Finalmente, el contacto con las comunidades no unidas con Roma planteó el problema de su significado eclesiológico, problema que obligó a abandonar las categorías exclusivamente institucionales en la consideración de las confesiones cristianas”⁷⁹.

Se logra así ir trazando una imagen de la Iglesia en su dimensión total, con sus elementos internos y externos, en la unidad de sus contradicciones, en la fuerza de su propia afirmación y de su definición, no meramente exterior, social y canónica, sino también teniendo en cuenta los datos bíblicos, en especial la teología paulina y las afirmaciones de los Padres de la Iglesia. Los movimientos que hemos citado y el florecimiento del asociacionismo laical, fomentado por los papas, como exigencia y posibilidad de aquella hora eran un *signo elevado ante las naciones* de ese despertar eclesial que auguraba Guardini.

4.3. Figuras representativas

Y. M. Congar será, como ya se ha dicho, el teólogo más representativo de esta sensibilidad ecuménica en el ámbito de la teología católica, aunque no el único. Su vocación ecuménica se traducirá en la creación de una colección, *Unam Sanctam*, dirigida por él y cuyo primer volumen será precisamente su obra, *Cristianos desunidos*⁸⁰, esta colección no pasa desapercibida y no está exenta de problemas

78 S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'Écclésiologie*, Roma 1957.

79 A. Acerbi, *Due Ecclésiologie*, 35-36, este autor cita textualmente S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'Écclésiologie*, 129-150.

80 A modo de curiosidad, decir que la colección debía de haber empezado con la obra de A. Möhler, *La unidad de la iglesia según los Padres de los tres primeros siglos*, 1835, que presentaba una visión de Iglesia viva y

que afectarán seriamente a su director, el cual, también escribirá una obra de interpretación teológica de todo el acontecer del catolicismo francés de los años 40⁸¹. Esta obra, aparecida a muy pocos meses de la encíclica de Pío XII, *Humani generis*, fue muy mal recibida, de hecho su rehabilitación, con la consiguiente reedición del libro, no se produjo hasta 1968. El eclesiólogo francés opta por la categoría de Pueblo de Dios por motivos históricos (continuidad entre Israel y la Iglesia), antropológicos (la Iglesia no es una *civitas platónica*, es real, está formada por hombres y mujeres, con santidad y pecado), por su historicidad (la Iglesia de Cristo peregrina hacia su consumación escatológica); pero también, por su valor ecuménico, en cuanto que permite el diálogo con las otras confesiones cristianas, especialmente con las de la Reforma, que desconfían tanto del institucionalismo como del romanticismo de la concepción biológica del cuerpo de Cristo; la Iglesia concebida como pueblo de Dios “toma conciencia de nuevo de su carácter mesiánico y de ser el portador de la esperanza de una consumación del mundo en Jesucristo”⁸².

En su *Diario del Concilio* escribe el 18 de noviembre de 1963, a punto de iniciarse la discusión sobre el ecumenismo, que culminaría con la promulgación del decreto *Unitatis Redintegratio*, escribe así, en tono emocionado: “Es un momento histórico. [...] Nos recogimos en oración, escuchamos y aguardamos con esperanza. La Iglesia de pronunciarse de manera definitiva a favor del diálogo. Acaso se sorprenderá a sí misma por verse convencida tan profundamente de cosas de las que ni siquiera tenía la más mínima idea años atrás. [...] Pero ¿quién ha depositado tal simiente? ¿Quién hace que a cada noche le suceda la aurora y a cada invierno una primavera?”⁸³. De ahí que en su libro *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, se hable no de reforma de la Iglesia, sino de reforma en la Iglesia, que no es la reforma de la doctrina, sino la reforma como renovación de la vida concreta de la Iglesia, del reconocimiento de lo bueno y noble de los demás⁸⁴.

comunitaria, muy apta para expresar con claridad el espíritu de esta nueva colección de ensayos teológicos, el retraso en su traducción al francés lo impidió, siendo su segundo volumen, el tercero será *Catolicismo*, de H. de Lubac.

81 Cf. Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950 (utilizamos la edición italiana, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano 1972. Es bastante útil el *Ensayo introductorio* de la edición italiana, a cargo de Massimo Camisasca y el mismo Prefacio de esta edición hecha en 1967 por el propio Y. Congar. No son pocos los que dice que ésta es su obra fundamental.

82 Y. Congar, *Ésta es la Iglesia que amo*, Salamanca 1969, 25.

83 Y. Congar, *Diario del Concilio*, Barcelona 1964, 142.

84 Es un tema que recogerá en la obra que publica en 1964, (en castellano: *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Barcelona 1967).

Junto con Y. Congar, hay otra serie de teólogos católicos, algunos ya citados abanderados del diálogo ecuménico, entre ellos cabe señalar a⁸⁵: Ch. Journet⁸⁶; J. Gribomont⁸⁷; C. J. Dumont⁸⁸; G. Baum⁸⁹; E. F. Hanahoe⁹⁰ y, de una forma más recapituladora a nuestro juicio G. Thils⁹¹.

Y desde el punto de vista no católico encontramos, además de la ya citada Declaración de Toronto⁹², a: G. Miegge⁹³; W. Dietzfelbinger⁹⁴; A. Afanasieff⁹⁵.

85 Además de los que se señalan a continuación también se puede citar a M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, vol. I, Paris 1926; P. Manna, *I fratelli separati e noi*, Roma 1942; C. Lialine, "Una étape en ecclésiologie", *Irenikon* 20 (1947) 42-45; J. Hamer, "Le baptême et l'Eglise. A propos des *vestigia Ecclesiae*", *Irenikon* 25 (1952) 268-274; R. Aubert, *La Théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Paris 1954; Th. Sartory, *Die Oekumenisme Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955; J. Vodopivec, *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, Milano 1957 (en concreto el epígrafe titulado: *La Chiesa e le chiese*, 537-540), S. Jáki, *Les tendances nouvelles del Ecclésiologie*, Roma 1957; H. Pauwels, *Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland*, Jaarboek 1558 (en concreto el apartado que titula: *Geloofsverkondiging en proselytisme*, 153ss.); Ch. Davis, "Faith and Dissident Christians", *The Clergy Review* 44 (1959) 214-217; B. Leeming, *The Church and the Churches, A Study of Ecumenism*, Londres 1960; R. Beaupère, "Requêtes de l'œcuménisme", *Lumière et Vie* 50 (1960) 95-120; E. Chavaz, *Vers una partrale œcuménique*, en *Découverte de l'œcuménisme* (Cahiers de la Pierre-qui-vire), Paris 1961; B. Lambert, *Le problème œcuménique*, Paris 1962; H. Küng, *Structures de l'Eglise*, Paris 1963.

86 Su pensamiento se puede encontrar en: Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Paris 1951; también en *Sainte Eglise*, Paris 1963.

87 Ver J. Gribomont, "Du sacrament de l'Eglise et de ses réalisations imparfaites", *Irenikon* 22 (1949) 345-367. El título de este artículo es altamente significativo.

88 C. J. Dumont fue durante muchos años director del Centro Ecuménico *Istina*, su pensamiento se puede ver reflejado en C. J. Dumont, *Voies de l'unité chrétienne*, Paris 1954, esta obra recoge una serie de editoriales unificadas bajo el título de: *Vers l'Unité chrétienne*. Este autor afirma claramente que las diversas confesiones cristianas conservan, con proporciones y formas diversas, algunas elementos y realidades que pertenecen con propiedad a la Iglesia, en *Vers l'unité chrétienne* 32 (1951) 6.

89 G. Baum, *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes, de Léon XIII à Pie XII*, Paris 1961.

90 Probablemente su obra es lo más completo que existe y forma parte dentro de una miscellanea publicada con motivo de los 50 años del Octavario para la Unidad de los Cristianos, titulada *Vestigia Ecclesiae. Their Meaning and Value, dans One Fold. Essays and Documents to Commemorate Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave*, 1908-1958, Graymmor-Garrison, 1959.

91 G. Thils, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958; *Historia doctrinal del Movimiento ecuménico*, Madrid 1965.

92 Sobre esta Declaración, se puede ver un buen comentario y resumen en G. Thils, *Historia doctrinal*, 153-60.

93 G. Miegge, "Vestigia Ecclesiae. Storia de un concetto ecumenico", *Orotestantesimo* 12 (1957) 117-134.

94 W. Dietzfelbinger, "Vestigia Ecclesiae", *Ecumenical Review* 15 (1962-63) 368-376; también en su obra: *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischen Lehre*, Göttingen 1962, en concreto pp. 170-180.

95 A. Afanasieff tiene una serie de artículos en la revista *Irenikon*, donde recoge su pensamiento sobre el tema, probablemente el más significativo sea, "Una Sancta", *Irenikon* 36 (1963) 440-449.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Podemos afirmar que todos estos autores y reflexiones, inciden de una manera u otra en los *Esquema sobre la Iglesia y sobre el Ecumenismo* que aborda el Vaticano II. No son pocos los que afirman esa idea⁹⁶. Del mismo modo, los observadores de las confesiones no-católicas han seguido con vivo interés los debates conciliares y varios han manifestado con franqueza sus reacciones hechas de una mezcla de inquietud y de esperanza. Se espera, por lo menos, que se reconozca en las comunidades separadas a comunidades eclesiales, sino Iglesias, y que se intente considerarlas en su relación a Cristo más que sólo en función únicamente de la Iglesia Católica⁹⁷.

Hay que señalar que este pensamiento, que entra en el Aula conciliar va con un consenso grande, aunque no esté explicitado suficientemente desde un primer momento. Es cierto que las voces discordantes se hacen oír siempre y si las ideas que se han ido haciendo camino en la teología no han penetrado todavía en muchos de los Padres, el grado de asentimiento que encuentran es significativo, teniendo en cuenta que hablamos de una materia donde no existe propiamente enseñanza oficial y donde la tradición de los últimos cuatro siglos inclinaría más bien en sentido contrario. Por otro lado, el reconocimiento, en las comunidades no católicas de elementos eclesiales no ofrece ninguna dificultad. Es más, hay un sentimiento grande de que su rechazo constituiría más una vuelta a las posiciones rigoristas trasnochadas. Donde cabrán diversas sensibilidades y tendencias es a la hora de concretar el contenido de estos *vestigia* y su valor salvífico. Aunque es difícil encontrar ya a quien piense que estas comunidades no son más que simples asociaciones de bautizados sin más valor; son muchos los que dicen que, a pesar de sus deficiencias, son también canales de gracia para sus miembros y también en ellos resuena la única Palabra de Dios, además de una vida cultural y sacramental que no se puede ni ignorar ni rechazar de plano. Se rechaza unánimemente la teoría de las “ramas”, según la cual las Iglesias separadas constituirían de las “partes” igualmente válidas de una única Iglesia Cristo. Los Padres conciliares van aceptando la posibilidad de ver, especialmente en los Ortodoxos, la realización incompleta de una Iglesia local.

96 “L'expérience démontre que le même Esprit (à l'oeuvre dans l'Eglise catholique) se sert aussi des autres Eglises comme instruments au moyen desquels leurs fidèles sont attirés au Christ et lui sont unis” (A. Badoux, Arzobispo de Saint-Boniface, Canadá, intervención del 18 de noviembre de 1963; se puede encontrar su intervención en *Les Cloches de Saint-Boniface* 63 (1964) 14-16).

97 Cf. E. Lamarinde, « La signification ecclésiologique des communités dissidentes et la doctrine des vestigia Ecclesiae », *Istina* 10 (1964) 25-57.

Todo ello contribuirá a que la misma Iglesia Católica se interroge también sobre el sentido profundo de nuestras divisiones. Y. Congar cuenta cómo le preguntó en Estrasburgo un estudiante, a la salida de una conferencia, si podría decirle cuál era el sentido de la Reforma en relación con el plan salvífico de Dios. Una pregunta difícil, pero hermosa, no era probable que un joven católico la hubiera hecho un católico cincuenta años antes, pues supone la existencia de un plan salvífico de Dios en el que entran todos los cristianos, aunque sea en diversos grados y formas, pero que va más allá de la condena de la Reforma o de cualquier otra división eclesial. Los Padres del Concilio no han temido considerar la división de los cristianos como un elemento del designio misterioso de Dios sobre su Iglesia y se han preguntado ellos también qué es el significado teológico de los cismas⁹⁸. Esta búsqueda no implica ni compromiso ni dimisión. Procede de un apego fuerte y valiente a todo el mensaje cristiano, a una negativa de rechazar el bien con el mal, de extender indebidamente el objeto de las condenas. Es en el mismo espíritu de fidelidad a los datos fundamentales de la fe cristiana y la apertura a los hermanos, desde donde se abrirá camino el *Decreto sobre el ecumenismo*, con todo lo que supone de renovación y cambio.

Este espíritu y esta sensibilidad y son los que entran en el Aula Conciliar.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Acerbi, A., *Due Ecclesiologie*, Bologna 1973.
Adam, K., *La esencia del catolicismo*, Düsseldorf 1924.
Antón, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid 1986.
Bauhofes, O., *Einheit im Glauben, Einsiedeln*, Benziger 1935.
Baum, G., *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes, de Léon XIII à Pie XII*, Paris 1961.
Beumer, J., "Die Kirchliche Gliederschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin", *Theologie und Glaube* 37-38 (1947) 243-257.
Bouyer, L., *La Iglesia de Dios*, Madrid 1973.
Brunner, E., *Vom Missverständnis der Kirche*, Zurich 1951.
Casel, O., *Misterio de la Ekklesia*, Madrid 1964.
Congar, Y., *Chrétiens désunis*, Paris 1937.
Congar, Y., *Diario del Concilio*, Barcelona 1964.
Congar, Y., *Ésta es la Iglesia que amo*, Salamanca 1969.
Congar, Y., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950 (utilizamos la edición italiana,

98 Cf. E. Lamarinde, *La signification ecclésiologique des communautés dissidentes*, 57

- Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano 1972).
- Dietzfelbinger, W., “Vestigia Ecclesiae”, *Ecumenical Review* 15 (1962-63) 368-376.
- Dumont, C. J., *Voies de l'unité chrétienne*, Paris 1954.
- Fébre, J., *Opera R. Bellarmini*, Paris 1870-1874.
- Feckes, C., *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934.
- Garijo-Guembe, M., *La comunión de los santos*, Barcelona 1991.
- González Montes, A., *Imagen de Iglesia*, Madrid 2008.
- Grosche, R., *Pilgernde Kirche*, Friburgo 1938
- Halleux, A. de, “Les principes catholiques de l'œcuménisme”, *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 319.
- Jáki, S., *Les tendances nouvelles de l'Ecclésiologie*, Roma 1957.
- Journet, Ch., *L'Église du Verbe Incarné*, Paris 1941.
- Jugie, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris 1926.
- Lamarinde, E., “La signification ecclésiologique des communités dissidentes et la doctrine des vestigia Ecclesiae”, *Istina* 10 (1964) 25-57.
- Landgraf, A., “Das Sakramentum in voto in der scholastik”, en *Mélanges Mandonnet*, t. II (Bibl. thom., XIV), Paris 1930.
- Lippert, P., *Die Kirche Jesu Christi*, Friburgo 1924.
- Mato Ortega, J. M., “Las dos espadas”, *Ubi Sunt* 12. 6 (2003) 20-24.
- Mensaje Final al Pueblo de Dios*, XII Asamblea General del Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios.
- Miege, G., “Vestigia Ecclesiae. Storia de un concetto ecumenico”, *Orotestantesimo* 12 (1957) 117-134.
- Neufeld, K. H., *Problemas y perspectivas de Teología Dogmática*, Salamanca 1987.
- Newman, J. H., *Newman and Gladstone: The Vatican Decrees*, Introducción de Alvan S. Ryan, Notre Dame, IN, 1962.
- Nicolau, M. - I. Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1955.
- Occhipinti, G., *Storia della Teologia. II. Da Pietro Aberlardo a Roberto Bellarmino*, Bologna 1996.
- P. Granfield, P., “Iglesias y comunidades eclesiales: historia analítica de una fórmula”, en J. R. Villar, *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Pamplona 2004, 83-97.
- Peterson, E., *Die Kirche*, Leipzig 1929.
- Philips, G., *De heilige Kerk*, Malinas 1935.
- Pié-Ninot, S., ¿Dónde está la Iglesia?, *Gregorianum* 86.3 (2005) 593-606.
- Pinsk, J., *Die Kirche als Kirche Völker*, Paderborn 1935.
- Rademacher, A., *Die Kirche als Gemeinschaft und Gessellschaft*, Ausburgo 1931.
- Schilling, H., *Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis*, Paderborn 1969.
- Soujeole, B.-D. de la, *Le sacrement de la communion*, Fribourg 1998.
- Thieme, K., *Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche*, Schlieren-Zurich 1934.
- Thils, G., “Faut-il désirer que les dissidents tombent dans l'indifférence religieuse?”, *Vie spirit.* Suppl. 18 (1936) 172-178.
- Thils, G., *El Decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II*, Bilbao 1968.

Thils, G., *Historia Doctrinal del Movimiento Ecuménico*, Madrid 1965.

Thils, G., *Orientations de la théologie*, Louvain 1958.

Vitali, D., “*Sensus fidelium* e opinione pubblica nella Chiesa”, *Gregorianum* 82 (2001) 689-717.

Vitali, D., “*Universitas fidelium in credendo falli nequit (LG 12) sensus fidelium* al concilio Vaticano II”, *Gregorianum* 86 (2005) 607-628

Vitali, D., *Sensum fidelium. Una funzione di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

Zapelena, T., *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*, Roma 1950.

La crisis del sistema parroquial en Occidente. Experiencias de unidades pastorales y desafíos de la pastoral territorial

The Crisis of the Parish System in the West: Experiences of Pastoral Units and Challenges of Territorial Pastoral Care

JUAN MARÍA MENA HERNÁNDEZ

Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias.

Sede Gran Canaria.

jmmena777@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-3343-7789>

Recepción: 19 de junio de 2023

Aceptación: 07 de julio 2023

RESUMEN

El artículo reflexiona sobre la crisis del sistema parroquial en Europa y en el Occidente secularizado en general, partiendo de un sumario recorrido geográfico. Muestra, en cada caso, las distintas respuestas que se han dado a esta situación precipitada por la fuerte secularización y sugiere unas claves teológicas y pastorales para afrontar estos desafíos de manera integral y procesual.

Palabras clave: Estructuras, Laicado, Ministerios, Reforma misionera, Sinodalidad, Unidades pastorales.

ABSTRACT

The paper reflects on the crisis of the parish system in Europe and in the secularized West in general, starting from a summary geographical overview. It shows, in each case, the different responses that have been given to this situation precipitated by the strong secularization and suggests some theological and pastoral keys to face these challenges in an integral and process-oriented manner.

Keywords: Laity, Ministries, Missionary Reform, Pastoral Units, Structures, Synodality.

1. INTRODUCCIÓN

La pastoral territorial actualmente se ve sometida a grandes tensiones derivadas de la secularización galopante y el decrecimiento generalizado del número de fieles en las Iglesias de Occidente y de España en particular. Se suele decir que se intenta hacer lo mismo, con menos agentes de pastoral en un territorio ampliado y esa es una definición sensata del problema: queremos mantener el mismo modelo pastoral en una situación de decrecimiento acelerado por la ingente secularización.

El presente estudio se interesa por algunas claves y experiencias que pueden ayudar a discernir tan complejo panorama. Como clave de fondo encontramos la llamada a la conversión pastoral que el Papa Francisco hace a toda la Iglesia¹. Nuestra hermenéutica se inspira en una teoría de la conversión pastoral que reco-

1 Cf. Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, n. 24.

noce su complejidad e integra la diversidad de sus dimensiones².

No pretendemos una revisión bibliográfica exhaustiva desde estas claves, posiblemente excesiva para nuestro propósito. La muestra, en todo caso, debe ser suficientemente significativa como para que podamos definir unas claves teológicas y pastorales que nos orienten de cara al futuro.

En cada experiencia pastoral realizada y/o proyectada de reorganización territorial habrá que discernir la relación entre la dimensión teológica de la conversión pastoral que se demanda y las formas estructurales-organizativas que presuntamente la concretan y vehiculan. En su conjunto configuran una cultura pastoral que puede ser coherente o disonante con el fin último de la Iglesia. En el fondo estaremos hablando de la compleja orquestación de la triada personas, comunidades y estructuras (reformas) siempre con vistas a un fin implícito o explícito, que ojalá sea enérgicamente evangelizador.

2. TENSIONES CRÍTICAS EN LAS IGLESIAS DE OCCIDENTE

El contexto que nos preocupa especialmente, como hemos introducido, es el de las Iglesias de Occidente, donde las tensiones sobre las personas y las estructuras de cristiandad están siendo graves y con peor pronóstico. Por ello, comenzamos atendiendo a recorridos diversos pero paralelos de estas Iglesias, en su intento de adaptar las parroquias, unidades y zonas pastorales a las nuevas realidades.

2.1. Unidades pastorales en Bélgica

Alphonse Borrás valora la emergencia de un laicado más comprometido y participativo como clave de la experiencia de las unidades pastorales en Bélgica. Considera que han favorecido una vida más sinodal de la Iglesia, con menor protagonismo del clero y una mejor inculturación³. Afirma que “las unidades pastorales son desde muchos puntos de vista, el laboratorio de recepción del Concilio Vaticano II por las diócesis en términos de participación de los laicos, no solamente en el apostolado o en el testimonio, sino también en los servicios y minis-

² Cf. J. M. Mena Hernández, “La conversión pastoral y misionera desde la perspectiva de la complejidad”, *Salmanticensis* 64 (2017) 371-401.

³ Cf. A. Borrás, “Las unidades pastorales en Bélgica”, *Revista Española de Derecho Canónico* 66 (2009) 671.

terios”⁴.

No solo encaminan hacia una nueva comprensión de la parroquia, en un contexto de fin de la civilización parroquial y salida de la cristiandad, sino que ayudan a afrontar el verdadero reto que no es salvar la parroquia sino la evangelización⁵. Se muestra crítico con el Directorio de 2004⁶ por su enfoque clerical que trata a los laicos como meros administrados sin avanzar hacia una plena corresponsabilidad. Al contrario, ve una evolución imparable forzada por el cambio social y la inevitable nueva praxis de las comunidades cristianas.

En el nivel estructural, explica que la apuesta belga consiste en una especie de federación de comunidades parroquiales, sobre la base de una cierta homogeneidad de las mismas y de los recursos actuales y previstos. El Consejo Parroquial debe ser auténticamente corresponsable con delegados de las distintas parroquias que lo componen. Lo propio es que haya un solo párroco por unidad pastoral, asistido por un equipo de seglares, que tenga un ministerio de presidencia de tipo itinerante con una iglesia principal como referente litúrgico y una misa dominical por comunidad⁷.

En su concepción, esta remodelación parroquial conduce a una “nueva gobernanza” caracterizada por el protagonismo de los seglares como coordinadores y dirigentes de las comunidades, bajo la presidencia de un presbítero itinerante, con un perfil similar al de los orígenes apostólicos de la Iglesia. También pone en valor el ministerio de los laicos dentro de equipos ministeriales más amplios⁸.

Una de las claves en su reflexión pastoral es que la parroquia se constituya como una célula misionera, con equipos misioneros que se hagan presentes en espacios nuevos y tengan iniciativas de tipo misionero de ámbito superior a la parroquia. No cabe que la oferta y la demanda condicionen totalmente la acción pastoral, más bien en estos conjuntos pastorales ampliados será el nivel espiritual el determinante: la vida cristiana que se pueda suscitar y acompañar hará posible una irradiación misionera⁹. Esto supone pasar de una lógica de la ventanilla (re-

4 *Ibíd.*, 672.

5 Cf. A. Borrás, “Unidades pastorales y pastoral de conjunto”, *Revista Española de Derecho Canónico* 66 (2009) 648-666.

6 Cf. Congregación para los Obispos, *Apostolorum successores*. Directorio para el ministerio pastoral de los obispos, www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_sp.html, [consulta 5-5-2023].

7 Cf. A. Borrás, “Las unidades pastorales en Bélgica”, o.c., 669-676.

8 Cf. A. Borrás, “Unidades pastorales y pastoral de conjunto”, o.c., 660-666.

9 Cf. A. Borrás - G. Routhier, *La nueva parroquia*, Santander 2009, 67-75.

nunciando a la cristiandad) a una lógica de proyecto pastoral¹⁰.

En un contexto urbano, se puede tender con frecuencia a que haya una parroquia en cada pequeña ciudad según un enfoque diversificado que permita que haya distintas propuestas pastorales en cada localización, siempre y cuando se genere una verdadera interdependencia, máxime cuando el aspecto territorial está hoy fuertemente relativizado por la múltiple pertenencia y prevalecen los grupos afines y la movilidad¹¹.

El servicio de la proximidad y cercanía debe corresponder a todos, de modo que el Evangelio se transmita por capilaridad en los ambientes y se proclame el primer anuncio¹². Asimismo, deben respetarse todas las comunidades cristianas, aunque no sean parroquiales (porque no puedan ofrecer todo lo esencial para edificar la comunidad y realizar la misión)¹³. Las mismas diócesis deberán reconfigurarse desde estos imperativos: “engendrar comunidades parroquiales para despertarlas a la misión”¹⁴.

2.2. La remodelación territorial francesa

Martínez Gordo analiza la experiencia francesa en diversas publicaciones. En Francia, desde mediados del siglo pasado fueron arreciando las críticas al modelo parroquial y se inició un proceso de reorganización a partir de los años setenta, aún más acelerado en los últimos años por la presión de la secularización. Se tuvieron en cuenta, en este sentido, el criterio sociológico, el de la vitalidad de las comunidades y la sostenibilidad, así como la comunión en el marco diocesano. Algunas diócesis llamaron parroquias al conjunto reagrupado, otras a los elementos reagrupados¹⁵.

Valora positivamente la pluralidad de caminos y la promoción del laicado, si bien se muestra crítico con su focalización en sostener el actual modelo de presbiterado¹⁶.

10 Cf. *Ibíd.*, 125-126.

11 Cf. *Ibíd.*, 108-117.

12 Cf. *Ibíd.*, 134, 191, 196.

13 Cf. *Ibíd.*, 134-143.

14 Cf. *Ibíd.*, 202-207.

15 Cf. J. Martínez Gordo, “La reorganización de la pastoral territorial en Francia”, *Surge: revista sacerdotal, espiritualidad y apostolado* 60 (2002) 519-540.

16 Cf. *Ibíd.*, 553-554.

Más positivo encuentra el proceso de la Diócesis de Poitiers¹⁷, también en tierras galas (1994-2010), que pretendía inspirarse en las primitivas comunidades del *Libro de los Hechos*. Consegua acentuar el protagonismo de los equipos pastorales como animadores de las comunidades en torno a tres ministerios laicales: el anuncio de la fe, la liturgia-oración y la caridad-justicia. La clave la encuentra en que esas comunidades no giraban en torno al presbítero sino al sentido de pertenencia y compromiso de los laicos: un signo de esto venía dado por el hecho de que las comunidades celebraban todos los domingos el Día del Señor, con o sin presbítero. Llama la atención incluso el hecho de que los presbíteros no podían celebrar más de 3 misas de fin de semana.

Un cierto éxito de este modelo se vio truncado por un giro tradicionalista promovido por la Santa Sede y demandado por algunos presbíteros diocesanos. Concluye el autor que sin obispos comprometidos no se puede superar el clericalismo ni ensayar nuevos modelos. Además, hacen falta presbíteros que ensayen otras formas, aunque les acusen de ir por libre.

En una línea de reflexión parecida sobre la situación en Francia, B. Sesbotie propone diferenciar entre el contexto rural, donde se impone un ministerio apostólico itinerante, análogo al episcopal, pero con una comunidad de referencia y cuidando la cercanía al pueblo de Dios; y un ministerio urbano forjador de equipos de laicos, con el apoyo de diáconos e incluso la moderación pastoral de un seglar¹⁸.

Valora las asambleas dominicales sin presbítero como solución temporal, pues defiende reformas de más calado como la ordenación de hombres casados: no puede comprender que se ponga el celibato por encima del bien de la Iglesia y su misión. El diaconado, aunque sea de ayuda supondría una solución muy parcial al problema¹⁹. A su vez, encuentra abusiva la generalización del retraso de la jubilación de los curas en muchos países²⁰.

Más crítico se manifiesta contra las reservas vaticanas a legitimar la colaboración laical en tareas propias del sacerdocio expresadas en la *Instrucción* de 1997 al respecto²¹. Al contrario, propone que muchas de estas tareas sean formalmente

17 Cf. J. Martínez Gordo, "La renovación de la Iglesia local de Poitiers (Francia)", *Vida Nueva* 2949 (2015) 23-31.

18 Cf. B. Sesbotié, *¿No tengáis miedo!: los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander 1998, 100-104.

19 Cf. *Ibid.*, 105-114.

20 Cf. *Ibid.*, 203.

21 Cf. Congregación para el Clero (et alii), *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, [en línea, la Santa Sede, 1997-15-8, www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_sp.html, [consulta 5-5-2023].

confiadas por el obispo, como nuevas formas de cooperación en su ministerio en el camino hacia una mayor sinodalidad²².

2.3. Esfuerzos de reorganización en Italia

En el ámbito italiano, Martínez Gordo destaca los esfuerzos de creación de unidades pastorales en torno a un proyecto común evangelizador que trascienda la mera colaboración y con el protagonismo del pueblo de Dios. Considera impensable una reorganización territorial sin un cambio de mentalidad, superando sobre todo el clericalismo en favor de un modelo más comunitario, corresponsable y evangelizador²³.

Las unidades pastorales italianas que estudia se han configurado en torno a tres criterios básicos: el funcional, encomendando varias parroquias a un sacerdote para que él cree la unidad operativa; el orgánico que prima las comunidades vivas sobre el criterio territorial; y electivo o emocional que antepone las relaciones personales. Aventura que el criterio territorial seguirá cediendo frente a los criterios comunitario y electivo²⁴.

Con todo, las transiciones pueden ser dolorosas y diversas. Algunos pastora- listas italianos proponen que un equipo de presbíteros se responsabilice de una zona amplia, pero subyace el riesgo de clericalismo mientras no se opte clara- mente por una iglesia comunidad con ministerios diversos, superando la dualidad sacerdotes-laicos²⁵.

d) Experiencias y propuestas desde España

Si atendemos a las experiencias de unidades pastorales en suelo español, vale como muestra la archidiócesis de Oviedo, con un decreto del arzobispo de 2004 que unificó 758 parroquias en 107 unidades pastorales. Según Menéndez Fernán- dez, que refiere la experiencia, la medida es tanto fruto de la evolución eclesial como del intento de caminar hacia comunidades vivas y evangelizadoras y vino precedido de un proceso de discernimiento diocesano²⁶.

22 Cf. B. Sesbotté, *¡No tengáis miedo!*, o.c., 133-157.

23 Cf. J. Martínez Gordo, "La reorganización de la pastoral territorial en Italia", *Surge: revista sacerdotal, espiritualidad y apostolado*, o.c., 265-268.

24 Cf. *Ibid.*, 268-271.

25 Cf. *Ibid.*, 271-272.

26 Cf. J. A. Menéndez, "Las unidades pastorales en la Archidiócesis de Oviedo", *Revista Española de Derecho Canónico* 66 (2009) 677-682.

Entienden las unidades pastorales como una agrupación de parroquias para formar comunidades vivas y evangelizadoras con la participación de los fieles. El balance es clarooscuro. Se han constituido un tercio de las unidades previstas, otro tercio está en proceso y el último tercio parece inviable. El aspecto más positivo es el avance en la participación, sobre todo en la zona rural y el crecimiento en la coordinación. Las dificultades se producen por los cambios frecuentes de párrocos, los personalismos de los sacerdotes, la falta de participación de los seglares, la rivalidad entre parroquias, el escaso acompañamiento de las experiencias²⁷.

Por último, destacamos la inminente aplicación de una reforma territorial aprobada en la Iglesia de Canarias con las siguientes características básicas²⁸:

Se crean grandes arciprestazgos con dos a cinco unidades pastorales, compuestas a su vez por varias parroquias (entre 3 y 5 mayoritariamente). Vienen a ser estas unidades bastante más pequeñas que los arciprestazgos anteriores; sin embargo, los nuevos arciprestazgos resultan notablemente ampliados y quedan con una función más jurídica, como espacio de apoyo, reflexión y fraternidad para el clero.

Las unidades pastorales vendrían a asumir funciones parecidas a las de los anteriores arciprestazgos con la coordinación y el trabajo conjunto de todos los agentes de pastoral, seguramente no distantes a las de las parroquias. Es una propuesta arriesgada por el peligro de la desvinculación de las relaciones y la coordinación en los arciprestazgos preexistentes, pero se justifica desde tres constataciones.

En primer lugar, el menor número de agentes de pastoral aconseja superar el parroquialismo en favor de la unidad pastoral. En segundo lugar, el número decreciente de presbíteros en los arciprestazgos empobrece las reuniones arciprestales de presbíteros, teniendo menos sentido reuniones de dos o tres que entre grupos mayores. Por último, la unidad pastoral favorece la unificación de las estructuras, contando con un solo consejo y una sola coordinadora por ministerios, simplificando por tanto el acompañamiento del presbítero y de las coordinadoras. De esta manera, las unidades pastorales se configuran como el espacio para la tarea pastoral de todo el pueblo de Dios y los arciprestazgos, el ámbito del clero.

Desde luego que habrá otras experiencias significativas en España, pero no

27 Cf. *Ibid.*, 683-685.

28 Vicaría General de la Diócesis de Canarias, *Consulta acerca de la reestructuración de arciprestazgos*, material de uso interno, Las Palmas de Gran Canaria 2023.

abunda la literatura teológica-pastoral al respecto²⁹. Mons. F. Pérez González reflexiona sobre la escasez de sacerdotes y su incidencia en la vida eclesial, subrayando el carácter insustituible del sacerdocio ministerial y de la comunidad eucarística, por lo que las celebraciones de la Palabra deben ser algo excepcional³⁰.

Considera que se necesitarán equipos pastorales de seculares y religiosos que colaboren en el ministerio sacerdotal, lo que es más que mera corresponsabilidad, siempre salvaguardando la figura del presbítero como pastor y no mero coordinador. Los documentos de la Santa Sede sobre este tema insisten en que esta colaboración es extraordinaria y temporal; siempre requerirá un sacerdote con funciones de párroco y la precedencia de los diacones sobre los laicos en las funciones ministeriales; nada de esto debe eclipsar la urgencia de la pastoral vocacional sacerdotal³¹.

En esta línea, el obispo español lo fía todo de la pastoral vocacional, dando incluso importancia a los grupos de monaguillos, junto a una buena formación sacerdotal y a una reforma del ejercicio del ministerio ordenado³². Nos parece que, si empezamos por esto último, nos orientaremos mejor en esas cuestiones secundarias.

Por lo demás, considera la *cuestión abierta* de las unidades pastorales como un desafío central para el cristianismo del futuro y valora la forma de los equipos de párrocos para atender zonas amplias de manera colaborativa. Sin embargo, no se entiende la sospecha de que la revitalización de los ministerios laicales conduzca a un debilitamiento de la pastoral vocacional³³: en el fondo forma parte de la pastoral vocacional misma entendida en un sentido más amplio y globalizante.

2.4. Una diócesis canadiense: la clave de un nuevo liderazgo pastoral

Cruzamos el océano para destacar una reflexión y experiencia norteamericana, por su carácter más práctico y concreto. James Mallon pretende con su última obra³⁴ despertar la conciencia sobre la gravedad de la situación de la parroquia

29 Las diócesis vascas y otras tantas van acumulando algunos años de experiencia con este tema. Falta una recolección de datos de las distintas experiencias y un análisis atento para una lectura teológico-pastoral.

30 Cf. F. Pérez González, "La parroquia y la escasez de sacerdotes", *Burgense* 52 (2011) 219-222.

31 Cf. *Ibid.*, 226-228.

32 Cf. *Ibid.*, 236-237.

33 Cf. *Ibid.*, 234.

34 J. Mallon, *Divine renovation beyond the parish*, Maryland: The Word Among Us Press, 2020, edición digital de Kindle de Amazon [10-10-22], Introducción. Las ediciones de libros electrónicos no referencian página, por eso indicamos los capítulos, que será lo más práctico y útil incluso para una próxima edición en papel.

en su entorno (Nueva Escocia, Canadá) y en el entorno occidental, en general, a resultas de las proyecciones fatales de la vertiginosa secularización. Su propósito declarado es “inspirar un liderazgo a nivel diocesano, a efectos de que la Iglesia abrace su identidad misionera”³⁵.

Resultan ilustrativas las fases de declive de una Iglesia que expone³⁶. Se empieza por la negación; se continúa con el recalibrado que permite realizar pequeños ajustes, reconociendo que algo falla, pero sin cuestionar el modelo. Sigue la fase de la ira que culpa a los otros, al mundo. La fase de éxodo es un punto de inflexión notable por la mayor sangría de fieles. Se termina con la fase de desesperación o muerte. A veces el cierre de una parroquia es necesario en el contexto de la renovación diocesana, aunque no sea una victoria.

El hecho constatable es que las diócesis prefieren casi siempre mantener las estructuras vigentes a cualquier precio³⁷, triunfando los modelos de reestructuración menos radicales como son el agrupamiento de parroquias y las zonas pastorales³⁸.

Respecto al agrupamiento, puede tener muchos significados según el lugar. Lo más frecuente es que suponga atribuir varias parroquias a un solo pastor, con lo que el peso del sistema disfuncional es multiplicado y colocado en el pastor. Es el peor de los modelos y ejerce una presión terrible sobre los pastores y las comunidades³⁹.

En lo que se refiere a las zonas pastorales (arciprestazgos, vicarías, etc), estas favorecen la colaboración con un coordinador con autoridad de líder al menos. No le parece un modelo útil. Se basa en la idea de que el territorio es la realidad primaria que las parroquias tienen en común y de que la cercanía supone experiencias y necesidades comunes. Hoy la movilidad desmiente esta visión. Se busca la parroquia que convenza más que la territorial. Una parroquia puede tener más en común con otra lejana por sus planteamientos. Una parroquia misionera en medio de una zona de mantenimiento puede sufrir. Estas parroquias no tienen un líder claro y se ven forzadas a trabajar juntas sin ningún incentivo estructural y sin líneas claras de toma de decisiones, autoridad y rendición de cuentas. Incluso

35 Cf. *Ibíd.*, Introducción.

36 Cf. *Ibíd.*, c.2.

37 En este sentido, resulta revelador que Mallon señale un estudio sobre el clero de su diócesis que concluyó que los curas más felices y comprometidos eran los que estaban sin parroquia y los jubilados. Los que peor estaban eran los jóvenes. Mallon conjetura que se llegaría a la misma conclusión en muchas diócesis.

38 Cf. *Ibíd.*, c. 6.

39 Cf. *Ibíd.*

cuando se intenta el liderazgo de un comité se malgastan personas y recursos y los frutos son de frustración⁴⁰.

Por todo ello, Mallon defiende la fusión con la consiguiente eliminación de parroquias como lo único que funciona posiblemente. Se unifican varias parroquias en una sola, con varios edificios y localizaciones, pero con una estructura unificada. Una parroquia zonal puede tener varios pastores asociados que trabajan con el pastor principal. La forma depende de si es urbana o rural. La clave es que tenga un líder reconocido y una estructura para servir a la misión. Estructura y liderazgo van de la mano. Se trata de liderar al grupo de gente clave. Estos cambios no solo involucran a las parroquias sino a las zonas y a la diócesis⁴¹.

La fusión de parroquias es el modelo, pero no es magia -aclara Mallon-. Favorece la eficiencia, pero hace falta una nueva visión evangelizadora. Inevitablemente surgirán problemas, sobre todo si no se cambia la cultura de la parroquia: se trata sobre todo de renovar estructuras, procesos y cómo vivimos al interior de la Iglesia⁴².

Aunque se puedan llegar a fusionar varias parroquias -en la experiencia de Nueva Escocia, hasta cinco- es clave según Mallon que exista un solo pastor y líder, tal vez apoyado por otro presbítero, un diácono y laicos trabajando todos como un equipo de liderazgo, idealmente con cuatro a seis integrantes. Además, formarán parte de un consejo pastoral orientado a la misión⁴³.

La clave de la renovación pastoral, según Mallon, será potenciar el auténtico liderazgo misionero, con un cambio cultural masivo. Sin embargo, constata que falta el sentido de urgencia de las reformas porque los líderes no han entendido el problema, viven con espíritu de negación⁴⁴.

El clericalismo favorece que los pastores -y otros responsables de pastoral- tengan cada vez más cosas en la agenda, cuando lo ineludible es el liderazgo multiplicador, los líderes que crean otros líderes y afirman sus dones. La verdadera medida del liderazgo no es solo que te sigan, sino que haya otros líderes siguiéndote⁴⁵.

Según Mallon, el cura no tiene que estar disponible para todo y para todos.

40 Cf. *Ibíd.*

41 Cf. *Ibíd.*

42 Cf. *Ibíd.*, capítulo 7.

43 Cf. *Ibíd.*

44 Cf. *Ibíd.*, capítulo 8.

45 Cf. *Ibíd.*, capítulo 9.

Jesús dedicó la mayor parte de su tiempo a su equipo. Acompañó individualmente a cada uno de ellos, no a las multitudes, ni siquiera a los 72 del envío misionero... Normalmente no se suele dedicar tiempo al liderazgo. Los curas van la mayor parte del tiempo a reuniones donde no se necesita su presencia. Lo propio sería dedicar al menos un 40% al liderazgo, un 25% a la predicación, y también dedicar tiempo al mejor carisma de cada uno, aunque lo puedan hacer otros también⁴⁶.

Si pretendemos que el cura lo haga todo, eso frenará la cultura de la misión. Forjar líderes multiplica la eficacia. Para él, el liderazgo consiste en influir, inspirar a personas y equipos a formar discípulos que vivan gozosamente la misión de Jesucristo. Nadie entra como líder por decisión propia, sin una llamada previa y un discernimiento. No todo el mundo vale para eso. Liderazgo sobre todo es forjar nuevos líderes; por eso, la delegación es la clave en una cultura de liderazgo⁴⁷.

No se puede desconocer el carácter jerárquico de la Iglesia, pero debe entenderse bien ese liderazgo y esa gobernanza. Muchos curas con talento reconocen que no están preparados para esto. Los curas son formados para ser líderes heroicos, sin equipo. En los seminarios se ignora totalmente la ciencia del liderazgo⁴⁸.

Algunos no aplican muchos de estos principios que proceden del mundo secular y de los negocios porque parecen poco espirituales. Pero la gracia perfecciona la naturaleza y no la reemplaza. El liderazgo efectivo ayuda. Liderar un equipo requiere ceder, compartir algo de autoridad, considera el autor. En la red de coaching de J. Mallon, los curas suelen identificar este equipo de liderazgo como el mayor motivador del cambio, que transforma su ministerio. Mallon defiende que se delega autoridad al equipo, no solo responsabilidad, lo cual es seguramente discutible porque la autoridad derivada del sacramento del orden es indelegable, aunque se puedan compartir tareas y compromisos⁴⁹.

El principio de bajo control y de alta responsabilidad es ineludible para liderar de la mejor manera. El alto control mata la innovación y el compromiso. Hace falta un sistema de rendición de cuentas a distintos niveles, no solo al párroco, que acompaña directamente solo a su equipo. Lo que no se puede tolerar es un sistema de bajo control y baja rendición de cuentas. La mayoría de las parroquias tienen esto último y el resultado es un declive inevitable. Tampoco basta la ren-

46 Cf. *Ibíd.*, capítulo 13.

47 Cf. *Ibíd.*, capítulo 15.

48 Cf. *Ibíd.*, capítulo 11 y 12.

49 Cf. *Ibíd.*, capítulo 13.

dición de cuentas después de cualquier desastre: debe ser proactiva⁵⁰.

En la parroquia de Mallon, se invita a cada líder de cada ministerio a identificar a un aprendiz y empoderarlo. La progresión en el empoderamiento sería la siguiente: yo hago, tú observas, hablamos; yo hago, tú ayudas, hablamos; tú haces, yo ayudo, hablamos; tú haces, yo observo, hablamos⁵¹. Es una forma inteligente de mentoría y acompañamiento pastoral.

Por último, Mallon afirma que la Iglesia sufre de un desorden de déficit de imaginación en lo que respecta a la evangelización, asegura Mallon. Por ello, es necesario elegir una herramienta principal de evangelización en las parroquias. Es más: resulta crítico para el liderazgo diocesano pedir a las parroquias que elijan una herramienta de evangelización y rindan cuentas de su uso. La lista de herramientas de evangelización que no sean catequéticas es relativamente pequeña. Cuando se usa una herramienta, la parroquia debe comprometerse totalmente. Si opta por muchas al mismo tiempo esto limita el crecimiento de una cultura de la evangelización⁵².

En su conjunto, la obra no abunda en los criterios teológicos, pero ofrece una experiencia pastoral rica con muchas intuiciones prácticas valiosas⁵³ y está imbuida de ese espíritu americano, tan positivo e individualista, bajo la primacía de la figura del líder. Conviene seguir profundizando en la línea de la ciencia de las organizaciones y del liderazgo aplicados a la pastoral –en este libro apenas aludida– para afrontar los retos del presente y futuro de la evangelización.

En lo que se refiere a su opción por la eliminación de parroquias en contextos de acelerada secularización, buscando su fusión en una nueva, depende fuertemente de las circunstancias y no se puede generalizar. Tampoco debiera ser un tema tabú, pues la disciplina eclesiástica y la práctica pastoral se muestran generalmente demasiado reacias a este tipo de solución aparentemente drástica.

En el fondo, lo que defiende el autor es una estructura simple y unificada bajo un liderazgo pastoral único pero distribuido y todo esto bajo la marca-identidad de una parroquia nueva. Seguramente se pueden llegar a soluciones igualmente válidas sin esta estructura, que pretende indudablemente algo más que cambiar

50 Cf. *Ibid.*, capítulo 15.

51 Cf. *Ibid.*, capítulo 15.

52 Cf. *Ibid.*, capítulo 14 y 16.

53 Hay que valorar de la obra su orientación fuertemente práctica, tan conforme a la mentalidad americana, sin perjuicio de que deba complementarse con una reflexión que vaya mucho más al fondo de las cuestiones esbozadas.

el nombre de la parroquia. La clave será siempre la sinodalidad misionera: la comunión, la participación y la misión. Por tanto, se trata de buscar la solución que más favorezca esto en cada realidad.

2.5. El contraste de las periferias y las llamadas *tierras de misión*:

Para completar algo nuestro marco geográfico, resulta ilustrativo valorar las diferencias sustanciales entre la cristiandad declinante y muchos territorios de sus periferias, que otrora fueron tierras de misión y ahora aventajan en vitalidad cristiana a la Iglesias que les llevaron el Evangelio.

África y América son los continentes del futuro y de la esperanza como han dicho los Papas, sin desdeñar el crecimiento del cristianismo en Oriente. Las situaciones pueden ser muy diversas. Por ejemplo, en América del Sur, en las zonas más céntricas y urbanas podemos encontrar parroquias más vigorosas que no acusan tan fuertemente los impactos de la secularización y la escasez de clero y agentes de pastoral como sus homólogas europeas.

Sin embargo, en las periferias de esas Iglesias y en regiones como la Amazonía siguen teniendo grandes dificultades para articular su pastoral territorial por razones geográficas, demográficas y socio-religiosas. No en vano, el Sínodo de la Amazonía pidió tomar en consideración esas particularidades y recomendó la ordenación de hombres casados para hacer frente a la carencia de clero⁵⁴.

En todo caso, escuchar a esas comunidades, pastores y misioneros puede ser una escuela de sinodalidad y compromiso para Occidente. Hace poco entrevisté a Isidoro Sánchez, que fue hasta hace poco misionero en la Nicaragua más rural y periférica. Él contaba que se asombró cuando el párroco le contó que tenía 153 comunidades a su cargo; pero mayor fue el asombro cuando comprobó que esas comunidades tenían vida propia sin el protagonismo del párroco.

54 “Considerando que la legítima diversidad no daña la comunión y la unidad de la Iglesia, sino que la manifiesta y sirve (cf. LG 13; OE 6), lo que da testimonio de la pluralidad de ritos y disciplinas existentes, proponemos establecer criterios y disposiciones de parte de la autoridad competente, en el marco de la *Lumen Gentium* 26, de ordenar sacerdotes a hombres idóneos y reconocidos de la comunidad, que tengan un diaconado permanente fecundo y reciban una formación adecuada para el presbiterado, pudiendo tener familia legítimamente constituida y estable, para sostener la vida de la comunidad cristiana mediante la predicación de la Palabra y la celebración de los Sacramentos en las zonas más remotas de la región amazónica. A este respecto, algunos se pronunciaron por un abordaje universal del tema” (Sínodo de los obispos. *Documento final Asamblea especial para la Región Panamazónica: Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral* [en línea]. Santa Sede. 2019-16-10, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazonia_sp.html, [consulta: 5-5-2023], n. 111).

Celebraban dominicalmente el Día del Señor, con o sin párroco y cuando este acudía –con frecuencia una o pocas veces al año– tenía lugar la gran fiesta de la eucaristía, acompañada de los bautizos, bodas, confirmaciones y demás sacramentos que se habían ido preparando catequéticamente con esmero. En esas tierras, vio brillar el protagonismo del Pueblo de Dios, la sinodalidad en acto.

Desde tierras Mozambicanas, el misionero Manuel Ramírez me refiere unas circunstancias parecidas desde su propia experiencia en Nampula. Las parroquias abarcan muy amplias extensiones y se dividen en comunidades también extensas. Los núcleos serían la última localización.

Los sacerdotes atienden principalmente la zona céntrica parroquial y limitadamente las comunidades, siendo inviable que alcancen los núcleos de la periferia. Lo interesante es comprobar el protagonismo de los laicos⁵⁵ que son los que llevan las comunidades y los núcleos, que se reúnen semanalmente y celebran el Día del Señor, reuniendo a todos los núcleos.

Las experiencias que conocemos en tierras de misión son un contrapunto interpelador que puede motivar nuestra reflexión. La representación de la realidad pastoral es subjetiva y está condicionada por el marco de referencia y por la historia. En Occidente, el problema mayor es la confluencia de la crisis ministerial, vocacional y eclesial.

Esas experiencias hablan de iglesias flexibles en su estructuración y ricas en vitalidad, como en los orígenes cristianos. La escasez de clero se vive de manera diferente donde hay comunidades vivas y participativas. En esas comunidades vivas, las estructuras no son un problema, la falta de ministros ordenados no es ningún drama. La flexibilidad mental y práctica se imponen: las estructuras son relativas, adaptables y dependientes de realidades muy concretas del entorno, según un saludable principio de subsidiariedad, como pasamos a considerar.

55 El papel del sacerdote es acompañar la parroquia y ocasionalmente las comunidades. Cada comunidad y núcleo cuenta con sus animadores. Los núcleos tienen también responsables de la caridad, de la esperanza, de la acogida y un catequista. El catequista tiene un papel central, más incluso que el animador y es elegido democráticamente entre los que saben leer. Los núcleos se encargan de los enfermos y difuntos.

3. LA RELATIVIDAD DE LOS ASPECTOS JURÍDICOS-ESTRUCTURALES. MINISTERIOS Y ESTRUCTURAS

En este punto, después de recoger esas experiencias y propuestas, consideramos estos aspectos jurídicos-estructurales. No nos centramos en la regulación jurídica de la pastoral territorial porque consideramos que es suficientemente amplia y flexible como para considerarla realmente limitante o definitiva. Ahí no se encuentra el núcleo del problema.

Su lugar en nuestra reflexión no es casual: la vida, la experiencia y la reflexión pastoral tienen prioridad lógica y teológica sobre los aspectos estructurales. Las estructuras territoriales deben ser de por sí adaptables a circunstancias diversas. Algunos apuntes serán suficientes para nuestro propósito.

Las fórmulas de colaboración entre las parroquias pueden ser diferentes, llegando incluso a compartir un proyecto pastoral. Mosconi entiende que, si una parroquia no tiene una vitalidad mínima capaz de garantizar el pleno cuidado de las almas, habría que plantearse suprimirla o fusionarla⁵⁶. A su juicio, será solo la sinodalidad efectiva la que pueda crear formas practicables de unidad pastoral con proyección misionera⁵⁷. Las fórmulas que refiere para realizar la unidad pastoral son las siguientes:

- Agrupamiento de parroquias (CIC 374.2).
- Parroquias confiadas a un grupo de párrocos *in solidum* (CIC 517.1).
- Parroquias confiadas a un solo párroco (CIC 526).
- Parroquias en las que se confía uno o más ámbitos pastorales a un sacerdote o a varios.
- Parroquias con formas de colaboración entre sus consejos pastorales, con la posibilidad de adoptar un mismo consejo pastoral (CIC 536-537).

Cocopalmerio reflexiona que existen más bien dos tipos de unidades pastorales: las precipitadas por la escasez de clero y las que quieren favorecer una pastoral de conjunto⁵⁸. Nos parece que, en la práctica, deben confluir en la situación que nos ocupa. Desde su punto de vista la regla preferida por el CIC es siem-

⁵⁶ Cf. M. Mosconi, “Nuove forme di collaborazione tra più parrocchie in Italia: le unità pastorali”, *Ephemerides Iuris Canonici* 59 (2019) 79-117.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 117.

⁵⁸ Cf. F. Cocopalmerio, “Las así llamadas *unidades pastorales*: motivos, valores y límites”, en *Revista Española de Derecho Canónico* 66 (2009) 495.

pre un párroco por parroquia, siendo los nombramientos *in solidum* algo excepcional⁵⁹.

Opina el mismo autor, y resulta harto discutible según los casos, que las diócesis que han optado por la pastoral de conjunto a través del arciprestazgo no requerirían otro tipo de unidades pastorales. En caso contrario, las unidades pastorales deberían sustituir a los arciprestazgos para mayor claridad, evitándose así una dualidad ineficiente⁶⁰. En esto le damos la razón, la dupla razonable sería parroquias fusionadas abarcando un mayor territorio y arciprestazgos; o unidades pastorales con función de parroquia y arciprestazgos: lo que no cabe lógicamente es que tanto esas unidades como los arciprestazgos tengan funciones arciprestales.

Con todo, la problemática de las estructuras es mucho más rica y compleja que lo meramente jurídico. Greshake considera que la grave escasez de sacerdotes en buena parte del orbe católico debiera favorecer grandes cambios: aunque el problema habría que generalizarlo: escasean los fieles y el problema es también el planteamiento ministerial que tenemos, más aún cuando en la cultura actual los espacios se han ampliado o relativizado, decrece el localismo por el empuje de las comunicaciones y las redes sociales⁶¹.

De modo que se necesitan espacios pastorales suficientemente grandes que concentren la vida comunitaria. Deben ser comunidades participativas y de elección, no determinadas por el territorio. Al contrario, siendo una iglesia de relaciones, se configurarían como comunión de comunidades, lo que lleva a disolver o relativizar la mayoría de las parroquias pequeñas, pues no están en condiciones de ofrecer una vida comunitaria rica⁶².

Tampoco se trata, por tanto, de eliminar comunidades vivas, sino de favorecer comunidades supralocales renovadas, nuevas unidades de pastoral; buscando al mismo tiempo nuevos puntos de referencia más allá de lo territorial en diálogo con las exigencias culturales⁶³. Porque en el fondo, la transformación de la estructura parroquial actual no está determinada por la escasez de sacerdotes y laicos, sino por la búsqueda necesaria de una nueva fisonomía social de la Iglesia, que responda a los signos de los tiempos desde el evangelio, que sea sal y luz⁶⁴.

59 Cf. *Ibid.*, 489-491.

60 Cf. *Ibid.*, 497.

61 Cf. G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2003, 283-285.

62 Cf. *Ibid.*, 286-288.

63 Cf. *Ibid.*, 287-288.

64 Cf. *Ibid.*, 289.

De hecho, la mentalidad de mantenimiento del sistema sería un pecado contra Dios que conduciría a una desertización de la Iglesia, convertida en una asociación piadosa que conserva tradiciones: más bien hay que abrirse a nuevas posibilidades y necesidades, a las oportunidades que trae el momento presente⁶⁵.

Respecto a las liturgias de la palabra dominicales, donde hay una misa cercana, no duda en calificarlas como un *veneno peligroso*. Subraya que la comunión no es local sino diocesana y universal, mediada sacramentalmente. Por ello, no procede la vinculación absoluta de la celebración dominical con un lugar: sería algo sectario y acatólico: al contrario: celebrar en otra comunidad es algo coherente con la identidad católica. En suma, concluye que no hay nada esencial contra la reestructuración territorial de la Iglesia, si no es la costumbre y la comodidad; el grano ha de morir para que haya fruto abundante⁶⁶.

Uno de los aspectos clave, en estrecha relación con lo anterior, es la significación de la participación de los laicos en las nuevas situaciones, tantas veces urgida por circunstancias apremiantes. G. Greshake sintetiza en tres posturas las visiones en torno a la valoración teológica del hecho de que haya seglares desempeñando tareas propias de los pastores por la escasez de clero⁶⁷.

En primer lugar, la interpretación más habitual es que son cooperadores en las funciones ministeriales, pero no ministros: tampoco son pastores, aunque realicen tareas propias del pastor. Ante esta perspectiva, surgen críticas: no es sensato ni necesario mantener una estructura contraria a los hechos, una praxis eclesial que se revela anticuada y confusa.

En segundo lugar y en conexión con los anterior, están los que defienden que estos seglares poseen un ministerio en sentido teológico, incluso deben ser ministros enviados por el Obispo, no simples laicos. De lo que resultaría que hay que darles participación en el sagrado ministerio y diversificarlo de esta manera. No tiene sentido fosilizar el triple ministerio ni la resistencia a nuevas formas ministeriales.

La tercera postura se muestra contraria a la clericalización de los laicos. Lo que se necesita realmente es más sacerdotes y no laicos que les sustituyan y se asemejen a ellos. Entre otras cosas porque –arguyen– los laicos no pueden tener la disponibilidad y obediencia propia de los sacerdotes. Además, en caso contra-

65 Cf. *Ibid.*

66 Cf. *Ibid.*, 290-291.

67 Cf. G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, o.c., 183-187.

rio, se produciría una esquizofrenia indeseable entre identidad y misión que afecta a pastores y laicos, poniendo en peligro la estructura sacramental de la Iglesia.

Greshake se pregunta si en ocasiones deberían ser ordenados los poseedores de servicios presbiterales y diaconales, de modo que el sacramento obedezca al hecho consolidado. En fin, aboga por la modificación de las condiciones de admisión al sacerdocio para evitar que las normas de derecho canónico dañen la estructura sacramental y ministerial de la Iglesia⁶⁸.

Seguidamente, tal vez se contradice, porque se inclina por la primera y la tercera postura, viendo aún más realista la primera ya que no avizora reformas jurídicas⁶⁹. Prefiere la reforma ministerial pero no la ve realista, con cierto sentido acomodaticio al que se podría dar la vuelta: lo realista es plantear reformas urgentemente, sin desalentarnos ante las resistencias.

Pues como señala J.M. Castillo, no existe una organización mundial tan compleja como la Iglesia, dedicada a las más diversas funciones desde lo espiritual a lo secular y fuertemente controlada por personas consagradas, donde los fieles son eminentemente pasivos⁷⁰. Afirma que nos debiera servir de inspiración la diversidad y creatividad ministerial en los orígenes del cristianismo. La necesidad más apremiante es promover auténticas comunidades de fe, responsables y conscientes de sus tareas⁷¹: “la Iglesia será ella misma cuando tenga su centro en la comunidad de creyentes”⁷².

Martínez Gordo considera sensatamente que la comunidad cristiana no está todavía en absoluto preparada para esta remodelación pastoral y el cambio de horizonte que comporta, con lo que el riesgo de no tomar decisiones puede llevar a la liquidación y cierre en muchos casos, por falta de audacia evangelizadora⁷³. Defiende optar por comunidades evangelizadoras que sean un resto en sentido bíblico con el protagonismo del laicado.

Por ello, del modelo alemán valora este protagonismo de los laicos, bajo la moderación pastoral de los párrocos, sin descuidar la reorganización territorial⁷⁴. Defiende la expresión “coordinadores parroquiales” para estos laicos que de alguna manera se responsabilizan de parroquias, si bien hay que resolver un debate

68 Cf. *Ibid.*, 188.

69 Cf. *Ibid.*

70 Cf. J. M. Castillo, *Los ministerios en la Iglesia*, Madrid: Fundación Santa María, 1983, 46-47.

71 Cf. *Ibid.*, 52.

72 Cf. *Ibid.*, 52.

73 Cf. J. Martínez Gordo, “Los ministerios laicales: estado de la cuestión”, *Razón y fe* 249 (2004) 38.

74 Cf. *Ibid.*, 39.

sobre la identidad laical y el papel ambiguo de estos laicos con funciones pastorales sin ser pastores, incluso por el temor a que ciertas prácticas como la celebración de la Palabra desdibujen el papel del presbítero y la eucaristía en la vida cristiana. Pues el presbiterado no se puede reducir a funciones culturales o burocráticas y subyace el riesgo de que las relaciones entre laicos y sacerdotes se conciban en términos de competencia por el poder⁷⁵.

A estas alturas de nuestra reflexión, ya han ido manifestándose casi todos los elementos configuradores de la problemática de la pastoral territorial, a falta de lo que se dirá en los epígrafes sucesivos. El carácter territorial de la evangelización armoniza con su irrenunciable carácter encarnacional. Los modelos diversos son circunstanciales y relativos, aunque pueden encarnar visiones teológicas y pastorales diferentes e incluso opuestas. Por lo cual, cada modelo tiene su significatividad y su relevancia propia en relación con su contexto, encarnando sobre todo una visión de la ministerialidad y de la evangelización.

A modo de síntesis, podemos señalar que, con frecuencia, se usan diversas denominaciones para referir modelos de trabajo pastoral territorial muy similares. Todas las experiencias que hemos visto podrían reconducirse a unas pocas claves de fondo. A modo de cuestiones relevantes para el discernimiento señalamos las siguientes:

- Conviene discernir en qué medida existe y es viable un proyecto genuinamente evangelizador compartido e ilusionante en la unidad pastoral, sin perjuicio de diferencias legítimas y razonables.
- También debe verificarse que la asignación de recursos personales y materiales es adecuada y realista en el territorio de referencia. Suele ser preferible una opción de medio-largo plazo que un ensayo sin visos de durabilidad y que pueda ser muy exigente sobre las personas.
- Es necesario preguntarse en qué medida se crean las condiciones para una experiencia de fe comunitaria y fraternal en pequeños grupos, que nos distancie efectivamente de una mera prestación de servicios diversos sin identidad eclesial arraigada y del activismo.
- Debe reflexionarse sobre el estilo de liderazgo explícito o implícito. Resultan poco aconsejables las visiones que enfatizan lo jerárquico y más oportunos los equipos ministeriales que se hacen protagonistas de la mi-

75 Cf. *Ibid.*, 50-56.

sión compartida. El principio de unidad no debe ser solo el ministro ordenado sino la experiencia misma de la sinodalidad en ejercicio.

- Por último, no debe descuidarse la centralidad de la misa dominical como fundamento configurador de la eclesialidad en la unidad pastoral, celebrando las eucaristías indispensables para esta finalidad, no más, sin perjuicio del complemento ocasional de otro tipo de celebraciones dominicales.

4. LA CONVERSIÓN MISIONERA PARA LA REFORMA TERRITORIAL

El recorrido pergeñado nos ayuda a tomar conciencia de las múltiples aristas del reto de la pastoral territorial en unas iglesias en decrecimiento y en deconstrucción. La situación demanda una adecuada pedagogía para la conversión y la reforma misioneras, el acento en la subsidiariedad y la reforma ministerial, potenciar un nuevo liderazgo pastoral y seguramente una nueva mirada hacia las celebraciones dominicales acompañadas por laicos o diáconos. Vayamos desgranando cada aspecto.

4.1. Una pedagogía para la conversión misionera

La situación actual demanda urgentemente reformas en interacción compleja. Conviene ser ambiciosos y ver el conjunto de la compleja reforma misionera que se requiere en la pastoral territorial. Con frecuencia, nos topamos con la dificultad de proponer medidas de un nivel, ignorando los otros, sin captar la visión integral-procesual de la conversión pastoral.

Si queremos pensar una pedagogía para afrontar estos retos habrá que comenzar por despertar la conciencia de todo el pueblo de Dios, mostrando la gravedad de la situación y reclamando un discernimiento sinodal urgente en el que todos puedan participar. Hay que interpelar y escuchar al pueblo de Dios. Como alguna parroquia ha declarado: estamos *en estado de emergencia pastoral y misionera*⁷⁶.

Nada impide que la Iglesia pueda *desaparecer* de amplias regiones de Occidente o quedar reducida a sus ruinas con el paso de los años, como pasó en su tiempo en el Norte de África. Tal vez nos falte la firme convicción de que la muerte

⁷⁶ Cf. J. M. Mena Hernández, "Discerniendo el proceso de una parroquia: entre la sinodalidad misionera y la inercia pastoral", *Almogaren* 70 (2022) 56-57.

de esta figura institucional de la Iglesia es para resucitar y sin ella, el proceso será tortuoso

Advertir la fuerza de las tendencias culturales y sociológicas deconstructivas de la cristiandad y de las comunidades cristianas no significa no tener fe; al contrario: es propio de la fe cristiana la confrontación con la realidad, con la salvedad de que solo Dios puede hacer milagros.

Las severas dificultades reclaman una conversión pastoral, pues los obstáculos están más hacia dentro que hacia fuera de la Iglesia. Nos conviene aquí recordar una genial sentencia de Séneca que tiene aroma de *koan* budista: “No nos atrevemos a muchas cosas porque son difíciles, pero son difíciles porque no nos atrevemos a hacerlas”⁷⁷.

Aquí tenemos una solo aparente tautología, un aforismo que se refiere a la naturaleza humana, resistente a la acción audaz y comprometida. Pongamos el acento en la segunda parte del aserto que es la clave: la reforma de la pastoral territorial es difícil porque sobran miedos y reparos, porque falta audacia y *parresía* evangélica. Es difícil por la falta de valor y claridad mental. Mientras no hagamos nada crecerá ante nosotros el muro de la imposibilidad. Después de la acción comprometida, tal vez descubramos que no había tal muro ni tanta dificultad.

Esto debe relacionarse con cierta paradoja de las magnitudes. Puede ser más fácil llevar varias parroquias de una zona, que una sola: todo depende del modelo pastoral y de liderazgo, de las prioridades. Se debe hacer más evidente y urgente el cambio de modelo cuando son escasos los recursos humanos.

Tal vez los cambios drásticos sean más fáciles y realistas que los cambios progresivos. Estas medidas drásticas de reforma pueden contribuir más eficazmente a crear una nueva conciencia en la línea de la acción profética. El inmovilismo agranda los problemas y menos trabajo en atender la demanda sacramental debería suponer más trabajo en proyectos netamente evangelizadores y de sinodalidad participativa. La lógica de los ajustes progresivos o milimétricos no favorece la conversión misionera, nos estanca y condena al cortoplacismo; más bien hay que proyectar desde objetivos de largo plazo.

En todo caso, la preocupación primaria no debe ser la preservación de la Iglesia, como tan sabiamente repite el Papa Francisco⁷⁸, sino los anchurosos campos

77 E. Palomo Trigueros, *Cita-Logía*, Madrid 2013.

78 Papa Francisco, EG 27.

del desconocimiento de Cristo, de la injusticia y del sufrimiento en nuestro mundo: la clave es la vitalidad espiritual de una Iglesia nuevamente evangelizadora.

Como criterio pastoral subsecuente, las dimensiones comunitaria, espiritual y misionera deben prevalecer sobre las estructuras. Hace falta audacia para eliminar las restricciones estructurales sobre la vida espiritual-comunitaria y misionera de las comunidades cristianas y las Iglesias diocesanas. Querer mantener ofertas y estructuras pastorales obsoletas amenaza con ahogar la vida cristiana y la misión compartida en un contexto fuertemente retador.

4.2. Subsidiariedad y reforma ministerial-territorial

Evidentemente, la reforma territorial está ineludiblemente ligada a la revisión del modelo evangelizador y a la reforma ministerial. El Papa Francisco ha dado pequeños pasos en esta última dimensión, reconociendo el ministerio del catequista y abriendo el lectorado y acolitado a las mujeres⁷⁹, así como sometiendo a estudio el diaconado femenino: un pequeño soplo de aire fresco, sin desconocer que nos encontramos ante una estructura ministerial fosilizada, a todas luces inadecuada para afrontar los retos actuales. Como mínimo habrá que recuperar todas las fórmulas legítimas de la historia, sin perjuicio de que haya que favorecer la creatividad hacia nuevos ministerios.

En primer lugar, habrá que optar por estrategias muy locales, partiendo del protagonismo de los sujetos y la subsidiariedad pastoral, lo que requiere un marco jurídico notablemente flexible y mucha creatividad. No hay una sino muchas fórmulas, dependiendo de opciones y circunstancias. Que una figura pastoral nueva no tenga todavía forma jurídica reconocida no significa que sea incompatible con el derecho ni con sus fuentes teológicas. Hablamos de reforma ministerial, incluso cuando solo cambian las mentalidades y las prácticas dentro de un mismo marco jurídico, cuyas diversas posibilidades muchas veces no se han ni siquiera considerado.

A modo de ejemplo, concebimos una posible estructuración en una zona pastoral urbana de la siguiente manera: una parroquia madre en torno a la cual giran

79 Cf. Papa Francisco, *Carta al Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el acceso de las mujeres a los ministerios del lectorado y del acolitado*, [en línea]. 2021-10-1. www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2021/documents/papa-francesco_20210110_lettera-donne-lettorato-accolitato.html, [consulta: 5-5-2023].

varias parroquias del entorno (de 3 a 5 por ejemplo, según la realidad). Habría un movimiento centrípeto hacia este centro parroquial que es el lugar de la celebración del Día del Señor, de la formación y acompañamiento de los agentes de pastoral. Estaría presidida por un párroco y un consejo de evangelización.

De este centro surgiría un movimiento centrífugo, con equipos misioneros itinerantes que van creando pequeñas comunidades en las parroquias del entorno, siempre referidas a la parroquia madre. La necesidad de crear grupos de acción misionera a nivel parroquial o zonal, exclusivamente dedicados a este fin, debería ser evidente a estas alturas. Si no lo es, habrá que atribuirlo a la falta de ideas claras, de creatividad o simplemente de fe.

Ciertamente, en la pastoral territorial nos encontramos con el rostro más concreto de la crisis de fe. El proceso de decrecimiento puede ser doloroso, pero lo esencial será intentar abrazar el territorio desde la cercanía y la buena vecindad, al tiempo que se gestiona el decrecimiento y la transformación misionera de la Iglesia, pues los nuevos e inculturados proyectos de primera evangelización serán claves para el futuro. Es sensato lo que plantea J. Mallon: que cada parroquia o unidad pastoral deba optar decidida y coherentemente al menos por uno.

Por otra parte, la pastoral será cada vez más eminentemente diocesana, porque el nivel parroquial y zonal estará más empobrecido, incluso más urbana, con más relevancia de las catedrales, monasterios y otros centros de irradiación evangélica, con un decrecimiento que nos devuelve a etapas anteriores de la historia. En ciudades pequeñas y medianas se podrían configurar una o pocas parroquias con distintos servicios y proyectos en cada localización.

Demasiadas veces, las transiciones son lentas y dolorosas especialmente para presbíteros sobrecargados de trabajo y progresivamente limitados en algunos de sus derechos. Contra toda resignación y contra la lógica aplastante del sistema pastoral, conviene revertir los recortes de derechos de los ministros que se van sucediendo en muchos lugares, no solo porque pueden ser inmorales sino porque pueden retrasar efectivamente las soluciones estructurales y de cambio de mentalidad demandadas por la conversión pastoral para una sinodalidad real⁸⁰. Nos referimos a los derechos y deberes al descanso semanal y anual, a los ejercicios espirituales, a la limitación diaria de misas y especialmente a una apacible jubilación.

80 Cf. S. Madrigal (ed.), *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional*, Madrid 2019, 63-76.

El desafío de la falta de vocaciones presbiterales es complejo y no se soluciona meramente con la pastoral vocacional. Tiene variadas dimensiones que no podemos detallar aquí. En todo caso, habrá que preguntarse qué figuras de vida presbiteral se están favoreciendo, dentro del legítimo y enriquecedor pluralismo. Lo que está en crisis es, sobre todo, una determinada figura ministerial que es la que demanda el sistema pastoral vigente. Habrá que concebir otras figuras más válidas teológica y pastoralmente y maneras de acceder al presbiterado no mediadas necesariamente por el Seminario, incluso desde el compromiso pastoral laical, el matrimonio y la edad madura.

En todo caso, no se puede caer en la situación contradictoria de enfatizar el carácter irremplazable del sacerdocio ministerial y de la eucaristía y, sin embargo, resistirse a cualquier reforma de las vías de acceso al sacerdocio y de la preparación requerida, que pudiera favorecer un mayor número de candidatos al sacerdocio. Indudablemente, la crisis de vocaciones sacerdotales es crisis de la figura actual del ministerio sacerdotal y del modelo de pastoral y comunitarios, revisables en muchos aspectos. Tal vez pudiera haber muchas más vocaciones si hubiera cierta flexibilidad y nos abriéramos a nuevas figuras del ministerio apostólico, teológica y pastoralmente legítimas.

Desde esta lógica, se podrá comprender que buena parte de las secularizaciones pudieran ser contempladas también indirectamente como exclusiones: denuncian una Iglesia poco inclusiva de la deseable diversidad ministerial. Se pretende inconscientemente que solo un modelo de presbiterado es válido y deseable y se desechan las alternativas, tal vez más inculturadas y más proféticas en ocasiones. Con ello, nos ponemos al servicio de ciertas normas muy relativas, no de las personas, ni del bien de la evangelización, que es el bien común del mundo y de la Iglesia.

En muchas diócesis el desfase entre la práctica ministerial y su reconocimiento jurídico puede ser grande y aun creciente, cuando el hecho es que la disciplina jurídica debiera responder a las necesidades reales, facilitando estructuras y prácticas ajustadas a la nueva mentalidad que se necesita.

Hay que prevenir contra el argumento simplista contra ciertas reformas que sostiene que por sí solas no solucionan el problema: son elementos coadyuvantes que por sí solos no cambian la situación, pero en conjunto pueden ayudar mucho. Si combinamos varias reformas adecuadas los efectos pueden ser significativos y mucho más productivos que el inmovilismo.

Por otra parte, las tecnologías de la información han relativizado enormemente la dimensión territorial de la pastoral. No sabemos todavía si el metaverso o los mundos gemelos aportarán algo significativo a la pastoral. En todo caso, desde ahora se necesitan proyectos pastorales virtuales y otros de tipo mixto, donde lo virtual sea el prólogo o atrio para llegar al pleno encuentro de la presencia corporal. Estos puntos de acceso a través de internet pueden ser una preparación para los encuentros presenciales.

Hay enfoques interesantes para abrir la mente a otras posibilidades, como la propuesta desde el marketing religioso de C. Luna⁸¹, referida a la variable distribución (en el lenguaje del marketing), que plantea crear nuevas formas de presencia en el territorio, destacando cuatro categorías⁸²:

- Puntos *Cool*, en torno a inquietudes humanas, sin contenido religioso específico.
- Puntos *Frontera*, que ofrecen trascendencia, sin ser explícitamente religiosos.
- Puntos *Hot spot*, de contenido más religioso, pero abierto e inculturado, capaz de conectar con un público más alejado de la fe.
- Puntos eclesiales, explícitamente confesionales.

Por lo que parece, la pastoral territorial de la Iglesia se especializa en estos últimos y no son tantas las propuestas de presencia en los otros niveles. De lo que resulta que nuestra pastoral territorial dice poco a los no creyentes; atiende sobre todo a los creyentes. El reto es pensar en lugares que sirvan como antesala o atrio para los no creyentes. En cualquier caso, las intuiciones de Carlos Luna parecen muy oportunas para el diseño de una pastoral urbana más incisivamente misionera, con un encaje más difícil en entornos rurales y poco poblados, donde las casas podrían ser la referencia primaria como en los orígenes. Desde luego que la realidad rural requiere una aproximación bastante diferente a la urbana en nuestro tema.

81 Cf. C. Luna Calvo, *Fundamentos de marketing religioso: 11 lecciones de Marketing religioso para evangelizar y vendernos mejor sin perder la esperanza ni la misión*, Wrocław 2021.

82 Cf. *Ibid.*, 266.

4.3. Potenciar un liderazgo distribuido con dimensión y medida humana

La llamada a fomentar un nuevo liderazgo que hace Mallon y otros autores obedece a una toma de conciencia más viva sobre la necesidad de favorecer la participación activa y creativa de los fieles de muchas maneras. La cuestión del liderazgo aparece, así como vía intermedia para contemporizar la dimensión vertical y jerárquica con el protagonismo de los fieles. El liderazgo es algo inherente al oficio pastoral.

Mallon mantiene, no obstante, esta contradicción: por una parte, subraya el liderazgo único del párroco, pero habla de autoridad compartida. Posiblemente sea más correcto teológicamente decirlo al revés: autoridad única del párroco y liderazgo principal derivado de su perfil ministerial, compatible con un liderazgo distribuido en distintos niveles de participación. La autoridad de los laicos deriva de su bautismo.

Resulta algo preocupante el argumento de algunos autores de que las praxis de la colaboración de los laicos en el ministerio sacerdotal socavan la identidad ministerial: basta traducirlo a un plano humano para comprender el dislate: ¿una ayuda menoscaba la identidad del ayudado?

El protagonismo de los laicos debe potenciarse en este proceso como una aportación valiosa al ministerio presbiteral, con especial reconocimiento al aporte del género femenino, siguiendo el ejemplo del Papa Francisco. A todos los niveles, la Iglesia debiera plantearse una mejor gestión del talento y la creatividad: hay demasiados talentos escondidos que podrían servir eficazmente al bien común si se caminara en esta dirección. Tal vez la Iglesia que ha creado y transmitido la parábola de los talentos⁸³, no tenga con frecuencia una adecuada gestión del talento.

Un liderazgo distribuido que fomenta la participación de los fieles, sin desconocer la significación del presbítero como líder, viene a ser la contrafigura del clericalismo. El presbítero ya no debe tener todas las ideas ni todas las iniciativas; hay que concitar muchas ideas e iniciativas para hacer frente a los retos del presente. Por tanto, el presbítero no debe ser un líder directivo sino un facilitador de la participación, a diferencia del modelo de liderazgo habitual en la Iglesia, con raíces tridentinas, el del cura jefazo, más identificado con Cristo Sacerdote y Ca-

83 Cf. Mt 25,14-30.

beza de la Iglesia que con Cristo Siervo humilde⁸⁴.

Uno de los síntomas del clericalismo es la concentración de servicios/poderes en las estructuras diocesanas en unas pocas personas. No parece coherente hablar de sinodalidad cuando el clero mismo acusa este acentuado clericalismo jerárquico: la alternativa es repartir más y mejor las responsabilidades.

El clericalismo se vuelve contra el clero, amenazando afortunadamente esa figura clerical. El agotamiento o síndrome *burn-out* es un peligro creciente en este contexto, se cobra su saldo en crisis, secularizaciones y renunciaciones, siendo el clero uno de los grupos sociales más afectados y expuestos⁸⁵. Últimamente han trascendido incluso renunciaciones de obispos con estas circunstancias, lo cual es un signo de los tiempos que puede explicar la falta de disponibilidad para el episcopado de algunos llamados temerosos de una carga excesiva para sus fuerzas.

Con realismo evangélico, hay que contar con las limitaciones humanas y hasta con el pecado para prever soluciones: no podemos estructurar soluciones que solo sean viables desde el heroísmo de superhombres o la santidad de muchos. Solo contando con la debilidad humana ejerceremos una presión suficiente pero no excesiva sobre personas y estructuras.

Los reajustes que se basan en cercenar los derechos de los presbíteros no hacen más que retrasar las reformas, además de ser manifiestamente injustos. Al contrario, un buen punto de partida para proyectar es los derechos y límites que establece la regulación canónica. Los derechos de los fieles se pueden garantizar perfectamente con reformas de calado de la pastoral territorial. En todo caso, procederá recortar servicios y seleccionar cuidadosamente la respuesta a las demandas, sin miedo a las consecuencias. Porque la presión sobre las estructuras y las

84 Según Costadoat, el Vaticano II quiso revertir la excesiva *sacerdotalización* del ministerio sacerdotal, de origen tridentino, aunque la *Pastores Dabo vobis*, fue un paso hacia atrás en ese sentido. La primacía del sacerdocio sobre el presbiterado-presidencia de la comunidad degenera en un distanciamiento del Pueblo de Dios que se gesta en los seminarios (Cf. J. Costadoat, “Desacerdotalizar el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas”, *Seminarios* 67 (2022) 250-257). La idea del hombre sagrado con poderes sagrados crea una casta superior que está en el origen de los abusos de poder y dificulta la igualdad real, el ejercicio de la sinodalidad (cf. *Ibíd.*, 258-264). La clave está en cambiar la mirada hacia el presbiterado y su formación y que sean las comunidades las que elijan a sus propios presbíteros que las presidan (cf. *Ibíd.*, 264).

85 Según H. López de Mézerville, sobre todo el clero diocesano es especialmente vulnerable al síndrome, con tres dimensiones principales: agotamiento emocional, despersonalización y baja realización personal, pudiendo afectar incluso a la mayoría del clero en mayor o menor medida (cf. H. López de Mézerville, *Sacerdocio y burnout. El desgaste en la vida sacerdotal*, Madrid 2012, 9-18). Uno de los riesgos y desencadenantes puede ser la adicción al trabajo. No se pueden ignorar los factores externos y sistémicos. Entre las propuestas considera potenciar urgentemente el autocuidado, el autoconocimiento y la inteligencia emocional, así como espacios de soledad apacible (cf. *Ibíd.*, 9; 44-76).

personas puede ser fuerte por el cambio acelerado de horizonte socio-religioso; si no reaccionamos. el derrumbe de las estructuras puede dejar heridas a muchas personas.

Hará falta mucha vigilancia crítica para no caer en el círculo vicioso de la sobrecarga de trabajo sacramental que refuerza la estéril pastoral de mantenimiento, que puede ser tan voraz como ilógica. No es que no se pueda renunciar ocasionalmente a ciertos derechos, movidos por la caridad pastoral: lo que es insostenible es no trazar nunca líneas rojas a nivel personal y organizativo⁸⁶. Por demás, en el siglo XXI, como en otros tiempos, se necesitan presbíteros con una profunda vida espiritual e intelectual, algo que se pone en riesgo si prevalece el activismo y la multiplicación de los cultos litúrgicos.

Las formas de trabajo en equipo sacerdotal se harán cada vez más imperiosas, lo que favorecería la vivencia de la colegialidad presbiteral y sería una respuesta adecuada al hecho de que los encuentros de calidad de los presbíteros no siempre sean lo más corriente, dificultados cada vez más por la sobrecarga de trabajo. No conviene olvidar tampoco todo lo que muchísimos religiosos/as y presbíteros secularizados pueden seguir aportando a las Iglesias si les ofrecemos distintas posibilidades.

4.4. Una nueva mirada hacia otras celebraciones dominicales

En todo caso, en un contexto tan difícil, habrá que poner en valor las celebraciones dominicales, animadas por diáconos o ministros laicos. No cabe arrojar la sospecha sobre las mismas: pueden ser auténticas celebraciones del Día del Señor, *celebraciones de la comunión*, que no acontecen en la mera ausencia o espera del presbítero (sentido negativo) sino en presencia de Cristo y de la Trinidad Santa⁸⁷, aunque esto parezca poco si el presbítero no está presente.

La relación con Cristo y con el Padre es siempre personal, tan directa como comunitaria, no absolutamente dependiente de la mediación sacerdotal, que también cumple su función esencial. Minusvalorar estas celebraciones comporta tam-

⁸⁶ En tal caso subsiste el riesgo de aplicar un doble rasero, una doctrina social de la Iglesia que aboga por los derechos de los trabajadores y unos obispos que los pueden poner entre paréntesis con demasiada facilidad en nombre de la virtud y la caridad pastoral.

⁸⁷ Siendo en buena medida la normativa la que impide nuevas posibilidades, podría hablarse de celebraciones *en protesta* por la ausencia de presbíteros, más que en espera, celebraciones reclamando y orando para que haya más presbíteros y se flexibilicen algunos inmovilismos insostenibles. No debemos esperar a que caigan del cielo, sino promover un enfoque más proactivo y alternativo.

bién minusvalorar elementos esenciales de la eucaristía que aquí se hacen presentes en diversos grados. Participan verdaderamente de la eucaristía y de la presencia eucarística del Señor: no procede la lógica del todo o nada; lo mejor es amigo de lo bueno; no hay enemistad posible.

Lo mejor es la eucaristía y lo excelente son también estas celebraciones cuando la eucaristía no es posible donde haya una comunidad cristiana, especialmente si hay una distancia considerable con la misa más cercana o es adecuada para la atención a los más ancianos de la comunidad. En definitiva, se requiere una nueva mirada y valoración de estas celebraciones dominicales, desde la pastoral y desde el magisterio.

5. CONCLUSIÓN

En este pequeño recorrido hemos buscado, no una profundización teológica en las diferentes cuestiones, sino una visión de conjunto de los aspectos implicados en la pastoral territorial y en la crisis del sistema parroquial en Occidente, en contraste con cierta pujante vitalidad de muchas iglesias del Sur y de Oriente. En sentido amplio, la pastoral territorial es la única posible. Su contrafigura sería la virtual basada en las TIC, global al menos en teoría, pues la sectorial siempre tiene referencia territorial.

Evidentemente, la cultura digital ha modificado la comprensión del espacio y del tiempo, así como las relaciones humanas, con el riesgo de disolverlas y licuar el compromiso hacia el contexto relacional⁸⁸. En este contexto menos afecto a la identificación con el territorio, la Sagrada Congregación para el Clero ha instado a la conversión pastoral de la comunidad parroquial invitando a la una reforma misionera de las estructuras⁸⁹ de acuerdo con los principios de flexibilidad, gradualidad y prudente experimentación⁹⁰. Para evitar traumáticas imposiciones jerárquicas, aboga por contar con el pueblo de Dios, buscando espacios de participación en los que se manifieste concretamente la acción del Espíritu Santo que unge a todo el pueblo de Dios, no solo al párroco⁹¹.

88 Cf. Congregación para el Clero, *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora*, Madrid 2020, 8.

89 Cf. *Ibíd.*, 36-37.

90 Así debe entenderse su valoración positiva de las experiencias “ad experimentum”.

91 Cf. *Ibíd.*, 37-40. Por lo demás, no esperemos atinadas indicaciones concretas para contextos de cristiandad fuertemente declinantes, porque este documento tiene un corte universalista y más bien contiene

Conviene preguntarse cómo se ha creado una cierta cultura de la pasividad en la mayor parte del laicado. Sin duda alguna, es el reverso del clericalismo y también es indicativa de una evangelización deficiente, de un primer anuncio muy diluido. Un mayor impulso misionero debe llevar a definir más precisamente qué es evangelización en cada contexto (marketing religioso): acción diferenciada del Espíritu Santo en cada paisaje humano.

Una de las claves principales será acertar con novedosos proyectos de primera evangelización, presentando propuestas no condicionadas por la demanda sacramental ni por el territorio, y contando con equipos ministeriales con carisma evangelizador que ejerzan la animación misionera de manera itinerante sobre arciprestazgos y vicarías. Pues los proyectos evangelizadores vigorosos tienden a suscitar el protagonismo y el compromiso de los laicos, un liderazgo activo y comprometido, cada vez más ilusorio en el campo de la decadente pastoral tradicional-sacramental.

El reto de la pastoral territorial en tiempos de acelerada secularización en España y Europa debe afrontarse con decisión y firmeza. Nos debe sostener la convicción de que la Iglesia es anti-frágil⁹² y saldrá reforzada, a base de mucho sufrimiento, de esta como de otras coyunturas difíciles de la historia. Con todo, el riesgo de colapso en algunas zonas no se puede ignorar, sobre todo ante previsibles circunstancias socio-culturales crecientemente adversas (secularización, demografía, economía, etc.). Los frutos de los colapsos según ciertos estudios no serían siempre del todo indeseables: la desjerarquización, la autonomía, la subsidiariedad y la redistribución del poder⁹³. No olvidamos que pueden venir precipitados por gravísimas contingencias eco-sociales y económicas como las que amenazan al mundo actual y que dejarían en evidencia muchas de nuestras inquietudes actuales, así como derrumbarían y reconfigurarían el ecosistema eclesial totalmente.

Por lo pronto, las fórmulas prácticas y jurídicas de organización pastoral territorial deben ser variadas según circunstancias determinadas y no afectan a la esencia de la cuestión que es la mística del encuentro personal-comunitario con el Dios Vivo y la conversión pastoral: la reforma sinodal-misionera, que debe partir de la fuerte crisis del sistema parroquial tal como lo hemos recibido y conce-

indicaciones jurídicas sobre zonas y unidades pastorales, a la vez que subraya las dificultades para suprimir parroquias (cf. *Ibíd.*, 44-50).

92 Cf. N. Taleb, *Antifrágil: Las cosas que se benefician del desorden*, Barcelona 2013. La antifragilidad es un término que acuña el autor para referirse a la particularidad de los sistemas que se adaptan y sobre todo se fortalecen ante las adversidades, entre los cuales sobresale históricamente la Iglesia Católica.

93 Cf. J. Diamond, *Colapso*, Barcelona 2007 y C. Taibo, *Colapso*, Madrid 2019.

bido hasta ahora.

Resulta curioso constatar cómo, justo después de su sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo⁹⁴, el Papa Francisco se refiere directamente a la parroquia, seguramente una de las realidades que más requieren de ese sueño misionero. El Papa afirma su plasticidad y capacidad de adaptarse y reformarse si hay creatividad misionera, al tiempo que canta, en continuidad con el magisterio anterior, las muchas virtualidades de la parroquia:

La parroquia es presencia eclesial en el territorio, ámbito de la escucha de la Palabra, del crecimiento de la vida cristiana, del diálogo, del anuncio, de la caridad generosa, de la adoración y la celebración. A través de todas sus actividades, la parroquia alienta y forma a sus miembros para que sean agentes de evangelización. Es comunidad de comunidades, santuario donde los sedientos van a beber para seguir caminando, y centro de constante envío misionero (EG 28).

El mismo Papa contrasta la visión ideal que presenta de la parroquia con los escasos frutos de revisión y renovación que ha dado, especialmente con vistas a la cercanía a la gente, la comunión, la participación y la misión; y realiza un llamado a que las otras comunidades cristianas y realidades evangelizadoras se enraícen efectivamente en la parroquia⁹⁵, seguramente para completar los límites y deficiencias derivados de la pastoral sacramental.

Conjeturamos que, posiblemente, el magisterio no ha acogido suficientemente la relatividad de esa institución humana ni ha reflexionado sobre las mutaciones inexcusables que se requieren en contextos de fuerte secularización y falta de vocaciones a los ministerios. En todo caso, el enfoque magisterial y pastoral se enriquecerá si se sustituye una perspectiva parroquialista por otra más global de pastoral territorial y de conjunto, como hemos pretendido en este artículo.

No conviene dar por supuesta la evidencia de que la parroquia no lo es todo, es más bien, lo menos importante, meramente instrumental. El futuro solo puede estar en tejer redes de pequeños grupos y comunidades donde se haga una experiencia concreta del Dios vivo, de la fraternidad y el compromiso, donde se viva en el Espíritu de Cristo Resucitado y se cuide una formación permanente. Los movimientos, las comunidades de base y la Acción Católica han encontrado un valedor en el Papa Francisco como gran riqueza del Espíritu y oportunidad evan-

94 Cf. Papa Francisco, EG, 27.

95 Cf. Papa Francisco, EG, 28-29.

gelizadora para la Iglesia⁹⁶.

Con todo, será también necesario crear nuevos movimientos, otras espiritualidades, otras síntesis fe-cultura, otras respuestas a la altura de los retos del siglo XXI. La creatividad debe cultivarse desde su fuente más profunda: el Espíritu de Dios nunca se jubila: se trata de cocrear el futuro con Él.

Necesitamos generar sinodalmente conversaciones valiosas sobre nuestra identidad y misión, para reapropiarnos de ella de manera creativa y novedosa, con proyectos comunes y motivadores, siendo radicales y estratégicos con las reformas y los recortes derivados del decrecimiento. La experiencia de la fraternidad en torno a Cristo Resucitado, centro de la comunidad cristiana, en auténticos núcleos comunitarios corresponsables de la misión compartida hará viable la transición; sobre todo si se vive en la actitud de humilde servicio alejada de cualquier mundana lucha de poder, imitando a Cristo Siervo.

Sin perjuicio de que la teología deba seguir profundizando en las identidades ministeriales⁹⁷ y la vocación bautismal, la crisis no deriva de cualquier confusión de estas identidades, bastante definidas en teoría, sino de la lánguida respuesta evangelizadora contemporánea y su débil acogida. Sin duda habrá que explorar nuevos caminos no basados en el poder jerárquico sino en una autoridad creíble y discreta de los ministros, el liderazgo misionero compartido, la participación igualitaria, la sinodalidad y la comunión, con un sensato reforzamiento de la visibilidad y la aportación del *genio femenino*.

6. BIBLIOGRAFÍA

Borras, A. - G. Routhier, *La nueva parroquia*, Santander 2009.

Borrás, A., “Las unidades pastorales en Bélgica”, *Revista Española de Derecho Canónico* 66 (2009) 669-676.

Borrás, A., “Unidades pastorales y pastoral de conjunto”, *Revista Española de Derecho Canónico* 66 (2009) 648-666.

Castillo, J. M., *Los ministerios en la Iglesia*, Madrid: Fundación Santa María, 1983.

Coccopalmerio, F., “Las así llamadas *unidades pastorales*: motivos, valores y límites”, en *Revista Española de Derecho Canónico* 66 (2009) 487-498.

Congregación para el Clero (et alii), *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la co-*

96 Cf. Papa Francisco, EG 29.

97 No basta reorganizar, hay que repensar la identidad y función de los presbíteros y laicos, para modificar la vivencia y el rostro de la Iglesia, creando relaciones de fraternidad, comunión y cooperación, según L. Tonello (cf. L. Tonello, “El ministerio apostólico en una Iglesia sinodal”, *Seminarios* 231 (2022) 297).

- laboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, [en línea, la Santa Sede, 1997-15-8, www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_sp.html, [consulta 5-5-2023].
- Congregación para el Clero, *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora*, Madrid 2020.
- Congregación para los Obispos, *Apostolorum successores*. Directorio para el ministerio pastoral de los obispos, www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_sp.html, [consulta 5-5-2023].
- Costadoat, J., “Desacerdotalizar el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas”, *Seminarios* 67 (2022) 250-257.
- Diamond, J., *Colapso*, Barcelona 2007.
- Francisco, Papa, *Carta al Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el acceso de las mujeres a los ministerios del lectorado y del acolitado*, [en línea]. 2021-10-1. www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2021/documents/papa-francesco_20210110_lettera-donne-lettorato-accolitato.html, [consulta: 5-5-2023].
- Francisco, Papa, *Evangelii Gaudium*.
- Greshake, G., *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2003.
- López de Mézerville, H., *Sacerdocio y burnout. El desgaste en la vida sacerdotal*, Madrid 2012.
- Luna Calvo, C., *Fundamentos de marketing religioso: 11 lecciones de Marketing religioso para evangelizar y vendernos mejor sin perder la esperanza ni la misión*, Wrocław 2021.
- Madrigal, S. (ed.), *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional*, Madrid 2019.
- Mallon, J., *Divine Renovation Beyond the Parish*, Maryland: The Word Among Us Press, 2020.
- Martínez Gordo, J., “La renovación de la Iglesia local de Poitiers (Francia)”, *Vida Nueva* 2949 (2015) 23-31.
- Martínez Gordo, J., “La reorganización de la pastoral territorial en Francia”, *Surge: revista sacerdotal, espiritualidad y apostolado* 60 (2002) 519-540.
- Martínez Gordo, J., “Los ministerios laicales: estado de la cuestión”, *Razón y fe* 249 (2004) 38.
- Mena Hernández, J. M., “Discerniendo el proceso de una parroquia: entre la sinodalidad misionera y la inercia pastoral”, *Almogaren* 70 (2022) 56-57.
- Mena Hernández, J. M., “La conversión pastoral y misionera desde la perspectiva de la complejidad”, *Salmanticensis* 64 (2017) 371-401.
- Menéndez, J. A., “Las unidades pastorales en la Archidiócesis de Oviedo”, *Revista Española de Derecho Canónico* 66 (2009) 677-682.
- Mosconi, M., “Nuove forme di collaborazione tra più parrocchie in Italia: le unità pastorali”, en *Ephemerides Iuris Canonici* 59 (2019) 79-117.
- Palomo Trigueros, E., *Cita-logía*, Madrid 2013.
- Pérez González, F., “La parroquia y la escasez de sacerdotes”, *Burgense* 52 (2011) 219-222.

- Sesboüé, B., *¡No tengáis miedo!: los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander 1998.
- Sínodo de los obispos, *Documento final Asamblea especial para la Región Panamazónica: Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral [en línea]*. Santa Sede. 2019-16-10, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazzonia_sp.html, [consulta: 5-5-2023], n. 111)
- Taibo, C., *Colapso*, Madrid 2019.
- Taleb, N., *Antifrágil: Las cosas que se benefician del desorden*, Barcelona 2013.
- Vicaría General de la Diócesis de Canarias, *Consulta acerca de la reestructuración de arciprestazgos*, material de uso interno, Las Palmas de Gran Canaria 2023.

Juan Antonio Testón Turiel, *La Experiencia Panikkar*, Madrid: Síndéresis, 2022, 403 pp.

Raimon Panikkar es uno de los pensadores españoles más sobresalientes y, al mismo tiempo, más originales de la época contemporánea. Su referencia en el ámbito del diálogo intercultural e interreligioso, más allá de si se comparte o no su propuesta, es incuestionable. De ahí que acercarse a su vida y obra sea siempre interesante.

Su obra es bien conocida a nivel de especialistas, pero creemos no engañarnos cuando afirmamos que no lo es tanto a nivel de público en general. En este sentido, un nuevo estudio sobre su propuesta intelectual es siempre bienvenido y nos alegramos sinceramente de su cuidada publicación. Sin lugar a dudas, la estructura clara y pedagógica, así como el estilo narrativo sencillo y ameno con el que está realizado, permite al lector no especialista en Panikkar tener un acceso seguro para captar su pensamiento. Por otro lado, la obra no intenta una presentación general del pensamiento de Panikkar (puesto que son muchas las publicaciones que ya lo hacen), sino que polariza su mirada en un aspecto particular como es la categoría “experiencia espiritual” y aquí radica su novedad e interés para los ya avezados en estos temas (no podemos obviar que este libro tiene como base una brillante Tesis Doctoral recientemente defendida). Por todo lo dicho, pensamos que esta publicación, no solo colma la laguna existente sobre “un estudio que reconstruya la visión completa que Panikkar tenía de la espiritualidad, de las tres experiencias religiosas que estudió y práctico: cristianismo, hinduismo y budhismo” (p. 28), sino que hace justicia a este teólogo místico español, de talla mundial, por su prestigiosa aportación intelectual en aras de la construcción de un mundo basado en la fraternidad; es decir, capaz de establecer los presupuestos necesarios para transitar de la multiculturalidad a la ansiada interculturalidad.

El libro, tras un interesante *Prólogo* realizado por el catedrático Marcelino Agís Villaverde que enmarca la obra, se inaugura con una *Introducción* en la que el autor, profesor Testón Turiel, presenta el tema que va a abordar en el entramado del debate actual de la cuestión así como la estructura y metodología empleada.

Hay que observar y agradecer la claridad de la organización del libro, como lo muestra sin engaños los títulos de los seis capítulos: 1) *Raimon Panikkar, una biografía viva*; 2) *Claves de la espiritualidad panikkariana*; 3) *Espiritualidad cristiana*; 4) *Espiritualidad hindú*; 5) *Espiritualidad budhista*; y 6) *Mística cosmo-teándrica*. Se concluye con las 22 páginas que conforman las *Conclusiones*. El libro, lógicamente, posee varios anexos como la cuidada y prolija *Bibliografía* (en que se incluye las obras de Panikkar así como estudios sobre su obra), *Índice onomástico, de lugares y términos*. Lo que permite tener acceso a un material muy completo sobre este teólogo místico para todos aquellos que quieran adentrarse en su obra. Esta estructura, tan académica, permite localizar los temas que puedan interesar de forma inmediata. Aunque, quizá, este método expositivo —tan plástico y pedagógico—, pueda diluir una de las intuiciones nucleares de Panikkar: el anhelo de totalidad, de armonía, de fusión, de puente... como presupuesto epistémico.

No se trata en este momento de hacer un resumen del libro, puesto que nuestro objetivo es invitar a adentrarse en su lectura. Pero sí quisiéramos indicar dos claves, a nuestro juicio, determinantes para captar la lógica desde la que está concebido este estudio.

- La conciencia occidental actual está siendo víctima de una dolorosa esquizofrenia mental. Por un lado, reivindica la superación de esquemas no-binarios y al mismo tiempo resurgen con fuerza las identidades; se hace loa de la superación de pensamientos coloniales en base a la irrupción de una filosofía realmente mundial y, al mismo tiempo, se cuestiona intelectualmente las teologías del sur; se habla de la cultura del encuentro y del enriquecimiento que supone la interculturalidad y, por otro lado, se privilegia institucionalmente ideologías asimilacionistas... Como réplica a lo dicho, la obra de Panikkar privilegia lo inclusivo hasta el punto de que las mismas identidades alcanzan una nueva proyección. Sus conocidas palabras sobre la experiencia de su estancia en la India lo explicitan con claridad: “Me marché cristiano, me descubrí hindú y regreso budista, sin haber dejado de ser cristiano”.

Sabemos que su padre era de origen hindú y su madre profundamente católica. No renunció a ninguna de estas identidades, sino que las integró enriqueciéndole. Precisamente por ser un hombre profundamente religioso afirmaba que “una religión puede contener diversas espiritualidades, pues la espiritualidad no está ligada y sometida a ningún dogma o institución” (p. 57). Por lo dicho,

estructuras dialécticas como oriente-occidente, fe-razón, cuerpo-alma... necesitan ser superadas en aras de una plenitud humana totalmente inclusiva, a la manera de la Trinidad en la que la unidad necesita de la diferencia y viceversa, o de una antropología en la que junto al cuerpo y al alma convive el espíritu. Desde esta clave se entiende la peculiaridad de su propuesta espiritual cosmoteándrica.

- Este no-dualismo o, como gusta decir, experiencia advaita de inspiración hinduista, no exige la negación de la alteridad, sino que la promueve justamente. Un valor de este ensayo es que, tras presentar las claves de la espiritualidad panikkariana, dedica un capítulo a cada una de las tres espiritualidades con las que principalmente se nutrió: la cristiana, la hindú y la budista. Solo es posible el diálogo con interlocutores reales, y solo es posible una experiencia espiritual advaita tras haber asimilado la peculiaridad del otro, en tanto que otro, no como proyección de mi yo. Transcribimos un texto del libro que lo explicita: “conocer no es cazar, sino crecer juntos, el cognoscente y lo conocido. Sin el hombre no hay cosa, la cosa no es ‘en sí’ ni es ‘en mí’ es conmigo” (p. 288).

Concluimos recomendado vivamente la lectura de este libro. Ojalá el autor siga investigando y divulgando la obra de Panikkar, puesto que todavía hay muchas intuiciones en sus libros por descubrir. Sabiendo que rebasa los objetivos de una obra de este tipo, sí que nos hubiera gustado una presentación más amplia de la evolución de su pensamiento a lo largo de su vida. No en vano, son muchos los que hablan de un primer y un segundo Panikkar. En todo caso, nuestra enhorabuena al profesor D. Juan Antonio Testón Turiel por esta publicación que es una buena introducción, no solo a la vida, obra y pensamiento de un autor concreto, sino al arte de pensar la realidad actual desde la clave de la interculturalidad (cosmoteándrica, como afirma Panikkar). Además, la presentación que hace del hinduismo y el budismo, aunque sea desde el prisma concreto de la espiritualidad, es altamente recomendable. Se trata de religiones muy distantes culturalmente, pero cada día más presentes en nuestro contexto socio-cultural.

Fernando Susaeta Montoya

M. Belli, *Presenza reale. Filosofia e teologia di fronte all'eucaristia*, Brescia: Queriniana, 2022, 287 pp.

Manuel Belli (1982) es un joven sacerdote italiano de la diócesis de Bérghamo que ha realizado varias investigaciones sobre la relación entre teología y fenomenología. Ejemplo de esto es su tesis de *licenza in teologia* en la cual ha tratado este tema, particularmente en la obra de B. Welte y K. Hemmerle. Esta intuición de fondo se extiende a su doctorado (*Caro veritatis cardo. L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*, Milano 2013). En sus estudios oficiales, en el área de filosofía, aborda el pensamiento fenomenológico de Lacoste, la cuestión de la disputa eucarística desde la perspectiva de la relación entre filosofía y teología, preparando su doctorado en filosofía bajo el título “*Un tournant amoureux de la phénoméologie française?*”.

En cuanto a las monografías y artículos publicados, además de este tema, destacamos la cuestión litúrgica y una preocupación pastoral y pedagógica en torno a la experiencia de la liturgia como, por ejemplo, “I Bambini sono mai andati a messa? Prima comunione, iniziazione cristiana e formazione liturgica” (*La Rivista del Clero Italiano* 5 (2017) 339-353). Esta inquietud se extiende a su faceta de youtuber. Por fin, es profesor de teología sacramental y teología trinitaria en la *Scuola di Teologia del Seminario di Bergamo*.

La obra en que nos centramos se inscribe en esta amplia perspectiva de investigación, haciéndose particularmente eco de la tesis presentada con ocasión de la *Laurea magistrale in Scienze filosofiche*: “*Le dispute eucaristiche tra filosofia e teologia: retrospettive metafisiche e prospettive fenomenologiche*”.

De este modo, Belli ofrece en su libro una panorámica profunda de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, problematizando históricamente los principales momentos del desarrollo de esta doctrina y, por fin, en sentido propositivo, presenta un nuevo encuadramiento de esta cuestión o, mejor dicho, a través del desarrollo filosófico alcanzado por la fenomenología, trae una nueva luz sobre esta cuestión.

Claro es que esta obra plantea profundas cuestiones a la relación entre fenomenología y teología, rechazando las tesis de Janicaud (Cf. 221). En el fondo, Belli, a lo largo de esta obra, se pregunta si la filosofía impulsa el desarrollo teológico o si la teología es el fomento para el desarrollo filosófico. De hecho, la primera posibilidad no ofrece dudas desde la *Fides et Ratio*. Sin embargo, la segunda no

deja de ser una nueva posibilidad de investigación o, al menos, una interrogación pertinente: “[...] ¿puede la Eucaristía ayudar a la filosofía a ampliar la noción misma de corporeidad?” (256). A esta pregunta, Belli, en el final de su libro, contesta con la formulación de un amplio horizonte que articula la filosofía y la teología bajo el tema de la corporeidad: “La cena de Jesús, en los textos que la relatan y en los ritos que la exprimen, constituye una invitación perenne a todos aquellos que piensan (y la “filosofía” es el nombre del pensamiento que lo hace de modo riguroso) a no olvidar la complejidad de la corporeidad” (267).

No obstante, aunque esta sea una cuestión que atraviesa todo el libro, la parte central de la obra de Belli pone la cuestión Eucarística entre cinco autores fundamentales para comprender históricamente el desarrollo de esta problemática. Así, se centra en Pascasio, Ratramno, Lanfranco, Berengario y, por fin, en S. Tomás de Aquino. En el contexto global de su enfoque, destacamos un aspecto formal en el estudio de Belli, el tratamiento de las fuentes. Si en S. Tomás de Aquino la cuestión de las fuentes no ofrece tanta discusión, no pasa con los demás. De ahí que Belli se detiene a plantear esta cuestión antes del análisis de cada obra, analizando, a título de ejemplo, las interpretaciones del texto mismo, que en Ratramno hay espacio para discusión sobre el lugar de esta obra en la problemática eucarística (Cf. 82-84), y las distintas ediciones, que en el caso del *Liber de corpore et sanguine Domini* de Lanfranco di Bec existen diferencias sobre el texto base que ha sido utilizado (Cf. 115-116). En resumen, lo que queremos resaltar es que Belli tiene el cuidado de problematizar las fuentes en cada autor bajo varios aspectos, además de encuadrarlas en su contexto próximo. Así, no ignora esta cuestión fundamental en el uso de estos textos, afrontándolos de una forma que, a nuestro entender, es cuidadosa y metodológicamente correcta.

El primer capítulo del libro de Belli es de carácter introductorio. Presenta la problemática en cuestión en la disputa eucarística. En el fondo, de lo que se trata es de comprender hasta qué punto se interpreta la afirmación “Esto es mi cuerpo”. O sea, ¿cuál es el valor de cada palabra en esta afirmación? Qué significa “esto”, cuál es el valor del predicado teniendo en consideración el valor real y a qué se refiere la palabra “cuerpo”. No es que esta afirmación sea problemática, sino que el objeto problemático se prende con el apuro conceptual que permite interpretar la afirmación eucarística en su pleno sentido. Así, Belli afirma: “No es posible entrar en los problemas de la controversia eucarística sin explicar los instrumentos filosóficos involucrados en la hermenéutica del creyente” (19). Por lo tanto, se despliega la cuestión eucarística en la absoluta necesidad del diálogo entre

filosofía y teología para comprender el misterio mismo de la presencia real de Cristo. En otras palabras, Belli se coloca en un campo muy distinto al de la apologética eucarística.

A partir de esta perspectiva de análisis, Belli analiza, del segundo al cuarto capítulo, el pensamiento de Pascasio, Ratramno, Lanfranco, Berengario y, por fin, S. Tomás de Aquino. De esta forma, la pregunta de Belli a cada autor es de carácter conceptual, en la medida que intenta comprender cómo cada autor define, expresa y comprende la presencia real de Cristo. Para él, analiza los conceptos y expresiones utilizados por cada uno, cumpliendo con la premisa que anteriormente delineamos.

El último capítulo es una ventana abierta a desarrollos posteriores, a través de la experiencia fenomenológica de la corporeidad (Cf. 133). Como ya hemos dicho, es lo más propositivo de todo el libro. El propio título apela a esta fecundidad: “¿La Eucaristía te hace pensar? Escenarios Fenomenológicos”. En suma, la fenomenología coloca o recoloca la fecundidad en este tema, que aparentemente ya se encontraba definido.

“Si las observaciones de Husserl tienen sentido, el discurso sobre la transubstanciación no puede ser el único discurso sobre la eucaristía: la presencia es real no sólo en cuanto sustancia, sino en términos de interpelante. La disociación entre una metafísica de la presencia y una fenomenología del rito hace banal la segunda y parcial la primera” (254).

La perspectiva de análisis de Belli nos parece sumamente interesante. De hecho, no estamos ante una lectura de tipo manual sobre la Eucaristía, Belli recoloca la Eucaristía bajo el prisma de la relación entre teología y filosofía, demostrando su actualidad y la fecundidad de esta perspectiva mediante la pertinente relación con los instrumentos de la fenomenología. Es decir, su objetivo no es meramente recrear la disputa eucarística, ni simplemente analizar críticamente estos textos medievales. En la continuidad de otros estudiosos, se esfuerza por ofrecer una nueva luz a este tema y por demostrar la profundidad del misterio eucarístico.

Júlio Dinis Osório de Castro Taveira Lobo

John Henry Newman, *Carta a Pusey. La devoción a la Virgen María en la tradición de la Iglesia*, Madrid: Encuentro, 2022, 174 pp.

La *Carta a Pusey* de John Henry Newman es una obra que analiza la devoción a la Virgen María en la tradición de la Iglesia. En ella Newman se propone hacer una apología bastante exhaustiva del desarrollo de la doctrina y devoción marianas frente a las acusaciones de su amigo anglicano Edward Pusey, publicadas por él en un extenso volumen, *Eirenicon*. Para ello Newman, recurre a las *fuentes rudimentarias*, —como las llama él— o sea, a la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia, sabiendo que su amigo no podrá rechazarlas. El libro responde, en un primer instante, a las críticas planteadas por Edward Pusey, no obstante, su fin último es, ante todo, fundamentar y argumentar de manera más analítica, el papel de la Virgen María en la fe cristiana, frente a exageraciones y abusos de la devoción popular y opiniones privadas de algunos teólogos en la Europa de su tiempo.

Es precisamente el contexto en el que fue escrita esta obra, lo que le da un valor único e irrepetible. Unos años antes, en 1854, tuvo lugar la promulgación del dogma de la Inmaculada Concepción por el Papa Pío IX, lo cual provocó diversas reacciones en el mundo anglicano, protestante e, incluso, en algunos ambientes católicos. En muchos casos, el origen de esas críticas, como afirma el mismo Newman en su carta, fue provocado por falta de comprensión de lo que realmente significa que la Virgen María fuera concebida sin mancha del pecado original. Quién mejor que el cardenal converso hubiera podido definir la esencia de ese dogma, para que pueda ser comprendido incluso por el mundo intelectual anglicano, del cual él mismo descendía. Y lo hace acudiendo a la noción de María como Nueva Eva, utilizada ampliamente en los testimonios patrísticos. Este término le permite afirmar que la gracia en la que Eva fue creada en el Paraíso —parangonable, aunque en grado diverso, a la gracia recibida por la Virgen María en su concepción— no solo no afectó a Eva en su libertad, sino que le sirvió para la ruina del mundo; con más razón debía poseerla María para su colaboración en la redención del mundo. Claramente, se trata de una inferencia lógica propia de Newman, pero basada plenamente en la enseñanza patrística.

En la segunda parte del libro, Newman analiza los aspectos de una devoción equilibrada a la Virgen María que ha de ser purificada por una sana teología. Al distinguir la doctrina y la devoción marianas, afirma que es inevitable que se produzcan casos exagerados o corruptos de la devoción, ya que esta depende inevitablemente del ámbito de los afectos humanos y sentimientos, que incons-

cientemente suelen ser propensos a recargar algunos aspectos, minusvalorando los otros. Sobre todo, cuando se trata de un sentimiento amoroso, es de esperar que los enamorados tengan muestras de afecto desproporcionadas a los ojos del mundo. Este es también, según Newman, el caso de la devoción a la Virgen María, ya que lo que la mueve en gran medida es un afecto amoroso de las personas hacia Ella. Hay que tener en cuenta, además, que las devociones particulares están marcadas fuertemente por las costumbres culturales concretas de un tiempo y un lugar. Por todas estas razones es necesaria una purificación teológica de la devoción, pero siempre desde una comprensión hacia las muestras religiosas de la gente sencilla. En este sentido, el libro aborda el tema de la devoción a la Virgen María con suficiente objetividad y, al mismo tiempo, con un gran respeto. Sin duda, no es de poca importancia el hecho de que la obra fuera escrita en el siglo XIX, por lo que su perspectiva denota estar influenciada por la época y la cultura de su tiempo. Pero hay que decir también que su línea argumentativa retoma las raíces de la fe, las cuales gozan siempre de la misma fuerza y actualidad, por lo que lo hace atrayente también para los lectores del siglo XXI. Por todo ello, este pequeño volumen de J. H. Newman debería entrar a formar parte de las obras de referencia en materia de mariología, ya que, a pesar de haber sido escrita en un contexto histórico concreto, aporta claves universales sobre el tema, cuyo valor trasciende el correr de los siglos.

La publicación en lengua castellana, con una amplia introducción de Rubén Peretó Rivas, goza de una buena traducción y gran calidad de lenguaje, haciendo su lectura más sencilla y su contenido accesible incluso a los lectores que no pertenecen al ámbito académico. Es verdad que el estilo que utiliza el cardenal es erudito y argumentativo, pero, al mismo tiempo, su escritura es clara y convincente.

En resumen, la *Carta a Pusey* de John Henry Newman es una lectura importante para aquellos interesados en el papel de María en el catolicismo y en la teología cristiana en general.

Maciej Jurczyk